

Жильбер Симондон

О ЖИВОТНОМ И ЧЕЛОВЕКЕ

— У древних мыслителей намечается определённый феноменологический посыл, в результате которого из основных аспектов животной и человеческой жизни формируется иерархия, подчиняющая животных человеку. Затем мы видим зарождение дуализма, в котором животное предстаёт как некий контрастный фон для человека, как не-человек, как своеобразный контратип идеального человека. И наконец, в результате коренного поворота сформировавшееся представление о животном оказывается настолько обобщённым и универсальным, что распространяется даже на оценку человеческого поведения.



ПЕРЕВОД МАРИИ ЛЕПИЛОВОЙ

Gilbert Simondon

DEUX LEÇONS
SUR L'ANIMAL ET L'HOMME

ELLIPSES ÉDITION MARKETING S.A. 2004

Жильбер Симондон

ДВА УРОКА
О ЖИВОТНОМ И ЧЕЛОВЕКЕ

GRUNDRISSE 2016

Перевод с французского Марии Лепиловой
Научная редакция перевода Михаила Куртова

Корректор: Виталия Чагина
Вёрстка: Марина Гришина

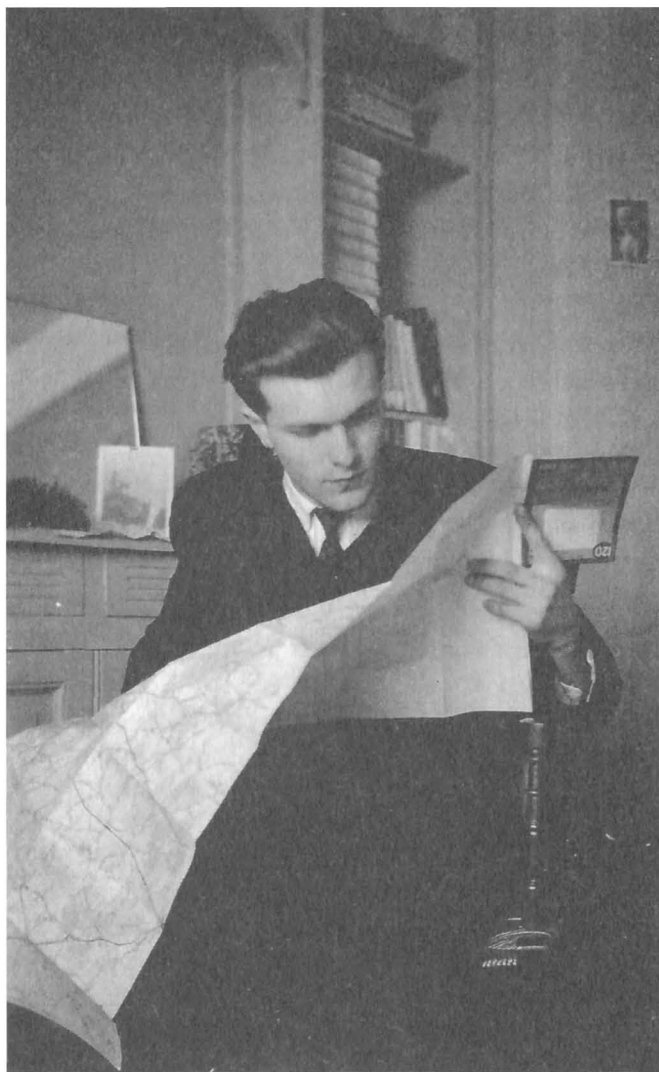
Благодарим Натали Симондон и Жоэля Гейро
за всестороннюю помощь в подготовке издания

© 2004, Ellipses Édition Marketing S.A.
© Archives G. Simondon
© 2016, ООО «Издательство Грюндриссе»,
перевод на русский язык

Содержание

Жозель Гейро. Предисловие к русскому изданию	13
Жан-Ив Шато. Введение	27
Первый урок	53
Античность	58
Пифагор	59
Анаксагор	62
Сократ	63
Платон	65
Аристотель	70
Стоики	82
Заключение первого урока	85
Второй урок	87
Задачи и цели	89
Апологеты	95
Августин Блаженный	97
Фома Аквинский	98
Джордано Бруно	100
Святой Франциск Ассизский	102
Монтень	105

