



Флоранс Бюрга (Франция)

### ДРУГОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ\*

#### *Быть животным*



ФЛОРАНС БЮРГА (*Florence Burgat*) — французский философ, ведущий сотрудник Национального института агрономических исследований (INRA), сотрудник Парижских архивов Гуссерля (CNRS-ENS). Автор трёх первопроходческих работ, посвящённых проблеме животных: «Животное мой ближний» (*Odile Jacob*, 1997), отмеченной премией Биге Французской академии наук; «Свобода и тревога в жизни животных» (*Kité*, 2006), где автор возвращает опыт животных и их субъективность в свои права; и «Другое существование» (*Albin Michel*, 2012), где автор рассматривает существование животного, противопоставляя его биологической жизни, лишённой личностного измерения. Стремясь вернуть животным плоть, мир, биографию, отношения, то есть всё то, чего господствующая философия их лишила, Флоранс Бюрга пытается дать этике наших отношений с животными онтологическое основание.

### ВВЕДЕНИЕ

При каких условиях жизнь может именоваться существованием? Жить, «просто жить» — разве этого для существования мало? Не заблуждались ли так называемые экзистенциалисты, «философы существования», отделяя существование, по определению исполненное тревоги, от жизни, которой они поспешили приписать блаженство? Являются ли животные одушевлёнными существами в таком же смысле, в каком являются ими растения?

---

\* © *Florence Burgat*. Une autre existence. Éditions Albin Michel, Paris, 2012. Ниже публикуется перевод Введения и части Первой главы исследования.

Стоит ли выстраивать в природе, как если бы она была однородной средой, некую иерархию? Неужто лишь человек живёт *своей* жизнью? Неужто он один действительно *переживает* жизнь и способен воспринимать вещи по-разному, в зависимости от своего эмоционального настроения? Неужто он один рождается и умирает, испытывает тревогу и радость? Действительно ли животные обречены на постоянную адаптацию, вслепую, к своему окружению и не видят в нём ничего, кроме среды обитания? Не существует ли и для них некоего устойчивого набора объектов, наделённых значением, — объектов, без которых никакое последовательное поведение было бы неосуществимо? Не вступают ли и они, как и мы, в отношения с другими существами? Разве не мыслима для них подлинная встреча, то есть отношение к другому как незаменимой индивидуальности? Какие живые существа могут, по-нашему, обладать так называемым миром? Из сказанного уже ясно, что интересует нас, главным образом, как животные «живут», а не как они «познают» (последнее относится, скорее, к области психологии или когнитивной этологии).

Феноменологический подход позволил нам, в наших предшествующих исследованиях<sup>1</sup>, избежать тупиков, куда заводят нас классические концепции, исключающие животных из человеческой сферы («животное» предстаёт в них как изнанка человеческого), с одной стороны, и из природной сферы (животные и растения в равной степени повинуются законам природы), с другой. Этот подход позволил нам также отказаться от механических и адаптационных моделей поведения (как и любой другой разновидности редукционизма) и вернуть жизни животного её внутреннее измерение. Жизнь в таком случае может быть понята исходя из её собственной, свойственной ей динамики, которая ни к физическим законам, ни к антропологическим, то есть когнитивным, критериям не сводима. Но что именно мы под этой динамикой понимаем? В каком смысле жизнь имеет направленность? Чтобы выяснить и уточнить смысл того, что мы понимаем под «животным существованием», чтобы понять, какой смысл вкладываем мы в слова «быть животным», нужно обратиться к жизни в её конкретных, индивидуальных формах — организма, индивида, тела, субъекта сознания.

Гегель с небывалой пронизательностью разглядел следы перехода «простой жизни» в существование там, где спонтанное движение обуславливает собой новый эмоциональный настрой: «Контекст внешнего стечения обстоятельств животному почти целиком чужд; непрерывно навязывая себя, он внушает животному чувство постоянной опасности: чувство *неуверенности, тревоги, несчастья*»<sup>2</sup>. Именно в русле этого положения,

<sup>1</sup> *Florence Burgat*. Liberté et inquiétude de la vie animale. Paris, Kime, 2006.

<sup>2</sup> *Friedrich Hegel*. Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature [1818, 1827, 1830]. Paris, Vrin, 2004. P. 324. В переводе с немецкого Б. Г. Столпнера

ознаменовавшего собой, на наш взгляд, переломный момент во взглядах западной философии на жизнь животного, мы и попытаемся в дальнейшем развивать нашу мысль. Стоит нам постичь жизнь в её беспокойном движении, как существование уже не будет казаться нам исключительно человеческим свойством. Противостояние враждебному миру порождает у животного ощущение *себя* как такового: на смену растительной витальности приходит чувство неуверенности. Жизнь приобретает внутренний характер и утрачивает спокойствие. Наиболее чёткая граница внутри жизненного мира пролегает не между животным и человеком, а между растением и животным. Говоря о свободе и беспокойстве в жизни животного, мы решительно порываем с традиционным представлением о животном как о «всего лишь живом существе». Выделяя внутреннее и вне-природное измерение этой жизни, мы начинаем рассматривать её как своего рода существование, — существование, которое ещё предстоит понять, не пользуясь при этом теми антропологическими критериями, которые претендуют на её полный охват.

То, как концепции жизни и существования пытаются применить друг к другу собственные критерии, станет для нас отправным пунктом, так как в их противопоставлении, порой скандально карикатурном, сказывается некритическое различие между якобы «чисто животной» жизнью, с одной стороны, и человеческим существованием, с другой. Очень важно поэтому, рассмотрев те предвзятые представления, что мы успели себе усвоить, показать, в каком отношении и в какой степени они препятствуют постановке определённых вопросов, лишая их заведомо всякого смысла — таких, например, как вопрос о животном существовании. Необходимо демонтировать построения метафизического гуманизма, чтобы вернуть мысли ту свободу, в которой она нуждается, чтобы обратиться к вопросам, которые были задушены этим гуманизмом в зародыше. Каким образом можно, к примеру, претендовать на создание феноменологии жизни как таковой, «забывая» при этом о существовании иных, помимо человека, живых существ? Жизнь нельзя понять до конца, измеряя её исключительно человеческой мерой. Философия жизни Мишеля Анри является в этом отношении показательной, поскольку структуры, свойственные человеческой жизни, он применяет ко всей жизни в целом. Возможно ли выработать философию жизни, исходя из подобных принципов? Проект такого рода легко может потерпеть

---

и И. Б. Румера данный пассаж звучит следующим образом: «Внешнее случайное окружение содержит в себе почти одно только чуждое; оно действует как постоянное насилие и угроза опасности на чувство животного — *неуверенное, робкое, несчастное*» // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 542.

