

ФРЕДЕРИК ВОРМС

Как Бергсон вводит проблему жизни во французскую философию XX века

Проблема живого является для нас сегодня не просто одной из проблем или проблемой, похожей на другие, — это центральная проблема *момента*, который мы могли бы поэтому назвать «моментом живого». Можно прояснить эту проблему в ее несомненной актуальности и новизне, посмотрев, каким образом тема живого обсуждалась на разных этапах развития французской философии XX века. Вот два главных тезиса, которые мы хотели бы выдвинуть и обосновать.

Но прежде необходимо уточнить эти тезисы, сделав два, на наш взгляд, решающих замечания; второе из них послужит в качестве путеводной нити для нашего обзора.

Первое замечание (мы не сможем развернуть его здесь, как оно того заслуживает) касается сегодняшнего момента. Если проблема живого является для него «центральной», то не только потому, что она, действительно, перестает быть сегодня локальной проблемой, затрагивающей лишь отдельную область познания или действия, знания или власти, и распространяется на *их совокупность*: она захватывает, таким образом, как принципы познания, так и объекты, на которые оно направлено, как знание, помещающее человеческое и социальное измерение внутри природы и жизни, так и власть, которая пытается одновременно их оберегать и подвергать контролю. Если проблема живого действительно занимает центральное место, то потому, что она является именно *проблемой*, т. е. ни в одном своем аспекте не предстает как нечто очевидное. Она содержит полюса напряжения (*tensions*), которые действуют подобно силовым линиям, организующим наш опыт. Это не только те полюса напряжения, что относятся к сфере эпистемологии или антропологии (мышле-

ние и мозг, человек и животное), либо же этики и политики (уход (soin) и контроль, выживание (survie) и справедливость). Речь идет о метафизическом или онтологическом напряжении внутри самого нашего понимания «живого» (vivant) или «жизненного» (vital). Живое, которое снова должно мыслиться само по себе (включая и его творческое измерение), находится в конститутивном напряжении с тем, что является его «другим» — со смертью или, скорее, со «смертным». Оглянемся вокруг: разумеется, повсюду мы найдем «жизненное» измерение и «жизненную» необходимость (urgence), но мы также обнаружим и потребность установить внутри жизненного (структурную) двойственность в отношении к «смертному», различие (пускай даже относительное) по отношению к человеческому, принципы (справедливости). Важно сразу подчеркнуть этот аспект, и не только потому, что к вопросу о живом необходимо будет еще вернуться, чтобы раскрыть его во всей новизне, но и потому, что, только понимая свойственную ему сложность, мы поймем (парадоксальным образом), как историческое обращение к философии XX века во всем ее своеобразии может, в свою очередь, пролить на него свет.

Второе важное замечание касается именно этой истории. Мы не собираемся утверждать, что проблема живого во «французской» философии XX века трактовалась однозначным образом и что поэтому можно говорить о философии жизни или (хуже того) о чем-то вроде «французской философии жизни». *Совсем напротив*, поразительно то, насколько проблема жизни, — которая никогда не трактуется простым способом, — гораздо лучше, чем любая другая проблема, позволяет обнаружить *задачи*, стоящие перед философией XX века во Франции, и *разрывы*, которыми эта философия отмечена; эта проблема красной нитью проходит через французскую философию XX века, — нитью наиболее прочной, но в то же время наиболее потаенной и прерывистой (brisé). А точнее, нас снова поражают здесь *три вида напряжения*, исследуя которые, мы сможем вернуться к тем напряжениям, что по-новому конституируют сегодня проблему живого.

Складывается впечатление, как будто на протяжении всего XX века, и даже в тех учениях, где жизнь, кажется, выходит на первый план (как, например, у Бергсона, Кангилама или Делёза), она никогда не становится первостепенной проблемой, но рассматривается всегда в свете еще более существенных вопросов. Поэтому вышеупомянутые философы и не были философами «жизни», если понимать под такой философией учение, полагающее жизнь как метафизическое первоначало, из которого все можно вывести путем дедукции. Мы считаем, что их размышления о жизни, имеющие, безусловно, важное значение, скорее определяются либо через призму проблемы «духа» (как у Бергсона), либо внутри проблемы конкретных форм живого или существования (как у Кангилама), либо же в свете проблемы различия (как у Делёза и Деррида).

Но эти тезисы не сменяют друг друга последовательным образом, как если бы одна и та же проблема бралась каждый раз лишь в слегка видо-

измененной перспективе. Скорее, напротив, в каждой из этих доктрин речь идет о полной трансформации проблемы. Таким образом, проблема жизни попадает в тот разрыв, который разделяет «моменты» философии XX века во Франции, и становится наиболее ярким воплощением этого разрыва. Данная проблема не просто высвечивается историей французской философии, но и сама проливает свет на ход этой истории.