Декарт	108
Мальбранш	112
Боссюэ	113
Лафонтен	116
Примечания	127
Указатель имён	133
Словарь латинских и греческих терминов	135
Список иллюстраций	139



Симондон рассматривает карту велосипедных дорог окрестностей Парижа (Michelin, 1944). Высшая нормальная школа, Париж. 1948. Фото Мишель Симондон

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

**L'INDIVIDUATION
A LA LUMIÈRE DES NOTIONS
DE FORME ET D'INFORMATION**

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Gilbert SIMONDON



PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Издание диссертации «Индивидуация в свете понятий формы и информации», не предназначенное для продажи. 1958

Предисловие к русскому изданию

Жильбер Симондон родился в 1924 году в Сент-Этьене — промышленном городе, расположенном в Центральном массиве. Несмотря на скромное происхождение — его отец служил начальником почты, а мать была родом из крестьянской семьи — он получил отличный аттестат о среднем образовании и в 1944 году успешно сдал вступительные экзамены в Высшую нормальную школу на улице Ульм¹, а в 1948 году прошёл конкурс на должность преподавателя философии. Кроме того, в 1950 году он получил диплом бакалавра по психологии, слушал лекции по психофизиологии и медицине и одновременно преподавал философию в турецком² лицее, а также готовился к соисканию учёной степени доктора наук, для чего в ту пору требовалось написать две докторские диссертации: основную и дополнительную. В 1958 году Симондон защитил основную докторскую диссертацию «Индивидуация в свете понятий формы и информации», написанную под руководством Жана Ипполита, знаменитого переводчика и комментатора Гегеля, а также дополнительную диссертацию «О способе существования технических объектов», научным руководителем которой был эпистемолог Жорж Кангилем.

Заняв должность профессора на факультете словесных и гуманитарных наук университета Пуатье, а затем преподавая в Сорбонне, Симондон продолжал проводить экспериментальные исследования в области восприятия, читал лекции, принимал участие в международных конференциях. Отдельно стоит отметить симпозиум «Концепция информации в современной науке», который прошёл в 1962 году

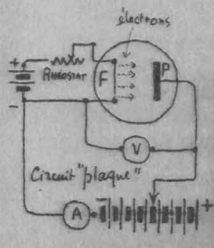
в Ройомоне³ и на отором Симондон познакомился с основателем кибернетики Норбертом Винером. Он поддерживал дружеские отношения и вёл переписку с выдающимися философами и учёными своего времени, например с Морисом Мерло-Понти (с ним он был особенно близок), а также с Гастоном Башляром и Луи де Бройлем. За время университетской карьеры он подробнее изучил вопросы техники и написал множество трудов, посвящённых коммуникации, изобретению, воображению и истории философии («История понятия индивида»). Корпус его работ, будь то статьи, конспекты и аудиозаписи лекций или же неизданные рукописи, сейчас планомерно издаётся, и на сегодняшний день в свет вышло уже семь книг: «Два урока о животном и человеке» (2004), «Изобретение в технике» (2005), «Лекция о восприятии» (2006), «Воображение и изобретение» (2008), «Коммуникация и информация» (2010), «О технике» (2014), «О психологии» (2015). В 1983 году из-за серьёзных проблем со здоровьем Симондон был вынужден прекратить преподавательскую деятельность, а в 1989 году раньше срока ушёл из жизни.

Важнейшие и принципиально новые направления его мысли нашли отражение прежде всего в его основной диссертации. До недавних пор метафизическая традиция подразумевала, что в основу существа заложен принцип индивидуации: будь то субстанциалистический принцип, как в атомистике Левкиппа и Демокрита, или же гилеморфический, как в аристотелевской теории. В первом случае неделимый атом уже изначально индивидуирован, а во втором — форма обуславливает существование бесформенной материи, подобно тому как в пресс-форме глина превращается в кирпич. Действенность такого принципа Симондон подвергает сомнению: существо — это не состоявшийся индивид, не итог процесса индивидуации, а непосредственно процесс. Теперь существо следует понимать