крушение, столкнувшись с позицией, которую формулирует Рено Барбара: любая философия жизни, которая опирается исключительно на опыт человеческой жизни, рискует наделить жизнь чертами, которые применимы лишь к людям<sup>3</sup>. Вместо того, чтобы настаивать на разрыве между чисто животной жизнью и человеческим существованием, «феноменология жизни, которая исходит из первоначального единства жизни, признаёт *ipso facto* принципиальную принадлежность человечества к этой жизни и принципиальную преемственность человеческой жизни по отношению к другим её формам, а не разрыв с ними <...>», — пишет Рено Барбара. «Можно предположить — продолжает он, — что в силу своего слишком ограниченного и поверхностного представления о жизни метафизическая традиция стремится помыслить сущность человека как нечто такое, что в рамки жизни как таковой не укладывается. <...> Альтернатива между растворением человечества в жизни и его трансцендентности по отношению к ней является ложной: всецелая принадлежность человечества к жизни не упраздняет его особенностей, если наше понимание жизни достаточно глубоко»<sup>4</sup>. Этот уровень понимания должен учитывать и включать все различные способы, которыми жизнь дифференцирует себя (способы быть живым и соотноситься с иным) *внутри* себя самой; этим способам соответствуют уровни человеческого, животного и растительного. Речь идёт не о том, чтобы вернуться к иерархии, построенной путём последовательного вычитания, а о таком понимании различия между уровнями, которое позволило бы осознать жизнь как целое (монизм жизни), не упустив при этом из внимания её разновидностей. С другой стороны, пытаясь исследовать жизнь, опираясь на структуры человеческого сознания, не рискуем ли мы вновь оказаться в одном из характерных для любой философии сознания тупиков? Главный из них состоит в неспособности воссоединиться с тем чувствующим и находящимся в движении телом, с которым жизнь составляет единое целое. Если первоначальное единство живого и переживаемого, в котором и заключается жизнь, понимается как такое воздействие на себя (*autoaffection*), которое в имманентности не замыкается, то похоже, что выработанное феноменологией понятие существования такую переходность хорошо описывает<sup>5</sup>. В заключение Рено Барбара характеризует жизнь как Желание, которое выходит за рамки феноменализации сознания. Животные поддерживают с пространством открытые отношения —

<sup>3</sup> Renaud Barbaras. Introduction à une phénoménologie de la vie. Paris, Vrin, 2008. P. 188.

<sup>4</sup> Ibid. P. 129, 130.

<sup>5</sup> Ibid. P. 38.

«рождение животного и есть рождение пространства»<sup>6</sup>, — так что дистанция, которая отделяет их от вещей, и есть то несовпадение, которое даёт начало желанию.

Нас занимает, в первую очередь, жизнь животного. Какова роль животного в устроении мира? Как описать сознание животного? Формы животной жизни многообразны: можно ли вообще говорить об общем для них сознании? Можно ли рассматривать животное как субъект? Стоит ли вообще этого понятия здесь держаться — не лучше ли, наоборот, ориентироваться на иные, не окрашенные антропоморфизмом формулировки и говорить, скажем, о субъективности без субъекта? Понятия тела как такового, плоти, органической субъективности или телесного существования подчёркивают ту сторону жизни, где она предстаёт как жизнь во плоти. Не следует ли признать, что субъективность, будучи коэкстенсивна с животной жизнью, включает в себя теньевые зоны, зоны неразрешимости? Но присмотримся повнимательнее: *не входит ли эта неразрешимость в само определение субъективности* — субъективности, которую мы не отождествляем здесь с самосознанием как отсроченным возвращением к самому себе, а понимаем шире, как сознательное переживание в первом лице? Поиски положительных критериев, позволяющих чётко и определённо выяснить и проследить границы между субъективной жизнью, с одной стороны, и жизнью, лишённой какой бы то ни было субъективности, с другой, — занятие совершенно никчёмное. Заниматься этим — значит идти по ложному следу. Одной из главных задач этой книги является показать, каким образом можно выработать концепцию субъективности, неразрывно связанную с теорией организма. Ни тело ни дух не служат нам отправным пунктом: мы пытаемся понять организм как неделимое целое и посмотреть, каким образом это изменит картину жизни. С этой точки зрения поведение предстаёт не иллюстрацией, а актуализацией того целого, в котором тело и дух суть одно. Понятия воплощённой субъективности или одушевлённого тела выходят за рамки чистого сознания и трансцендентального Я, включая в себя формы их проявления. «Основой имеющих место в опыте синтезов — пишет Паточка — является воплощённая субъективность. Мы изначально укоренены в мире не мысленными операциями, а в качестве тела — субъективного тела, которое никакая рефлексия не исчерпывает»<sup>7</sup>. Опытное переживание самого себя является одновременно и опытным переживанием мира.

Изучение структуры живого существа — *Leib*, субъекта сознания, организма, индивида — и способа его поведения является для нас главной

<sup>6</sup> Ibid. P. 203.

<sup>7</sup> Jan Patocka. Papiers phénoménologiques. Grenoble, Éditions Jerome Millon, 1995. P. 17.