Третий аспект, однако, покажет нам, насколько сама история может прояснить эту проблему и заново к ней привести. В самом деле, мы будем удивлены, увидев, что в каждой из этих философских концепций и в каждом из моментов, о которых мы здесь упоминаем, «жизнь» никогда не трактуется однозначно, но всегда — через внутреннее напряжение, которое составляет ее неустранимую сущность: принуждение и творчество у Бергсона, «нормальное и патологическое» у Кангилема, различие и разрушение у Делёза или жизнь и смерть у Деррида. Это ни в коей мере не вторичные качества жизни, мыслимой как сущность, но, наоборот, фундаментальные полюса, свидетельствующие о неустранимом характере (*irréductibilité*) живого как такового.

Итак, к тому, что определяет сегодня проблему живого, нужно пытаться выйти не через посредство завершенной философии жизни, но, наоборот, через неустойчивую, напряженную, открытую историю этой полярности. Таким, по крайней мере, будет наш путь, который мы и постараемся здесь наметить в общих чертах. Вначале, исследуя первые два «момента», мы уделим внимание конкретным философским концепциям, а затем, говоря о третьем моменте, обратимся к изучению определенной констелляции фигур и проблем. Каждый из этих моментов приведет нас к нашему настоящему.

Жизни и дух: от дуализма внешнего к дуализму имманентному?

Мы можем начать наш обзор прошлого века с 1900 года, вернее, с 29 марта 1901 г. В этот день Бергсон прочитал на заседании французского Философского общества лекцию, завершившуюся дискуссией. Во время этой дискуссии прямо на наших глазах происходит рождение *проблемы жизни* в бергсоновской мысли. В самом деле, все указывает на то, что в этой лекции или, точнее, в обсуждении, которое за ней последовало (в ответах на вопросы членов Общества), Бергсон переходит от дуализма *мысли и жизни* к дуализму, *внутренне присущему самой жизни*, понятой как «эволюция», — хотя эта внутренняя двойственность, предвосхищающая проблематику «Творческой эволюции» (1907), все еще сохраняет *следы своего происхождения* (т. е. проблемы дуализма). Необходимо заострить внимание на этих трех моментах, поскольку они позволяют понять одновременно и то, каким образом Бергсон ставит особую проблему жизни, преодолевающую и трансформирующую дуализм, — в этом заключается суть его философии «жизненного порыва»; и то, как эта философия, поскольку она сохраняет следы своего происхождения, остается философией

духа или «сознания» в большей степени, чем философией жизни, навлекая на себя тем самым критику, которая в тридцатые годы (особенно у Политцера) приведет к совершенно новой постановке вопроса. Вне сомнения, именно внутреннее напряжение этого текста и сила, в нем заключенная, объясняют, почему Бергсон никогда больше его не публиковал. В то же время появление новой проблемы приведет к тому, что второй, отстаиваемый Бергсоном в этом тексте тезис, ляжет в основу названия центральной главы книги 1907 года: *Значение жизни*. Возвращение к этому названию ретроспективно делает еще более явными препятствия, отделявшие Бергсона 1901 года от непредвидимых на тот момент следствий книги 1907 г., — препятствия, которые если и были преодолены, исчезли все же не полностью.

Итак, Бергсон отталкивается от проблемы *дуализма*, которая и составляет предмет его лекции. В соответствии с первым из трех положений, представленных им «вниманию Философского общества» (согласно правилам этой созданной в 1900 году организации), его задачей было показать, что «психофизический параллелизм не отличается ни строгостью, ни полнотой», и тем самым отметить «с растущей приближенностью, те именно пункты, где начинается и где кончается параллелизм»¹. Таким образом, речь идет о том, чтобы вернуться к результатам «Материи и памяти» и, обобщая их, показать путем «опытного исследования», что существует «зазор (*écart*) между мыслью и физическими условиями, в которых эта мысль осуществляется»². Здесь Бергсон выдвигает свое второе положение:

[Это исследование] будет все лучше и лучше разъяснять нам отношение человека, существа мыслящего, к человеку, существу живущему, и этим самым то, что можно назвать *значением жизни*³.

Как следует понимать это высказывание? Ясно одно: речь идет о том, чтобы выяснить, в какой степени «мысль» относится к жизни и ей противопоставляется, каким образом она относится к телу — к телу не как к ее материальной опоре или материальному аналогу, а как к тому, что помещает ее в мир, заставляет действовать, но также и *ограничивает* ее своими потребностями, краткое описание которых Бергсон дает, рассуждая о «внимании к жизни» (см. также «Смех», 1900). Жизнь является материальным условием человека, противоположным его умственной или духовной деятельности. Но поскольку речь идет о противоположности не двух субстанций, но двух действий или функций, необходимо исследовать, прежде всего, практическую или, скорее, прагматическую цель или «значение» жизни. Таким образом, уже само существова-

¹ Бергсон А. Психофизический параллелизм и позитивная метафизика // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 1223.