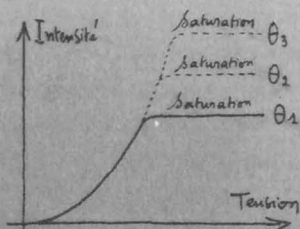
не как конечную единицу, а как отношение: *«Любое действительное отношение можно рассматривать как нечто, принадлежащее к ряду существ и развивающееся внутри новой индивидуации; отношение возникает вовсе не между двумя конечными единицами, которые представляют собой оформившихся индивидов; оно характеризует внутренний резонанс системы индивидуации»**. Симондон наблюдает за процессами, происходящими в материи и в живом существе, сравнивая их с формированием кристаллов или с этапами психомоторного развития ребёнка. По его словам, в каждом случае индивидуированное существо возможно рассматривать лишь исключительно во взаимосвязи с тем, что ему предшествует — с доиндивидуальным — и с тем, что его окружает и превосходит — с трансиндивидуальным. Среду, в которой осуществляется физическая, биологическая, психическая или же коллективная индивидуация, нельзя считать стабильной или нестабильной, как предполагали древние мыслители, признававшие лишь два проявления реальности: движение или его отсутствие. Эта среда метастабильная, иначе говоря, в ней совмещены две разнородные величины, обладающие различным потенциалом, и любое возникающее в ней явление влечёт за собой фазовое превращение, которое приводит к индивидуации. Таков, например, процесс кристаллизации, где внедрение мельчайшего зародышевого кристалла в аморфный раствор, находящийся в метастабильном равновесии, провоцирует образование кристаллической структуры, по массе в тысячи раз превосходящей исходный кристалл. Подоб-

* См.: «Индивидуация в свете понятий формы и информации» — *Simondon G. L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Jérôme Millon, 2005. P. 29.* — *Здесь и далее примечания под астериском принадлежат автору предисловия.*

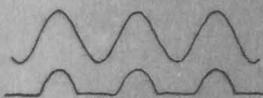
DIODE ET TRIODE



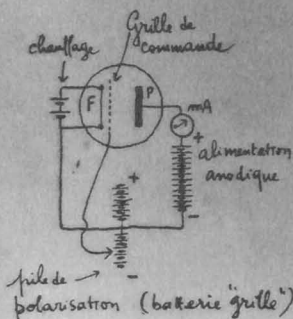
LA DIODE THERMOÉLECTRONIQUE



COURBES CARACTÉRISTIQUES D'UNE DIODE THERMOÉLECTRONIQUE POUR PLUSIEURS VALEURS DE LA TEMPÉRATURE DU FILAMENT ($\theta_1 < \theta_2 < \theta_3$)

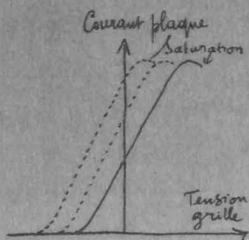


REDRESSEMENT DU COURANT ALTERNATIF



TRIODE

la grille de commande crée



TRACÉ DES CARACTÉRISTIQUES DE PLAQUE D'UNE TRIODE POUR

«Диод и триод» — учебный рисунок, иллюстрирующий тезис о взаимосвязи между структурой и функционированием

ное распространение, происходящее благодаря нарастающему усилению некоего явления в крайне поляризованной среде, свидетельствует о способности существа к фазовому смещению по отношению к самому себе. Эту способность Симондон называет трансдукцией: «Под трансдукцией мы понимаем некую физическую, биологическую, умственную или социальную активность, вследствие которой внутри одной сферы постепенно распространяется деятельность, и в качестве источника распространения выступает последовательное формирование структуры данной сферы: каждая область оформившейся структуры служит основообразующим элементом для следующей области, в результате чего параллельно с построением структуры в новые области также постепенно проникают изменения»*.

Каждый из этапов индивидуации существа соответствует определённому информационному насыщению, находящему разрешение в переходе к новой фазе индивидуации, которая накладывается на предыдущую, но при этом её не устраняет: «в качестве присоединённой среды⁴ наиболее сложным, но вместе с тем и наименее завершённым, наименее стабильным и самодостаточным категориям индивидов требуются пласты более завершённых и более стабильных индивидов. Для жизни живым существам необходимы физико-химические индивиды: животным нужны растения, которые для них и есть Природа в прямом смысле слова, равно как химические соединения — это Природа растений»**. То же происходит в физической и в социальной сфере, где каждая новая форма индивидуации сообразна решению проблем, возникающих в ходе имманентного развития предыдущей фазы.