задачей. Исследования Курта Гольдштайна об организме как о едином психосоматическом целом, Жильбера Симондона об обретении живым организмом индивидуальных черт, Мерло-Понти о структуре поведения, а также работы Кангилема находятся, естественно, в центре нашего обсуждения. Курт Гольдштайн шаг за шагом вырабатывает концепцию организма, в которой психика и телесность между собой нераздельны: психика не содержится в живом организме как если бы она была его частью. Живое, психическое и телесное не являются для Гольдштайна тремя отдельными и лишь случайно друг с другом связанными моментами бытия: они реальны и существуют только по отношению к организму как целому. Этот подход подрывает основы мышления, которое «натурализует» жизнь животного, объясняя её более или менее сложными природными закономерностями и противопоставляя духовному началу. Причём исходит Гольдштайн из понятия организма — понятия, философски не слишком содержательного и меньше всего, казалось бы, способного дать нам для преодоления дуализма в любых его формах. Индивид — не индивид в логическом смысле, то есть неделимое целое, а индивид как организм — изначально вплетён в узел жизненных связей, включён в целое, по отношению к которому он является одновременно неразрывной частью и независимым элементом. Впрочем, по мнению Жильбера Симондона, для описания особенностей живого существа понятия организма недостаточно. Он видит в организме элементарную стадию индивидуации, которая понятия о жизни ещё не даёт, — стадию, для которой характерен особый тип отношений индивида с собой и с тем, что не есть он сам. Организм, считает он, представляет собой тип организации, который, хотя и является для жизни необходимым условием, не выходит ещё на уровень тех отношений с окружающим миром, которые для жизни так характерны. Уровни витального, психического и трансиндивидуального представляют собой пути, которыми живые существа обретают свою индивидуальность. Понятие поведения, преодолевающее дуализм души и тела, — вот то ключевое понятие, чьё определение и смысл мы попытались уточнить в совместной работе. При этом мы предпочли не возвращаться к критике редукционизма в этой области<sup>8</sup>: нас интересовала сама структура поведения — точнее, поведение как форма и как структура, в том смысле, в котором понимает их Теория Формы. Каким образом присущая спонтанному поведению неопределённость находит своё место в сердцевине структуры? Каким образом возникает в ней дающий определённую свободу зазор? Какой вид автономии она допускает? Напомним, что главные черты структуры в широком её понимании

<sup>8</sup> См.: *Florence Burgat*. *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*. Paris, MSH/Quae, 2010.

следующие: целое не равно сумме частей; эти последние реальны лишь внутри целого, в которое они включены; определяют структуру не столько входящие в неё части, сколько порядок их зависимости друг от друга.

Определение поведения было предметом оживлённой и глубокой дискуссии, которая, вообще говоря, ещё не закончена: от признания этого понятия бихевиоризмом вплоть до решающей его критики и переработки в «Структуре поведения» Мерло-Понти и исследованиях, которые осуществлялись впоследствии в её русле. Поведенческая активность существует до появления в классическом смысле слова: ведь о поведении можно говорить с момента, когда стимулы начинают восприниматься организмом как сигналы. Это значит, что любое поведение подразумевает наличие проективного измерения, — движения, которым организм заявляет о скрытых у него внутри возможностях. Оставляя на полноте мира свои отпечатки и проделывая в позитивности физической материи дыры, поведение как раз и вводит в мир значение. То, что Жорж Тине именует «органической субъективностью»<sup>9</sup>, открывает в сердцевине органического новый онтологический потенциал. Считается, что живое как таковое лишено элемента свободы, свойственного поведению в феноменологическом смысле этого слова: в отличие от бихевиористской концепции, сводящей поведение к ряду вычлняемых последовательных реакций на стимулы, то есть любые простые или сложные ситуации, в которые организм попадает, и рассматривающий любое поведение как разновидность рефлекторного, феноменология видит в поведении свободный поток, вступающий с окружающей средой в диалектические отношения. На деле, однако, поведение животных свидетельствует о причастности их к жизни сознания. Будучи свободным, оно отмечено, вместе с тем, определённым стилем. День за днём оно вычерчивает траекторию индивидуально-неповторимой истории. Неудивительно поэтому, что в ходе дискуссий о поведении вырисовывается та граница между жизнью и существованием, которую имеет в виду Мерло-Понти, говоря, что «животное — это *другое существование*»<sup>10</sup>. Как это высказывание следует понимать? Именно на этот вопрос и пытаемся мы в настоящей книге ответить.

Разработав в предыдущем исследовании понятие «животных миров» в том необычном смысле, который дал ему в своё время Якоб фон Юксюль, мы займемся здесь гуссерлианским вопросом о «жизненном мире» (*Lebenswelt*) и включённых в него субъектах сознания. Можно сказать, что

<sup>9</sup> *Georges Thines*. Phénoménologie et science du comportement [1977]. Пер. с англ. Bruxelles, Pierre Mardaga éditeur, 1980. P. 63.

<sup>10</sup> *Maurice Merleau-Ponty*. La structure du comportement [1942]. Paris, PUF, 1977. P. 137.

для Юкскюля жизнь тоже носит трансцендентальный характер: понятие значения играет здесь ту же роль, которую выполняет у Гуссерля понятие конституции. Речь не идёт, однако, о простой смене терминологии, так как подход и инструментарий в обоих случаях разный: мы знаем, насколько обязан Юкскюль своим «скрытым планом природы» трансцендентальному схематизму Канта. Для Юкскюля существует прежде всего действующий и воспринимающий индивидуальный субъект, для которого открываются, соответственно, мир восприятия и мир действия. Животные являются в этом смысле субъектами. Для них существуют «заметные» объекты, то есть объекты, проявляющие активность: объекты эти провоцируют действие и приобретают для животного особую значимость<sup>11</sup>. Феноменологическое осмысление этого положения приводит к мысли о том, что являющийся таким образом мир не выступает ни составной частью субъекта, ни в себе заключённой данностью: лишь сама жизнь животного, поскольку она трансцендентальна, даёт к нему ключ. Как ясно пишет Ян Паточка: «Проблема появления мира разрешается идеей жизни „трансцендентального“ сознания, которое „конституирует“ совокупность объектов мира как интенциональных полюсов идентичности, на которые нацелен поток сознания. Мир не является миром „в себе“, но не сводится он и к реальности сознания: он „конституируется“ в сознании, по сути своей ему не принадлежа»<sup>12</sup>. Способность узнавать вещи и давать познанному имена мира ещё не делает. Всё это лишь производные моменты поведения как такового, которое уже предполагает как появление, так и то, что появляется. Казалось бы, стоит нам