² Ср.: Там же.

³ Там же.

ние «зазора» или «границы» указывает нам на нечто, что не является ни жизнью, ни ее мыслительным (mental) аналогом. Одним словом, жизнь сообщает нам нечто о самом дуализме, который ее превосходит.

Но обсуждение, неожиданным образом, заставляет Бергсона идти еще дальше. В один из решающих моментов своего пространного критического комментария Гюстав Бело указывает ему на то, что дуализм мысли и жизни находится внутри самой жизни: «...чем более мы поднимаемся к началу жизни, тем более, по-видимому, имеют перевес потребности тела и жизненные нужды, <...> чем более, напротив, мы спускаемся от этих начал к самым развитым и самым законченным формам жизни, тем более сама мысль кажется пределом и целью жизни»⁴. Вопрос ясен: *разве Бергсон может действительно свести жизнь к тому, что противостоит мысли, в то время как сам пытается показать, что мысль всегда уже встроена в жизнь?* Но в таком случае является ли целью жизни только ограничение «мысли» или она может также ее дополнять? Есть риск того, что ответ будет произвольным или все сведется к «вопросу точек зрения». Бергсон не может более уклоняться от ответа и, отвечая, впервые противопоставляет общей ограничивающей функции жизни нечто, что не противостоит ей извне, но обнаруживается внутри и благодаря самой ее «эволюции». При этом он дает такую формулировку, которая в дальнейшем останется без изменения:

Я скажу вам, таким образом, что я не могу рассматривать общую эволюцию и жизненный прогресс в целом организованного мира <...> не приходя к тому заключению, что жизнь есть огромное усилие со стороны мысли, чтобы получить от материи что-то, чего материя не желала бы ей дать⁵.

Таким образом, уже не мысль противостоит жизни, понятой как материя, но, наоборот, сама жизнь дает обнаружиться мысли, в их *общем* противостоянии материи, причем последняя, тут же уточняет Бергсон, *выступает против* живого внутри самого живого. Сама жизнь поэтому обладает двойственным характером: и на этих замечательных страницах можно прочесть все то, чему «Творческая эволюция» будет искать опытное и имманентное подтверждение в эволюции живых видов; причем под словом «мысль» подразумевается не что иное, как деятельность, творящая новое, а совсем не умственное и абстрактное представление. Напротив, дуализм, имманентный жизни, можно найти *в самой нашей мысли и даже в нашей мысли о жизни*. Человеческая мысль разделяется между практическим интеллектом, сосредоточенным на материи, и интуицией, способной ухватить творческую сторону жизни. Практический интеллект дает искаженное представление о жизни как точном механизме или «разумном замысле», в то время как интуиция, вместо

⁴ Ср.: Там же. С. 1233–1234.

⁵ Там же. С. 1254.

того чтобы создавать представление о жизни, сама к ней присоединяется, продолжая ее первоначальную и непредсказуемую деятельность.

Но как только в своей лекции 1901 года Бергсон указывает на возможность имманентной самой жизни двойственности, *которая снова задействует, радикальным образом их трансформируя, термины метафизического дуализма* между душой и телом, так он снова впадает, по крайней мере на время, в подобный дуализм. Его ответ Эдуару Леруа в этом смысле обладает особенным и даже определяющим значением. Вот что он отвечает на вопрос по поводу смысла, который он придает слову «жизнь»:

Я должен был действительно определить яснее, в каком смысле беру слово «жизнь» во всей этой дискуссии. Речь идет о жизни физиологической⁶.

Мы ожидали, что жизнь будет представлена как обладающая двойственной природой. Однако Бергсон возвращается здесь к своему изначальному тезису — тезису о двойственности: несмотря на то, что здесь противопоставляются два вида «жизни», дуализм вновь становится внешним или трансцендентным:

Эта [физиологическая] жизнь является поэтому только ограничением жизни широкой и высшей, т. е. жизни самой мысли. <.> В этом смысле метафизическая истина, если угодно, трансцендентна относительно жизни органической и имманентна относительно жизни духовной⁷.

И хотя он добавляет: «но без потрясения переходят от одной жизни к другой», — по всей видимости, мы наблюдаем возвращение метафизического дуализма.

Воспроизводя, таким образом, дуализм «Материи и памяти», где жизнь «тела» противопоставлялась жизни «духа», Бергсон, кажется, на время забывает, что жизнь *как таковая*, эволюция, демонстрировала уже имманентным образом обе эти жизни сразу! Однако именно эта имманентная двойственность, исследованию которой будет посвящена «Творческая эволюция», и представляет собой основную метафизическую проблему на рубеже веков. В данной книге Бергсон формулирует *новую проблему живого*. Живое, уже не разрываемое извне между материей и духом, обретает своеобразие, не сводимое ныне ни к материи, ни к духу, ни, тем более, к оппозиции между ними!