* Ibid. P. 32.

** Ibid. P. 153.

Дополнительная диссертация Симондона посвящена результату коллективной индивидуации, который слишком часто остаётся без внимания и недооценивается в нашей культуре, а именно — техническому объекту, претерпевающему (в отличие от природного объекта, способного мгновенно преобразовываться в конкретный) длительный процесс конкретизации. Собственно истоки и течение этого процесса и анализирует Симондон. Изучив соотношение человека и технического объекта, а именно роль машины, которая сама по себе не только не противостоит жизни, но и, подобно ей, способствует увеличению объёма информации, замедляет деградацию энергии и оказывает сопротивление вселенской энтропии, Симондон определяет суть техничности и взаимосвязь между технической мыслью и другими видами мысли: эстетической, теоретической и практической. В завершение он предлагает новую теорию отчуждения, выходящую за рамки марксизма, и отмечает, что отчуждение состоит не в отчуждённом отношении трудящегося к продукту его труда, а в самом труде: «Мы не пытаемся доказать, что экономического отчуждения не существует, однако возможно, первичная причина отчуждения заключается главным образом в труде и отчуждение, описанное у Маркса, представляет собой лишь одну из разновидностей этого отчуждения: понятие отчуждения надлежит обобщить, чтобы обозначить место экономической составляющей отчуждения; согласно этой доктрине, экономическое отчуждение уже достигло уровня надстройки и предусматривает менее явное основание, то есть отчуждение, обуславливающее положение индивида в труде»*.

* См.: «О способе существования технических объектов» — *Simondon G. Du Mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1989. P. 249.*

ANALYSE ET RAISONS

Collection dirigée par
M. GUEROUlt et J. VUILLEMIN

DU MODE D'EXISTENCE
DES
OBJETS
TECHNIQUES

par

GILBERT SIMONDON

AUBIER · ÉDITIONS MONTAIGNE

Первое издание «О способе существования технических объектов».
1958

l'assimilation est une source d'énergie potentielle libérable et actualisable dans les fonctions de transduction.

Or, la relation de l'homme aux machines se fait au niveau des fonctions de transduction. Il est en effet très facile de construire des machines qui assurent une accumulation d'énergie très supérieure à celle que l'homme peut accumuler dans son corps; il est également possible d'employer des systèmes artificiels qui constituent des effecteurs supérieurs à ceux du corps humain. Mais il est très difficile de construire des transducteurs comparables au vivant. En effet, le vivant n'est pas exactement un transducteur comme ceux que les machines peuvent comporter; il est cela et quelque chose de plus; les transducteurs mécaniques sont des systèmes qui comportent une marge d'indétermination; l'information est ce qui apporte la détermination. Mais il faut que cette information soit donnée au transducteur; il ne l'invente pas; elle lui est donnée par un mécanisme analogue à celui de la perception chez le vivant, par exemple par un signal provenant de la manière dont l'effecteur fonctionne (la jauge sur l'arbre de sortie d'une machine thermique). Au contraire, le vivant a la capacité de se donner à lui-même une information, même en l'absence de toute perception, parce qu'il possède la capacité de modifier les formes des problèmes à résoudre; pour la machine, il n'y a pas de problèmes, mais seulement des données modulant des transducteurs; plusieurs transducteurs agissant les uns sur les autres selon des schèmes commutables, comme l'homéostat d'Ashby, ne constituent pas une machine à résoudre des problèmes: les transducteurs en relation de causalité réciproque sont tous dans le même temps; ils se conditionnent les uns les autres dans l'actuel; il n'y a jamais pour eux problème, chose lancée devant, chose qui est en avant et qu'il faut enjamber. Résoudre un problème, c'est pouvoir l'enjamber, c'est pouvoir opérer une refonte des formes qui sont les données mêmes du problème. La résolution des véritables problèmes est une fonction vitale supposant un mode d'action récurrente qui ne peut exister dans une machine: la récurrence de l'avenir sur le présent, du virtuel sur l'actuel. Il n'y a pas de véritable virtuel pour une machine; la machine ne peut réformer ses formes pour résoudre un problème. Quand l'homéostat d'Ashby se commutent lui-même en cours de fonctionnement (car on peut attribuer à cette machine la faculté d'agir sur ses propres sélecteurs), il se produit un saut des caractéristiques qui anéantit tout fonctionnement antérieur;