<sup>11</sup> Именно это Якоб Юкскюль называет функциональным кругом, который связывает субъекта с теми объектами, что принадлежат его миру. В качестве примера он предлагает взглянуть на человеческое жилище глазами человека, собаки и мухи: значение каждого из расположенных в нём предметов будет для каждого из этих существ иным. Стол, скажем, ассоциируется для каждого из них с различной деятельностью: человек на нём пишет, собака под ним спит, муха на него садится. Однако, поскольку собака живёт в двух мирах сразу, своём и своего хозяина, способ, которым хозяин пользуется столом и другими предметами, ей знаком. Не существует предмета *как такового*, у предмета нет единственного, заранее заданного значения, значение он приобретает для того вида существ, который им пользуется. Уточняя, нужно сказать, что в определённых условиях (например, в игре) или для пород, обитающих одновременно в двух различных мирах (для домашних животных), существуют предметы двусмысленные, наделённые двумя значениями одновременно, что позволяет, вместе с Марком Риширом, говорить о наличии у животных определённой феноменологической свободы (см. ниже). То, каким значением субъект предмет наделяет, обусловлено не только его биологией, но и его образом жизни. Так, Юкскюль обращает внимание на «магические места», которые собака предпочитает другим, хотя никаких объективных причин этому найти нельзя. См.: *Jacob von Uexcüll. Mondes animaux et monde humaine. Paris, Éditions Denoël, 2004.*

<sup>12</sup> *Jan Patocka. Papiers phénoménologiques. Op. cit. P. 139–140.*



определить, что такое «живущий субъект», как трансцендентальный характер жизни окажется выяснен, вопрос о мире окончательно разрешён, а свойства жизни и существования заново распределены. Однако выдвинутое некоторыми авторами понятие нетрансцендентальной субъективности, распространяющееся на всю совокупность живых существ, в том числе на такие простейшие их формы и виды деятельности, как бактерия и метаболизм, заставит нас проанализировать проблему более тщательно и выяснить, насколько законно в таких условиях распространить характеристику существования на «жизнь вообще», и перейти таким образом к понятию «существования вообще». Одновременно мы займёмся вопросом о том, что представляет собой «биологический субъект», и при каких условиях можно по праву говорить об экзистенциальных перспективах жизни.

Исследуя психическую жизнь животных, Гуссерль рассматривает в первую очередь, как себя ведёт организм<sup>13</sup>. Жизнь сознания начинается не с возвращения к себе, которое себя как таковое осознаёт, а с интенциональности. Чистое эго не следует путать с эго психическим: «матричную инстанцию конституции» гуссерлианская феноменология усматривает не в мыслящем субъекте, а во плоти, *Leib* – плоти, где обитает психическое эго, и которая к физическому телу, *Koerper*, не сводится: *Мир начинается с плоти*<sup>14</sup>. Именно здесь, в этом открытом пространстве, конституируется впервые мир и его объекты. Мы покажем в дальнейшем, каким образом построения Гуссерля, касающиеся трансцендентальной жизни животных («Животные являются такими же субъектами сознания, как и мы», — пишет он), вписываются в размышления об их поведении, которое, как отмечает Гуссерль в *Пятом Картезианском размышлении*, «аппрезентирует [то есть представляет одновременно прямо и косвенно] психическое в качестве его индекса». На мой взгляд, однако, животные принадлежат, говоря в гуссерлианских терминах, к регистру чужих субъективностей, предстающих как аномальные: моё сознание реконструирует их средствами аналогии и эмпатии.

Итак, быть животным: что это означает? Можно понимать это выражение как онтологически, — как способ бытия в мире, так и исторически, подразумевая определённые материальные условия существования. Точнее говоря, речь идёт о двух друг с другом переплетающихся измерениях, одно из которых ложится на другое тяжёлым грузом. Мы попытаемся выяснить, как эти два измерения между собою связаны и каким образом

<sup>13</sup> Именно этим термином пользуется Левинас для перевода немецкого *Leib* в «Картезианских размышлениях» Гуссерля.

<sup>14</sup> *Éliane Escoubas*. Предисловие к книге: *Husserl. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Paris, PUF, 1982. P. 14.

онтологическое измерение ограничивается исторически в своих проявлениях. Размышляя над онтологическим измерением, то есть бытием животных, их жизнью как таковой, нельзя не учитывать те всё более тесные рамки, в которые его насильственно заключают, нельзя не иметь в виду, что жизнь многих из них предстаёт ныне изуродованной, искалеченной. Наша эпоха является тем поворотным моментом, когда заключение животных в неволю стало явлением настолько узаконенным и всеобщим, что неволя эта стала обычным их состоянием. Мы приобрели над животными такую власть, что взгляд животных встречает нас, как это ни парадоксально, именно там, где мы их держим в плену. «Заключение» животных (именно этот термин используется в текстах, регламентирующих их содержание), содержащихся по тем или иным причинам в неволе, осуществляется систематически и подвергается ему невероятное их число: для миллиардов птиц и млекопитающих оно успело стать нормой жизни. Индустриализация изменила материальные условия существования очень многих из них настолько радикально, что можно говорить о совершенно новой среде. Воспользовавшись понятиями биографии и существования, то есть опыта, пережитого в первом лице, мы попытаемся заново осмыслить то, как сплетаются между собой материальные и экзистенциальные условия жизни. Нам хотелось бы, в частности, обоснованно выделить особое поле изучения форм существования и присутствия животных<sup>15</sup>, которое не сводилось бы к более классическим, хотя маргинальным по направлению и ограниченным в основном человекообразными обезьянами, исследованиям этологии территории. Поражает, насколько мало внимания (если речь не идёт, конечно, о биологии адаптации) уделяется животным, предназначенным человеку в пищу: о страхе, тревоге, тоске, одиночестве промышленно разводимых животных никто не задумывается.