Конечно, проблема жизни в «Творческой эволюции» все еще несет на себе отпечаток вопроса о «духе», который и привел Бергсона к этой проблеме. И данный момент станет основной мишенью критики, адресованной Бергсону его последующими читателями, и прежде всего, в 1929 году, Жоржем Политцером, чья аргументация сыграла наиболее

⁶ Там же. С. 1264. В русском переводе здесь опечатка: вместо слова «физиологической» стоит слово «психологической» — *Прим. пер.*

⁷ Ср.: Там же. С. 1264–1265.

важную роль. Но прежде чем перейти к ней, — а она подведет нас к новому моменту мышления о живом в XX веке, — скажем еще несколько слов о Бергсоне.

Стоит вспомнить о двух аспектах, касающихся, прежде всего, проблемы «духа» как такового, а также имманентной двойственности жизни, которая неожиданно находит наиболее яркое выражение в 1932 году в книге «Два источника морали и религии». Надо напомнить, во-первых, что Бергсон продолжает связывать творческую активность жизни с «мышлением» и «сознанием» вплоть до лекции 1911 года под названием «Сознание и жизнь». Но обратное тоже верно: мысль и сознание обладают реальностью только как акты, которые удерживают моменты жизни и вписывают их творческим образом в реальное. Философия Бергсона не является ни философией «духа», ни философией «жизни» в классическом смысле: это одно из философских учений или даже единственное в своем роде учение, для которого жизнь и дух *строго коэкстенсивны*, — и мы еще так до конца и не оценили оригинальность этой позиции. Но нигде такое отношение жизни и духа не раскрывается лучше, чем на примере «морали и религии». Фактически, совсем не отсылая к «жизни» как к трансцендентному источнику — естественному или мистическому, обе формы морали и религии позволяют обнаружить влияние проблемы *живого* на этическую, религиозную и политическую мысль. Эта мысль не может остаться безучастной ни к принуждениям, которые довлеют над жизнью людей, ни к жизненному смыслу, которым могут обладать их «открытые» моральные или политические творческие акты. Сила «Двух источников» в том, что эта книга вырабатывает независимый от жизни моральный критерий (*закрытое и открытое*), в то же время показывая, что каждый из двух членов данной оппозиции имеет смысл лишь по отношению к ней. Это утверждение, возможно, в своем роде уникально в философии XX века.

В то же время эти два замечания несколько не уменьшают силу той критики, которой подвергается философия жизни во Франции в начале 30-х годов (именно по этой причине книга 1932 года прошла практически незамеченной). Но нигде эта критика не достигает такого размаха, как у Жоржа Политцера; не довольствуясь одной критикой, он ставит по-новому проблему жизни, *человеческой* жизни. Без его критики мы не сможем понять значение проблемы жизни внутри нового философского момента, который мы связываем, в первую очередь, с именем Жоржа Кангилема, но также, в том, что касается данного вопроса, — с Мерло-Понти, Сартром или Рюйером.

Жизнь и существование: от нормативности к нормализации?

Второй «момент» нашего обзора будет также сфокусирован на произведениях одного автора, Жоржа Кангилема, а точнее на его книге 1943 года «Опыт о нескольких вопросах относительно нормального и патологического» (сокращенное название в последующих изданиях: «Нормальное

и патологическое»). В случае Кангилема речь идет не просто о специализированной философии, работающей в «локальной» области с помощью «локального» же метода, предмет которой — биология и медицина, а метод — история и философия науки. Напротив, речь идет об *общей* философии, затрагивающей все сферы человеческого знания и деятельности и опирающейся на один центральный тезис о сущности *живого*. Безусловно, этот конкретный и основополагающий тезис предполагает те подходы, о которых мы только что упомянули. Заметим сразу: поскольку живое должно схватывать себя через *неустранимое* (качественное и нормативное) различие между «нормальным и патологическим», наше отношение к нему приобретает вдвойне опосредованный характер). Мы получаем к нему доступ не в «переживаемом» опыте, который принято считать внутренним, но через подход технический и клинический. У нас нет прямого и систематического знания о нем. Поскольку категории нормального и патологического значимы также и для *человеческого познания*, наше знание о живом приобретает в процессе схватывания «ошибок» и их *исправления*. Философия познания есть *необходимым образом история* и даже *история наук*, основанная на ошибках и их исправлении! Речь здесь идет об учении завершеном, радикальном и оригинальном, в котором абсолютно по-новому артикулируется такой объект, как живое, и такой метод, как историческая эпистемология (развиваемый Кангилемом вслед за Брюншвиком и Башляром). Таким образом, это учение в *двойном смысле* располагается в самой сердцевине философии XX века.