Сразу после выхода в свет у обеих научных работ появилось немало внимательных и воодушевлённых читателей. Герберт Маркузе трижды цитирует «О способе существования технических объектов» в книге «Одномерный человек». Он обращается к этой работе, подчёркивая, что нам необходимо пересмотреть взаимоотношения с техникой ввиду освобождения и осознанного целеполагания. Особое значение он придаёт выступлениям Симондона против технократии, которая порабощает машины и, одержимо стремясь подчинить себе природу, в итоге лишь уродует её и достигает результата, обратного желаемому раскрепощению: «Сложно прийти к свободе, перенося рабство на других: на людей, животных или на машины; властвовать над народом машин, порабощая целый мир — это так или иначе властвовать, а любая власть по умолчанию следует схеме порабощения*». В 1966 году Жиль Делёз пишет восторженный отзыв на первую часть основной диссертации, опубликованную под заголовком «Индивид и его физико-биологическое происхождение»: «Новые концепции, предложенные Симондоном, представляются нам чрезвычайно важными; их многогранность и оригинальность поражают читателя, оказывая на него сильное влияние. Симондон разрабатывает целую онтологию, где Существо никогда не выступает как нечто Единое: [...] пройдя через индивидуацию, оно по-прежнему множественно, поскольку оно "многофазовое", и "фаза становления приводит к новым процессам"***. Два года спустя в диссертации «Различие и повторение» Делёз вновь поза-

* Ibid. P. 127 (эту цитату из Симондона приводит Герберт Маркузе в «Одномерном человеке», см.: *Marcuse H. One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

** «Философский журнал Франции и зарубежья», том. CLVI, № 1–3, январь–март, 1966 (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Vol. CLVI, n° 1–3, janvier-mars 1966, p. 115–118).

имствует у Симондона элементы, дающие обоснование его собственной метафизике различия.

Эти несколько примеров признания Симондона среди равных свидетельствуют о том, что его работы не только не были малоизвестными, но и довольно быстро снискали ему заслуженное уважение. Однако популярность идей, подрывающих прочно укоренившиеся представления, отнюдь не означает, что читатели усвоили все их основы и осознали глубинный смысл; как правило, известностью и вниманием пользуется именно вторичная, очевидно более доступная составляющая этой философии. Отсюда и, мягко говоря, ограниченное суждение о Симондоне как о философе техники. Но вдобавок к закономерному неприятию всего, что подтачивает самые стойкие убеждения, сыграли роль и такие направления мысли второй половины XX века, как хайдеггеризм, лаканизм, концепция смерти человека и субъекта (структурализм, Фуко), теории различия и деконструкции (Делёз, Деррида): они послужили своеобразным шумовым фоном, заглушив менее заметные и менее зрелищные исследования Симондона. Теперь же эти исследования следовало бы рассматривать как кардинальную смену парадигмы в отношении онтогенеза, при которой тот факт, что субъект осваивает индивидуацию реальности, допускает — вследствие головокружительной эпистемологической рекурсии — аналогичную индивидуацию самого знания*. Однако благодаря переизданию работ Симондона и публикации разрозненных или

* См. «Индивидуация...», с. 36: «Мы не можем в привычном смысле слова познать индивидуацию: мы можем лишь индивидуировать, индивидуировать себя и индивидуировать внутри себя; следовательно, такое освоение, находясь за пределами собственно знания, представляет собой аналогию между двумя процессами».

неизданных текстов, сегодня в полном объёме начинает вырисовываться проект радикального преобразования онтологии — проект, который в дальнейшем будет неизменно утверждаться и приобретать всё большее значение.