По мнению Матью Каларко, у современной философии есть, по крайней мере, четыре причины обратиться к теме животных. Во-первых, это критика метафизического антропоцентризма, стоящего у философского мышления поперёк дороги. Во-вторых, необходимость заново осмыслить то, чем животное от нас отличается, уйдя от эссенциалистских и редукционистских представлений о нём: пора понять, наконец, что животное не вмещается в категории, куда мы его насильственно вписываем. В-третьих, пересмотр связей между проблемой животного мира и проблемами окружающей среды. И в-четвёртых, положением самих животных. Проблема

<sup>15</sup> На эту тему см. первопроеходческую работу: *Marion Vicart. Des chiens auprès des hommes ou Comment penser la présence des animaux en sciences sociales.* Диссертация по социологии, руководитель Альбер Пьетт, защищена в Высшей школе социальных наук в Париже в 2010 году.

животных необычайно насущна ещё и потому, что промышленное разведение и забой навязывает им условия жизни и смерти, которые мы едва ли в состоянии себе представить. Поистине неслыханные, они требуют особого анализа, призванного стать необходимым этапом изменений, которые в настоящем и будущем неизбежны. Маттью Каларко вторит здесь тому, что говорит о «промышленном, научном, техническом насилии» над животными Жак Деррида: «Отношения между людьми и животными *должны будут* измениться. *Должны* в обоих смыслах этого слова: „онтологической“ необходимости и „этического“ долга»<sup>16</sup>. Неприятию этого насилия суждено, полагает Деррида, вызывать в обществе смутное недовольство и возмущение...

Мало, однако, обнаружить между всеми этими логиками господства скрытое родство. «Мы должны обратить отдельное внимание на те особые способы, которыми, пусть безуспешно, пытаются противостоять подчинению и господству сами животные», — пишет Каларко, приводя в качестве «примеров сопротивления животных» слона, вырвавшегося на свободу из цирка; свинью или корову, убегающих с бойни и бродящих по улицам, пока их не поймает полиция; китов, защищающих друг друга от гарпунов; шимпанзе, набрасывающихся на людей, что продельвают над ними эксперименты; диких животных, сопротивляющихся поимке<sup>17</sup>. Важно не то чтобы удивляться подобным случаям, а просто увидеть их непредвзято, понять их смысл, включить их в анализ. Существует классический тезис, гласящий, что лишь те, кто борются за свои права, их заслуживают. Он подразумевает, по меньшей мере, не только, что такая борьба возможна, но что противники видят её смысл, что она принимает форму, которую они в один прекрасный момент готовы понять и признать в дальнейшем законной. Мы процитируем на этот счёт очень серьёзные, на наш взгляд, соображения, которые высказывает в «Господстве живых» Франсуа Дагоне. Признаваясь, что его «несколько задевает», когда различные формы эксплуатации людей (например, использование детского труда на шахтах или прядильных фабриках) сравнивают с промышленным выращиванием животных, он продолжает: «больше того, разве бывает право, не завоёванное в сражениях и борьбе, право, которым его обладатель не мог бы гордиться?»<sup>18</sup>. Невольно приходит мысль, что людям, которые не способны по тем или иным причинам вести борьбу — не за других, заметьте, а за самих себя — автор готов в любых

<sup>16</sup> Jacques Derrida. De quoi demain... Dialogue avec Elisabeth Roudinesco. Paris, Fayard/Galilée, 2001. P. 108.

<sup>17</sup> Matthew Calarco. Zoographie. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida. New York, Columbia University Press, 2008. P. 76.

<sup>18</sup> François Dagognet. La maîtrise du vivant. Paris, Hachette, 1988. P. 137.

правах отказать. Совершенно ясно, что если Дагоне занял столь спорную позицию, то именно потому, что он не желал признать права за животными. Спротивление, которое животные оказывают поимке, — это не что иное, как борьба за признание своего фундаментального права: права жить своей жизнью. Животное, сопротивляющееся поимке, заявляет тем самым о своём желании жить, не быть в неволе, на привязи, не быть убитым, раненым или искалеченным. Всякое существо, которое борется за жизнь доступными ему средствами, выражает де факто волю к признанию за ним права на жизнь. Чтобы существовать и даже быть, в определённой мере, юридически признанной, эта спонтанная воля к жизни ни в каком теоретическом обосновании не нуждается<sup>19</sup>. Это сопротивление показывает также, что поведение животных не укладывается в заданные для него нами концептуальные рамки. Феноменологический взгляд на сопротивление животных не имеет, разумеется, ничего общего с проблемами, которые ставят перед собой когнитивная этология и лабораторная психология с их поверхностным и авторитарным подходом.

Философия, размышляющая над уделом животных (а не «животным началом»), о котором рассуждает метафизика, ориентированная на человека), станет для нас предметом пристального внимания. Заключение животных в питомниках, лабораториях, зоопарках и цирках, изымающее их из естественных для них связей и закрывающее перед ними любые непредвиденные возможности, влияет на них так сильно, что философская рефлексия, пытающаяся понять, что животные представляют собой в себе и для себя, не может закрывать на это глаза. Мы не можем уже как ни в чём не бывало высокомерно отказывать животным в любых когнитивных компетенциях, игнорируя тот факт, что теперь они более, чем когда-либо, сведены нами к роли товара. Может ли философская рефлексия о «животном мире» не видеть, что в истории животных наступил ныне переломный момент, что война, которую мы ведём с ними, стала, как пишет Жак Деррида, «войной на смерть, — войной, в результате которой мы окажемся в мире, где животных, достойных этого имени, уже не будет, а те, что выживут, будут поставлены человеком себе на службу в качестве рабочей скотины, корма или материала для лабораторных экспериментов»<sup>20</sup>?