Но мы сможем оценить всю силу этой концепции лишь в том случае, если поместим ее не просто рядом с современными ей учениями, но в промежутке *между двумя* решающими для XX века *разрывами*. В одном из этих разрывов она участвует и имеет дело с его последствиями в 30-е годы XX века, а с другим она сталкивается и осмысливает его значение уже в 60-е годы. Необходимо проследить за этой исторической последовательностью, которая, несомненно, поможет наилучшим образом высветить развертывание именно этой системы мысли.

Вызов был брошен Политцером.

В самом деле, сначала в «Критике оснований психологии» (1927, вышла в свет в 1928), затем в памфлете, направленном против Бергсона («Конец философского парада. Бергсонизм», 1929), Жорж Политцер не ограничивается только критикой «бергсоновского» понятия жизни в узком смысле. То фундаментальное возражение, которое он адресует Бергсону, направлено и против других концепций, а в целом — против любого объективистского или «биологического» подхода к человеческой жизни. Стало быть, Политцер бросает вызов всей философии как таковой.

Политцер упрекает Бергсона в том, что тот не смог окончательно порвать с идеей жизни в «биологическом смысле», жизни, понимаемой как объект или вещь, т. е. в «третьем лице». Конечно же, Бергсон полагал, что он провел такое различие, что ему удалось противопоста-

вить объективистскому подходу к живому свой «конкретный», временной, индивидуальный подход, опирающийся на «длительность». Однако, согласно Политцеру, длительность сама по себе понимается Бергсоном как вещь, в «третьем лице». Такое понимание не помогает нам избавиться от объективного реализма, но лишь приводит к тому, что реализм физический подменяется реализмом психическим. Понятие длительности не позволяет нам, согласно Политцеру, добраться до сути «человеческой» жизни — жизни в той ее значимости, какой она обладает для живущего, жизни «в первом лице», единственной «конкретной» жизни. Политцер предлагает следующее, простое и ясное, определение «жизни» в этом новом смысле:

[жизнь—это] «совокупность событий, которые случаются с нами в период между рождением и смертью»⁸.

Такова наша конкретная жизнь, жизнь простая и уникальная, но которую мы убиваем, как только возвращаемся к объективистской и анонимной концепции живого:

Связать биологическую проблему жизни с философией возможно лишь при абстрагировании от человеческой точки зрения и при забвении того, что такая точка зрения несводима к точке зрения абстрактной психологии или биологии⁹.

Оппозиция должна быть доведена до предела:

наряду с жизнью в биологическом смысле слова существует жизнь человеческая, настолько же реальная, как и первая, с тем лишь отличием, что она становится реальной не благодаря *восприятию sui generis* <подчеркнуто автором: критическая отсылка к Бергсону>, но благодаря тому значению, которое это восприятие в себе несет¹⁰.

Научное исследование этой жизни было предпринято в психоанализе, по крайней мере в том его направлении, которое отказывается от абстрактной биологии в пользу изучения смысловых отношений между событиями индивидуальной жизни, рассматриваемой в ее диалектической целостности как «драма». Бергсон должен быть, напротив, подвергнут особой критике, поскольку он сам настаивал на необходимости схватывания индивидуальной и конкретной жизни, однако при этом ее не только упустил, но даже исказил. Мы видим, что здесь отвергаются не только идеи Бергсона, но и любой научный и «биологический» подход к живому. Таким образом в философии берет начало критика жизни *во имя существования*; она усиливается затем у Хайдеггера, подхватывается Сартром и Мерло-Понти, звучит также у Рикёра или у Лакана.

⁸ Ср.: *Politzer G. La fin d'une parade philosophique. Bergsonisme. Paris: J.-J. Pauvert. P. 71–72.*

⁹ *Ibid. P. 125.*

¹⁰ *Ibid. P. 54.*

Теперь становится понятной вся сила жеста Жоржа Кангилема, для которого чтение Политцера сыграло важнейшую роль.

Можно было бы резюмировать суть этого жеста следующим образом: он состоит в том, чтобы ответить на вызов, брошенный Политцером, но переместившись в область *телесного* существования живого в его индивидуальном человеческом измерении. Одним словом, все указывает на то, будто становится невозможным мыслить опыт *болезни* как объективный факт, доступный лишь внешнему и абстрактному познанию. Но болезнь нельзя мыслить и как чистое значение, независимо от ее принадлежности живому организму, от ее отношения со средой, от усилий, прилагаемых другими живыми существами, чтобы ее изучить и подвергнуть лечению. Она является качественным и индивидуальным опытом внутри *живого как такового*.

Стоит даже пойти еще дальше. По мнению Кангилема, патологическое не может рассматриваться как объективный и количественный факт. Оно не только вводит качественное и активное различие «в» само живое, но в первую очередь именно понятие патологического приводит к *определению* живого и даже жизни — путем установления этого различия — через нормативность активную и качественную, индивидуальную и реляционную.

Жизнь это активность, устанавливающая нормы¹¹.

Жизнь это полярность¹².