Жозель Гейро

- ¹ Высшая нормальная школа (École normale supérieure de la rue d'Ulm, франц.) — одно из самых престижных высших учебных заведений во Франции, основанное в 1794 г. Главное здание школы находится в Париже по адресу: улица Ульм, 45 — отсюда и происходит полное название школы: Высшая нормальная школа на улице Ульм. *Здесь и ниже — примеч. переводчика.*
- ² Тур — французский город, расположенный в долине Луары.
- ³ Ройомон (Roquaimont, франц.) — бывший католический монастырь в тридцати километрах к северу от Парижа. С пятидесятих годов на территории монастыря организуются разнообразные встречи и культурные мероприятия.
- ⁴ Присоединённая, или ассоциированная среда (milieu associé, франц.) — термин Симондона, введённый в работе «О способе существования технических объектов»: «Присоединенная среда — это связующий фактор во взаимоотношениях между искусственно созданными техническими элементами и естественными элементами, в рамках которых действует техническое существо. [...] Именно присоединённая среда — это условие существования изобретённого технического объекта» (см.: *Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1989. P. 57.*)

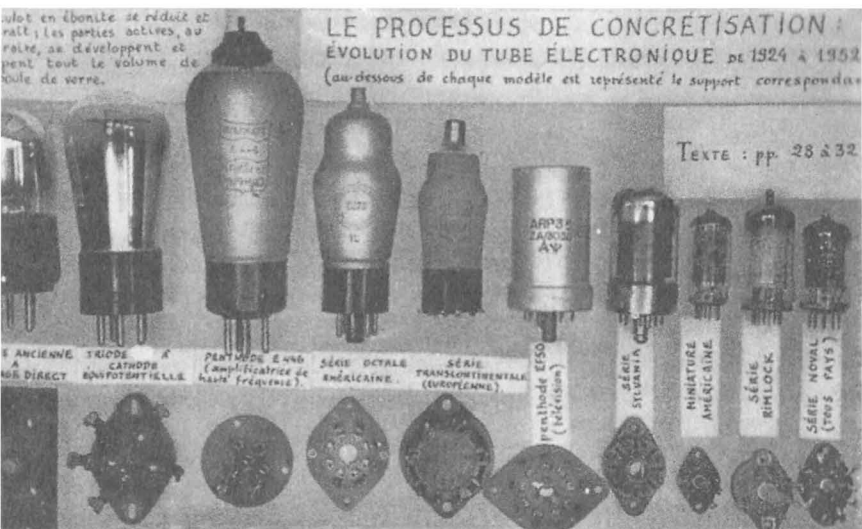
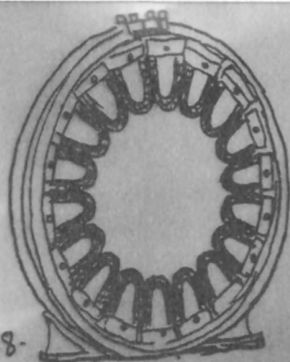
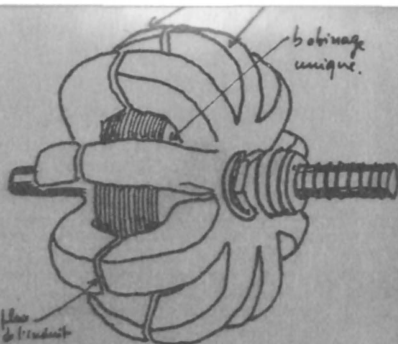


Иллюстрация к работе «О способе существования технических объектов». Справа сверху заголовок: «Процесс конкретизации: эволюция электронной лампы с 1924 по 1952 г. (под каждой моделью представлена соответствующая ламповая панель)»

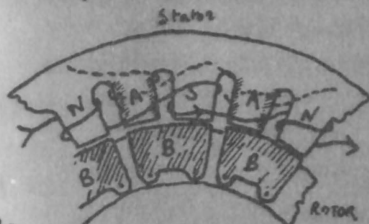
С. 25. Эволюция генераторов переменного тока (эволюция в сторону конкретизации) — один из рисунков, сделанных для курса лекций по изобретению и развитию технических объектов (1968 г., курс лекций для подготовки к конкурсу на должность преподавателя философии, темой которого в тот год была «Наука и техника»). Этот курс лекций был опубликован в 2005 г. в издательстве *Seuil*