<sup>19</sup> Организации защиты животных могут выступать в суде в качестве гражданских лиц, представляющих интересы стороны, не способной защищать их самостоятельно. Невозможность заявлять в суде о своих правах не служит препятствием к их признанию и осуществлению. Подобная ситуация предусмотрена существующим законодательством.

<sup>20</sup> *Jacques Derrida. L'animal que donc je suis. Paris, Galilée, 2006. P. 142.*

## I

## ЖИВОТНОЕ, «ПРОСТО ЖИВОЕ»

«Просто живое» и существующее:  
противопоставление, ставшее общим местом

Противопоставление жизни существованию стало в философии общим местом во многом благодаря экзистенциализму: жить, просто жить, ещё не значит — и даже совсем не значит — существовать. Учебники философии для старших классов, вводные курсы по философии и философские словари единогласно этому вторят. Тому, кто попытается снять с жизни клеймо неполноценности, которое ставит на неё сравнение с существованием, придётся от этого противопоставления отталкиваться и его преодолевать. Категория «просто живого», того, о чём сказать нечего, служит обычно для того, чтобы приподнять существование над якобы приземлённой и тривиальной жизнью. Именно в перспективе этого противопоставления мы и собираемся их теперь рассматривать. Читатель не найдёт здесь ни рассуждений, будь то исторического, эпистемологического или философского плана, о том, что представляет собой жизнь или живая материя сама по себе, ни определения существования как такового. Вопрос, который нас сейчас занимает, следующий: уместно ли вообще разграничивать между собой животную и растительную формы жизни, рассматриваемые как однородное целое, с одной стороны, и человеческое существование, с другой?

В своей «Истории понятия жизни» Андре Пишо задаётся вопросом о философской недооценке жизни. Недооценка эта, как он полагает, связана с тем, что жизнь не обладает ни объективной консистенцией, присущей материи, ни «благородством» мысли; более того, что ещё хуже, человек разделяет жизнь не только с животными, но и с растениями, так что «в биологии его есть нечто двусмысленно-непристойное»<sup>21</sup>. Короче говоря, человек не довольствуется характеристикой «живого», и приходится, как это ни паразитительно, констатировать, что в своих усилиях возвести человека в ранг существующего философия готова порою сделать его бесплотным<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *André Pichot*. Histoire de la notion de vie. Paris, Gallimard, 1993. P. 5.

<sup>22</sup> Дидье Франк, говоря о Хайдеггере, в этой связи пишет следующее: «Экстатическое определение сущности человека предполагает полное исключение его жизненной, животной природы; никогда ещё в истории метафизики бытие человека не развоплощалось столь радикально» («L'Être et le vivant». Philosophie. № 16, automne 1987. P. 92).

В лучшем случае, философия существования просто замалчивает тот факт, что существующий представляет собой живое существо. Об этом прекрасно говорит Рено Барбара: «Сведение жизни к слепой активности, которой сознание ничем не обязано, и соответствующее описание сознания, духа и разума как явлений, избыточных по отношению к жизни как таковой, обнаруживают и обосновывают представление о радикальной антропологической границе, — представление, согласно которому человечество начинается там, где жизнь теряет своё влияние. Бесполезно останавливаться на тех многообразных формах, в которых предстаёт нам так называемый гуманизм, то есть философия, согласно которой человечность человека не соотносится ни с каким измерением, кроме своего собственного, так что отличие её от других форм жизни состоит в том, что она отличается от самой жизни как таковой, что она вообще принадлежит иному порядку»<sup>23</sup>.

В такой перспективе существование сопряжено с жизнью, которая рассматривается и переживается изнутри, из некоей внутренней области, которой сама она лишена. Это жизнь, утратившая свою невинность: существование — это не просто жизнь с её беззаботным течением. Далёкое от спокойствия лишённый субъекта жизни, существование возникает, измученное, тревожное, буквально из ничего — бессмысленное и лишнее в мире, где нет ничего трансцендентного, в котором присущая ему растерянность могла бы найти опору. Остаётся свобода, призванная обратить эту пустоту в возможность каждый миг изобретать себя заново, оправдывать и наделять смыслом своё присутствие в мире, беря на себя те или иные обязанности и задачи. Для так называемых «экзистенциальных» философов пропасть, отделяющая человеческое бытие от животного, связана не столько с познавательными возможностями человека, сколько с этим провалом, разрывом, переживанием случайности, которое задаёт существованию его тон. Иными словами, животному, *как и растению*, незнакомо измерение тревожного и несчастного расщеплённого сознания. Анри Мальдине, изучающий эти проблемы с точки зрения *dasein*-анализа, цитирует нейропсихиатра Адгемара Гельба (1969): «Мы должны спокойно признать, что болезнь человека несёт в себе смысл угрозы его существованию. Мы имеем дело с больными людьми, а не животными». «Чувства того, кто существует, — это не чувства просто живого существа», — комментирует эти слова сам Мальдине. «Человек, в отличие от животного, выкрикивает мир. Чувства человека — это чувства того, кто существует. <...> его крик — это не крик того, кто просто живёт»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Renaud Barbaras. Introduction à une phénoménologie de la vie. Op. cit. P. 128–129.

<sup>24</sup> Henri Maldiney. Penser l'homme et la folie. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991, соответственно р. 99 и 295 (для Гельба, процитированного дважды) и р. 123, 203.

Можно бесконечно цитировать подобные высказывания, где «животное начало», охарактеризованное скудно и некомпетентно, служит единственной целью: оттенить ценность собственно человеческого. Различие между «человеческим» и «животным» приобретает таким образом идеологическую окраску: зная заранее, что ему требуется доказать, автор привлекает для этого любые источники, независимо от того, насколько они заслуживают доверия и относятся к делу. Почему «животное» так часто предстаёт в философии своего рода изнанкой человеческого? Почему животные так мало занимают философов, и почему последние судят о них так плохо?