Жизнь есть такая поляризованная активность спора со средой, которая ощущает или не ощущает себя нормальной, в соответствии с тем, ощущает она себя или нет способной устанавливать нормы¹³.

Вот, таким образом, некоторые из определений жизни, свидетельствующих об исключительной оригинальности и новизне подхода. Чтобы оценить этот подход во всем его значении (*portée*), стоило бы уделить особое внимание — в большей мере, чем мы можем себе здесь позволить, — трем его неразрывным аспектам.

В первую очередь, необходимо подчеркнуть *онтологическую* значимость приведенных нами выше определений «жизни», тезис о конечной реальности «жизни», которую не надо искать *в каком-то другом месте* или же «по ту сторону» ее учреждающей нормы активности и качественного критерия, каким остается оппозиция здоровья и болезни. Разумеется, эта жизнь «индивидуальна», и даже является «драмой» в смысле Политцера: болезнь, и Кангилем на этом настаивает, есть всегда болезнь *всего целиком* индивидуального организма, она определяет как его будущее, так и его прошлое, она есть событие. Конечно, жизнь — это «сущест-

¹¹ Canguilhem G. Le normal et le pathologique. Paris: PUF, 1966. P.77.

¹² Ibid. P.79.

¹³ Ibid. P.153.

зование» в «среде». Кангилем пишет даже иногда, подобно феноменологам, что жизнь находится в «споре с миром». Таким образом, его философия по праву принадлежит моменту «существования» (*existence*)¹⁴. Но это существование и эта драма основываются в известном смысле на жизненной реальности, которая сама есть не что иное, как *неустранимая* (*irréductible*) *полярность и активность*. Речь идет уже не о том, чтобы противопоставить две формы жизни, но о том, чтобы продумать внутренне присущую жизни оппозицию. Остается, без сомнения, извлечь отсюда все уроки, выходя уже за пределы той области, которой Кангилем с удивительной строгостью и точностью ограничил свое исследование. Может ли вся наша «жизнь», в том числе психическая и социальная, умственная и моральная, мыслиться таким способом? В этом заключается одна из важнейших проблем настоящего момента.

Что касается двух других аспектов основного тезиса Кангилама, которые мы бы хотели подчеркнуть, то здесь он тоже столкнулся с непредвиденными трудностями, говорящими о наступлении в 60-е годы нового философского момента. Скажем об этом несколько слов, изложив суть этих трудностей.

Первый из двух аспектов носит эпистемологический характер. Каким образом «витализм», хотя и полностью обновленный Кангилемом и в котором он сам признается, может быть сопоставлен с удивительным прогрессом в биологии во второй половине XX века — с тем, что Франсуа Жакоб в своей известной книге назвал «логикой живого»¹⁵? Характерно, и мы вернемся к этому на третьем этапе нашего краткого обзора, что поворот, совершенный Кангилемом, — это одновременно и сохранение предшествующего и расхождение с ним. Неустранимую способность «живого» устанавливать нормы демонстрирует уже не объект познания, но его субъект, в своей практике и истории. Хотя «жизнь» по праву является предметом объективного знания и даже может основываться на объективных *аргюментах*, таких как, например, генетический код, познание этих *аргюментов* всегда будет принадлежать поляризованной активности живого в лице человека. Таким образом, можно сказать, «след» живого обнаруживается в конкретной истории биологии. Живое всегда сопротивляется тому, чтобы его рассматривали как объект. Данное замечание подводит нас к последнему аспекту, который мы бы хотели здесь подчеркнуть.

Речь пойдет теперь об историческом и политическом измерении этого учения и о трудностях, которые оно встречает на своем пути.

Медицина как клиническая наука появилась в условиях, определяющих вместе с ее историческими возможностями также область охватываемого ею опыта и структуру ее рациональности. Эти условия формируют ее конкретное *a priori*, которое возможно теперь выявить, вероятно, пото-

¹⁴ См. прим. 6 на с. 10. — *Прим. пер.*

¹⁵ См.: *Jacob F. La logique du vivant: une histoire de l'héritité*. Paris: Gallimard, 1970.

му, что зарождается новый опыт болезни, предлагающий тому, что ранее отвергалось, возможность исторического или критического решения¹⁶.

Данное высказывание Мишеля Фуко открывает совершенно новые горизонты. Биологическая или клиническая нормативность подчиняется, по-видимому, другому типу «норм», более раннему по времени как в принципе, так и на практике. Эта нормативность носит эпистемологический (дискурс, система высказываний), но также практический и политический характер, делая из самой жизни и полярности между жизнью и смертью свой объект и даже свой *результат*. Под пристальным взглядом клиники, при условии наличия самого этого взгляда и этого дискурса, открывается полярность живого и мертвого (в самом трупе), а не наоборот, как раньше, когда в полярности нормального и патологического открывалась возможность и необходимость клинического опыта. Приняв вызов «индивидуальной» жизни, учение о живом должно теперь приступить к решению вопроса о дискурсе и о норме, о знании и о власти. Мы знаем, как Кангилем ответил на этот вызов: поскольку логика живого все еще содержит ошибки, необходимо понять, каким образом она превращается в «идеологию». Таким образом, вопрос, остающийся открытым, — это вопрос о том, что первично в дискурсе о живом: живое или дискурс.