Жизнь в такой перспективе открывает в развитии материи этап функционирования организмов, когда внутренние процессы выходят наружу, тогда как существование стоит в центре жизненного опыта человека, и его одного. Занимаясь исключительно объективными закономерностями живого, мы заранее отказываем ему в любом возможном экзистенциальном измерении. Проект философии жизни становится бессмысленным и абсурдным, если жизнь, как бы сложны ни были её механизмы, сводится к определённой организации материи, а существование, субъективное переживание «трагичности» жизни с её одиночеством, скукой, заботой, тревогой, страданием и бессмысленностью, остаётся ей чуждо... Получается, что одни живые существа проводят жизнь, погружённые в своего рода апатию, в то время как другие, словно заранее к тому предназначенные, переживают её патетически, как страдание.

Намеченное таким образом противопоставление между жизнью и существованием (понятие существования возникло первоначально в связи с понятием бытия<sup>25</sup>) опирается во многом на биологию, способную в наши дни исследовать самые тонкие механизмы живой материи в мельчайших её деталях. Жизнь не только постижима концептуально, но и переживается в эмпирическом опыте: она познаваема по преимуществу. Существование, напротив, уже по определению своему постижению не поддаётся; во всяком случае, те концепции, которые рассудок нам предлагает, не позволяют

<sup>25</sup> Декарт говорит о доказательствах существования Божия; существовать значит быть (*Начала философии*, I, 14: «Необходимость бытия или существования включена в понятие, которое мы имеем о Боге»; *Рассуждение о методе*, 4: «Рассматривая идею бесконечного существа, я нашёл, что существование в ней включено»). Напомним, что понятие жизни в картезианской онтологии не имеет места. Лейбниц в *Опыте теодицеи* (I, 7) говорит о разуме Бога, источнике сущностей, и Его воле, источнике существования. Тем самым возникает идея произвольности творческого акта (Бог мог бы и не творить мир: если Бог совершенен, зачем Ему нужно что-то творить? Не указывает ли творческий акт на наличие у Творца некоей онтологической нехватки?).

исследовать до конца его складки и лабиринты. Итак, мы имеем, на первый взгляд, определённый, во всех отношениях позитивный, объект познания (жизнь), с одной стороны, и не поддающийся познанию, не имеющий доказательной силы опыт субъекта (существование), с другой. Это разграничение позволило Канту опровергнуть картезианские доказательства бытия Божия: доказать существование Бога невозможно не потому, что Бог непознаваем, а потому, в первую очередь, что существование является не предикатом вещи, а её статусом. Ошибка Декарта носит логический характер. Чтобы приписать вещи существование, нужно выйти за пределы его понятия: утверждая, что вещь существует, я не привношу в её понятие ничего нового; с понятийной точки зрения в сотне реальных талеров нет ничего, что не содержалось бы в сотне талеров воображаемых, но имея сто настоящих талеров, я богач, а воображаемые меня состоятельнее не сделают<sup>26</sup>.

Если живое аналитический разум готов описывать и исследовать, то мыслить существование он оказывается не в состоянии. Недаром Левинас пишет, что «мысль испытывает головокружение, склоняясь над пустотой глагола *существовать*»<sup>27</sup>. Это лишь сгущает окружающую существование тайну и увеличивает дистанцию, отделяющую его от скудости живого, представляющего как отдельный экземпляр внутри множества, как заменимый элемент ряда. Везде чувствуя себя на чужбине, существование не находит для себя почвы в местах, которые пригодны лишь простым живым существам, местах, где эти последние чувствуют себя «как воды внутри воды»<sup>28</sup>. «Просто жизнь» имманентна своей среде, включена в неё настолько тесно, что о подлинных отношениях с ней не может быть речи. Напротив, именно в промежутке между «собой» и средой, промежутке, который как раз и зовётся «миром», в зиянии, в различии между ними, и находит себе место существование. Зброшенное в него, оно окружено пугающим молчанием бесконечных пространств, лишено всякой трансцендентной опоры... «Когда я задумываюсь о кратком времени моей жизни, заключённом между ей предшествующей и следующей за ней вечностью, и о малом пространстве, что я заполняю, погружённом в лишённую предела безмерность пространств, неведомых мне и обо мне не ведающих, я пугаюсь и с изумлением спрашиваю себя, почему я здесь, а не там, почему сейчас, а не в иное время. Кто забросил меня сюда?»<sup>29</sup>. Для христианина это переживание

<sup>26</sup> См.: *Иммануил Кант*. Критика чистого разума. Отдел второй, глава третья, раздел четвёртый: «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога».

<sup>27</sup> *Emmanuel Levinas*. De l'existence à l'existant. Paris, Vrin, 1984. P. 15.

<sup>28</sup> «Животное пребывает в мире как воды внутри воды» — пишет Жорж Батай. См.: *Georges Bataille*. Théorie de la religion. Paris, Gallimard, 1973. P. 26.

<sup>29</sup> *Блез Паскаль*. Фрагмент № 68 в издании Лафума и № 205 в издании Брюнсвига.



собственной случайности коренится в случайности творческого акта, в то время как размышляющий о существовании атеист находит его просто абсурдным. Именно на атеистической почве любовь к жизни способна, меж тем, сколь это ни парадоксально, расцвести пышным цветом: вспомним хотя бы Камю и солнце его «Бракосочетания в Типаса», или призыв того же писателя «вообразить себе Сизифа счастливым». Эта имманентность жизни побуждает существующего пребывать вовне, *ex-sistere*, быть трансценденцией самому. Экзистенциальный пафос выступает тем более отрешённым, что предстаёт нам на фоне «блаженной жизни», её безмятежной пустоты, столь чуждой по сути своей «ноющей пустоте существования»<sup>30</sup>.

В своей лекции, адресованной интересующейся философией существования американской публике, Ханна Арендт прослеживает немецкие корни философии существования, равно как представленного Камю и Сартром «французского экзистенциализма». Не навязывать никакого *credo*, не обещать никакой панацеи, ограничиваясь рецептами, отречься от *-изма*, высмеивая *дух серьёзности*, и констатировать совершившийся уже разрыв между человеком и миром — вот главные темы, усвоенные Ханной Арендт. Хотя ни Сартр ни Камю эксплицитно нигде не относят животных к «природе», то есть порядку вещей, где живые существа не находятся в разрыве со своим окружением, Ханна Арендт отмечает, что для этих философов «человек является единственной „вещью“, не имеющей в мире своего места, так как он единственный, кто не существует среди других людей таким же образом, каким существуют между себе подобными животные и деревья»<sup>31</sup>. Об этом же ясно говорит и Эмманюэль Мунье: «Любой

<sup>30</sup> Выражение из «Диалектики Просвещения» Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно. Оно явно отсылает к тезису Шопенгауэра, согласно которому жизнь колеблется между страданием и скукой, тезисом, который можно найти в § 57 «Мира как воли и представления». Для них этот тезис приложим к животным, в то время как Шопенгауэр, не делая для животных исключения, вводит определённую градацию. Так, исходя из того, что страдание растёт вместе со знанием, он утверждает, что «человеческая жизнь является самой мучительной формой жизни» (там же, §§ 56 и 57), тогда как среди людей несчастнейшим является удел гения. Протицируем завершающие строки § 56: «Каждый без труда обнаружит у животного, хотя и в меньшей степени, ту же картину, и зрелище страданий в животном мире убедит его, что сострадание составляет суть любой жизни». Хоркхаймер же и Адорно, напротив, пытаются, способом, для западной мысли отнюдь не типичным, показать, что язык, с его способностью упорядочивать и создавать дистанцию, и религия, с её властью приносить утешение, помогают переносить страдание, канализируя и смещая его, то есть могут его до известной степени трансцендировать, тогда как животные, переживая страдание не менее остро, лишены рефлексивных средств, позволяющих его смягчить.

<sup>31</sup> *Hannah Arendt. Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Paris, Payot et Rivages, coll. «Rivage Poche/Petite bibliotheque». 2002. P. 84.

экзистенциализм — это, прежде всего, философия человека, а уж потом и природы»<sup>32</sup>. Более противостественную постановку проблемы трудно себе представить: в самом деле, что такое природа? Почему жизнь так далека от существования, почему она в нём отсутствует? Жизнь и природа словно изгнаны из области философского вопрошания. Природные существа — кто это? Являются ли природными существами животные? Неужели мы просто забыли, что природа — это не только рабочее понятие, призванное оттенить ценность культуры и свободы, что природа тоже *населена*? Все «экзистенциализмы», словно сговорившись, отдаляют жизнь от существования, чтобы надёжнее отделить человека от «природы». В это последнее понятие вкладывается всё то, что они стремятся отрицать или преодолеть: предустановленные правила, детерминизм, власть заведомо уже существующего порядка, царство целесообразности — всё, что определяет собой, как они полагают, «инстинктивную жизнь» животных. Гуссерлианская феноменология, а вслед за ней мысль Мерло-Понти и развивающаяся в её русле феноменологическая этология уходят, напротив, от наложения дихотомии природа/культура на дихотомию животное/человеческое. Осмысление поведения как спонтанного движения позволяет понять, в каком смысле *животные не являются природными существами*. Феноменология изымает животных из «природы», понятой как содержащее, чьё содержимое настолько полно определяется его законами, что сливается с ним до неразличимости — как те воды внутри воды, о которых говорит цитированный уже нами здесь Жорж Батай.

Что до философии существования, то истоки её, как полагает Арендт, надо искать у Кьеркегора и Шеллинга. Позднее её подхватывает и развивает Ницше, и, оказав определённое влияние на Бергсона, она возвращается в Германию с Шелером, Хайдеггером и Ясперсом. В подмене бытия существованием «состоит одна из основных проблем современной философии»<sup>33</sup>. Система Гегеля, исчерпавшая смысл реального, является, согласно Арендт, последним словом западной философии: именно она заново и с неслыханной дотоле исчерпывающей полнотой проследила путь духа, который, выступая в облике феномена, вырабатывает понятие, содержащее и преодолевающее формирующие реальность противоречия, и приходит наконец к утверждению тождества бытия и мышления. Вот это тождество философия существования как раз и утратила, или, точнее, отказывается признать, в то время как попытки восстановить его продолжают иными философскими направлениями в форме монистических учений

<sup>32</sup> *Emmanuel Mounier*. Introduction aux existentialismes. Paris, Gallimard, 1962. P. 37.

<sup>33</sup> *Hannah Arendt*. Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? Op. cit. P. 26.

материалистического или идеалистического толка. Иными словами, всё выглядит так, будто позднейшая философия обречена поневоле на эпигонство, обнаруживая тем самым, согласно Арндт, окончательный характер гегелевской системы. В этом смысле, предпринятая гуссерлианской феноменологией «попытка реконструкции мира» при помощи интенциональности могла бы восстановить единство мира и мышления, в котором прежде человек обитал и из которого он был философией существования изгнан. Распределяя вещи по соответствующим им слоям значения, феноменология смогла бы поставить преграду чувству бесприютности, возникающему, когда вещи вырываются из своего функционального контекста, из того упорядоченного целого, что обеспечивает им целесообразность и смысл. Предпринимаемая феноменологией терпеливая и требовательная реконструкция не разрешает какую-то элементарную теоретическую проблему, а восстанавливает нарушенную связь между человеком и миром. И делает она это не просто вписывая вещи в ряды значений (чувство бездомности и здесь продолжало бы их преследовать), а на гораздо более глубоком уровне: связывая человека с миром потоками сознания, стремящимися выстроиться, в том числе и пассивным образом, предметы, пусть изолированные, один за другим. Благодаря новому раскладу, который делает феноменология, мир, фактически случайный по-прежнему, предстаёт уже не случайным: он не дан человеку заранее, а выстроен, конституирован им самим. Именно такое чтение философии Гуссерля предлагает Ханна Арндт на фоне порождённого философией существования идейного разброда. Мы увидим в дальнейшем, какое место в этой работе выстраивания мира уделяет Гуссерль животным: ведь трансцендентальным является для него не только человеческое сознание, но и жизнь всех одушевлённых существ.

Перевод с французского *Александра Черноглазова*