Впрочем, быть может, после оппозиции принуждения и творчества, нормального и патологического нам удастся обнаружить новую полярность, конститутивную для «живого» — живого, не имеющего ничего общего с неподвижной сущностью и продолжающего демонстрировать свое неустранимое различие.

Жизнь и различие: от критики к новой постановке вопроса?

Внутри философского момента «60-х годов» мы обнаруживаем, к своему удивлению, уже тройную полярность или тройное *напряжение*, тогда как вначале этот момент указывал лишь на две только что выделенные нами трудности, которые пытался разрешить Кангилем.

Первая трудность касается не просто логики «живого», но модели *языка* или смысла в целом. Если больше нет возможности говорить о «жизни» как о начале или даже как о «реальности», как бытию, то не только потому, что жизнь больше не изучают «в лабораториях», согласно известному выражению Жакоба. Дело в том, что в 60-е годы представляется невозможным уловить жизнь, как и любую реальность, предполагаемую непосредственной, не учитывая преломляющую функцию языка. Приведем два конкретных примера. Ролан Барт в «Мишле» не рассказывает ни о «жизни» своего героя, ни о его творчестве, которое, к слову, одержимо «живым»; он вычленяет и анализирует фрагмен-

¹⁶ Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998. С. 16.

ты, составляющие «структуру одного существования», а также — отношения между лингвистическими, литературными фигурами «живого». Существование нельзя схватить напрямую: оно тоже обретает «смысл» лишь в дифференциальных отношениях между знаками, определяющими «язык» в сосюрровской модели, которая подвергается широкому обобщению. Можно сказать то же самое и по поводу психоанализа Лакана, если взять другой пример. Радикализируя тезисы Политцера, он увеличивает дистанцию между психоанализом, который занимается «означающим» и его языком, и жизнью, в каком бы смысле она ни толковалась. Сама полярность между «нормальным и патологическим» не может восприниматься как таковая, но только косвенным образом, через язык, лишенный в свою очередь какой бы то ни было прагматической и биологической «функции».

Нам было необходимо обрисовать этот контекст, пускай даже очень бегло, не только для того, чтобы отметить его важность саму по себе, поскольку в нем устанавливается критическая позиция по отношению ко всякой непосредственной онтологии «жизни», но и для того чтобы показать, что в самом структурном анализе по ту сторону «различий» у таких авторов, как, например, Делёз, Деррида, Лиотар, на удивление похожим образом сохраняется фигура «жизни». Речь не идет ни о сущности, ни о биологической реальности и даже не об активности или силе, если под ней понимать первоначало, которое мы могли бы попытаться обосновать или схватить в нем самом. Но речь, скорее, идет о движении, которое продолжается как за пределами структуры, так и в ней самой, между знаками или внутри логики «смысла». Во всех трех книгах, вышедших в 1967 году, но особенно в «Письме и различии» и «Голосе и феномене» Деррида подчеркивает, что форма не может мыслиться без «силы», критика «присутствия» — без «следа» различающей активности, которая утверждается только в самом различии (или «различАнии», *différance*). Точно так же мы не найдем у Делёза (как об этом напоминает Паола Маррати) онтологии «жизни». Тем не менее, в точке схождения безличного потока различия и конституирования (или разрушения) индивидуальных сингулярностей, постоянно возвращается двойное значение жизни (это также подчеркивает Маррати). Все происходит так, как если бы (вспомним здесь книгу Лиотара «Дискурс, фигура») критика «жизни» как объекта, как присутствия или как сущности способствовала еще более яркому утверждению жизни как чистой активности, схватываемой лишь в ее следствиях или следах, в ее полярности по отношению к значению, символическому порядку, дискурсу, от которых ее невозможно отделить, но к которым ее также невозможно свести.

То же самое можно сказать о «власти», и здесь следовало бы полностью воспроизвести линию развития творчества Мишеля Фуко. Ибо «жизнь» выступает здесь не как источник, а как объект и как следствие норм, она пронизана глубокими разрывами, которые исследуются спер-

ва в «Словах и вещах», затем в «Воле к знанию». И наоборот, это означает, что само написание истории, ее критика, так же как и сопротивление власти, вписаны в «жизнь», которая, безусловно, глубоко изменила свой смысл и является абсолютно «иной» жизнью. Однако речь не идет, как можно подумать, о простом превращении жизни как источника норм в жизнь как объект власти. Напротив, *в самом этом втором отношении* вырисовывается глубокая *полярность*: между институциональными механизмами и тем критическим дистанцированием, которому они подвергаются, между историей, запечатлевающейся на теле, и написанием этой истории, изобретающей новые способы использования тела. Эта полярность позволяет, кроме того, понять глубинную связь, объединяющую теорию «биополитики» в 70-е годы и «заботу о себе» или «использование удовольствий», на которых обрывается незавершенная «История сексуальности» в начале 80-х годов. Вопрос никогда не стоял о том, чтобы заместить эссенциалистское или наивно «виталистское» видение жизни видением не менее наивным, которое бы сделало из жизни объект, не менее «голый», политической или научной практики. Если жизнь является «объектом» власти, она также является и объектом практики (как у Ницше), сопротивляющейся этой власти. Стало быть, онтология власти является всегда уже поляризованным отношением между властью и жизнью, которая здесь опять же, не имея возможности постичь самое себя автономным или независимым образом, сохраняет нечто редуцируемое.

У Фуко можно уже обнаружить и знак присутствия третьей полярности, продолжающей, как ни странно, существовать внутри философского «момента» 60-х годов, но в то же время наилучшим образом вводящей нас в наш настоящий момент.

При переходе от одного режима знания к другому («Рождение клиники») или от одного режима власти к другому («Воля к знанию») становится очевидным странное и настойчивое сохранение в самом ее историческом превращении полярности между жизнью и *смертью*. Здесь не место подробно анализировать этот вопрос в работах Мишеля Фуко, можно лишь отметить его важность и основные точки напряжения. Так, в то время как в «Рождении клиники» Фуко показывает, как «жизнь» мыслится под знаком смерти (анатомическая лаборатория: «откройте несколько трупов», «смертность», «мортализм»), в «Воле к знанию», напротив, то же превращение (анатомическая лаборатория, на смену которой приходит регулирование населения) дает повод для обратного анализа: объектом власти впервые становится жизнь. «Именно забота о жизни в гораздо большей степени, чем угроза убийства, дает власти доступ к самому телу»¹⁷, — пишет, к примеру, Фуко. Но что бы мы ни говорили об этих теоретических точках напряжения, все они указывают на упорное присутствие еще более важного онтологического

¹⁷ Foucault M. Histoire de la sexualité. T. 1. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976. P. 188.

напряжения — хотя мы и должны быть предельно осторожны и не поддаваться искушению вновь сделать из него «сущность», — напряжения между жизнью и смертью или между жизненным и смертным, пронизывающего наш опыт.

Именно на этой третьей форме напряжения мы и должны остановиться, завершая наш краткий исторический экскурс. Мысль Деррида и мысль Рикёра встречаются самым неожиданным образом возле одной и той же идеи жизни как «первичного траура» или как траура «преждевременного» (*anticipé*), в каком-то смысле одержимого смертью. Для Деррида речь идет не только о том, чтобы мыслить «жизнь» как движение различия, несводимое к присутствию. Эта жизнь не только сама по себе «конечна» (*finie*), но конституируется в таком движении, которое является также движением потери, отсутствием, т. е. — не противоположностью жизни, а ее принципом. Жизнь есть по сути своей (а не «после», например, того или иного события) «выживание». Поэтому оппозиция между жизнью и смертью теряет значение объективного факта, но обретает ценность принципа, вопреки философии жизни, забывающей о смерти, и философии смерти, забывающей о жизни (Хайдеггер). В работе «Живой до самой смерти»¹⁸, опубликованной посмертно, Рикер неожиданно приходит к той же проблеме, показывая, как внутри сокровенного отношения между жизнью и смертью раскрываются глубины воображаемого и истории, как если бы осознание себя живым и представление о массовых убийствах стали двумя крайними полюсами опыта, между которыми размещаются все остальные формы опыта. Полярность жизненного и смертного, «выживания» и «худшего, чем смерть» может иметь степени, которые делают из нее в ее напряжении и различии не только первичное, но и окончательное различие.

Таким образом, если бы мы двинулись дальше, то встретили бы на своем пути насущные проблемы нашего «настоящего», где эта полярность оказывает влияние как на индивидуальные жизни, так и на коллективную историю, а также — в истоке их обеих — на *отношения* между формами жизни. Эти проблемы заслуживают отдельного обсуждения. Мы же попытались лишь подчеркнуть, что «живое» не предстает как очевидность или прямое требование, но вбирает в себя те напряжения, которые были отмечены нами в наших исторических экскурсах. Поэтому, нет нужды «возвращаться» к каждому из выделенных нами «моментов», чтобы понять, почему исследование этих моментов и изучение момента настоящего, не смешиваясь между собой, могут дополнять друг друга и объединяться. Проблема живого располагается в точке схождения новых вопросов, но и требует одновременного возвращения к текстам, к проблемам и моментам, раскрывая в них то, что составляет их непреходящую новизну.

Перевод Ю. Подороги

¹⁸ Ricœur P. *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil, 2007.