78. Induit (stator) de l'alternateur de MORDEY (2000 volts, 75 KVA.)

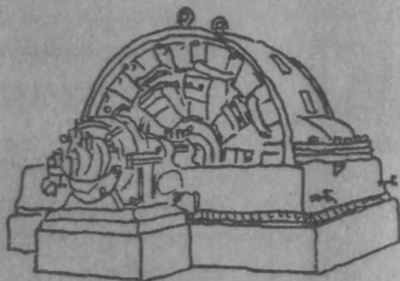


79. Inducteur (rotor) de l'alternateur de MORDEY ; excitation par dynamo.

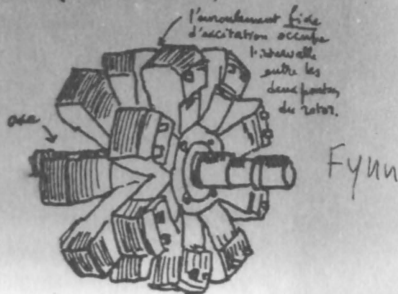
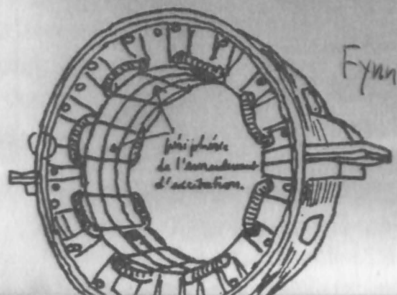


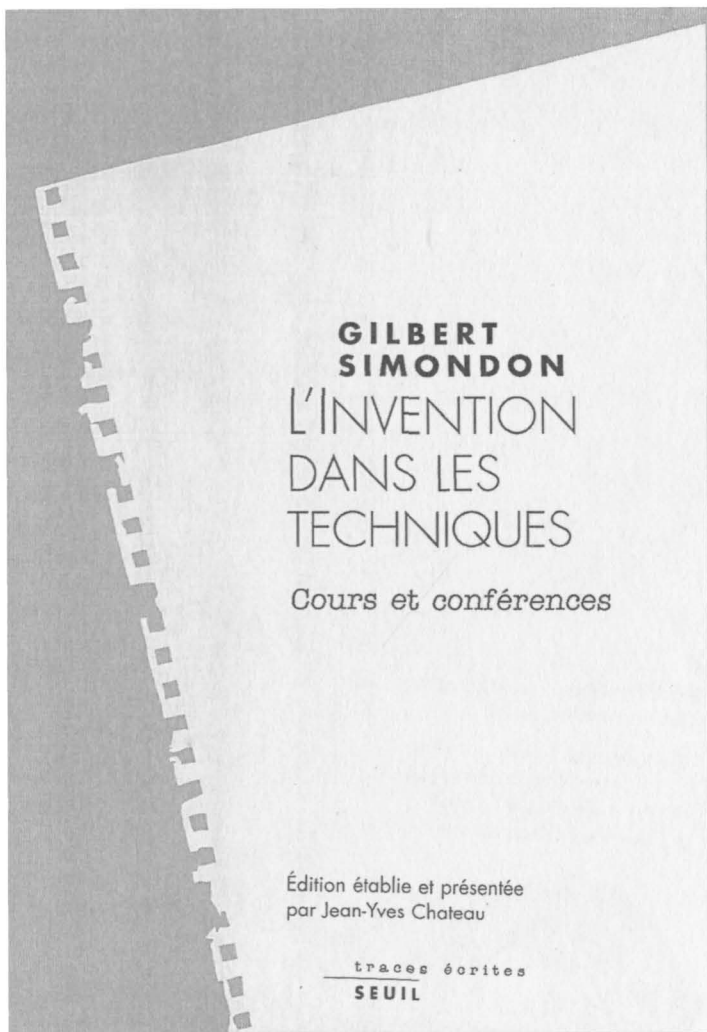
80. ALTERNATEUR A INDUCTEUR DE J.A. KINGDON

A = bobines de l'électro-aimant
 - - - - - > conducteurs de l'électro-aimant
 ——— = conducteurs de l'induit
 B = masses de fer doux du rotor.



81. Alternateur à inducteur auto-régulateur : ALTERNATEUR DE FYNN (125 KVA. à 375 tours par minute) (2200 volts, 50 Hz).





Издание «Изобретение в технике. Занятия и лекции»
(составление и предисловие Жан-Ива Шато). 2005

Введение

В настоящем издании представлены два вступительных урока из годового цикла лекций по общей психологии, предназначенного для начинающих студентов (то есть для студентов первого, или, как он назывался до 1967 года, «пропедевтического» курса гуманитарного отделения университета), которые проходили обучение на степень бакалавра по философии, психологии или социологии*.

Значение проблемы для психологии

Определение предмета психологии как дисциплины, как исследовательского и педагогического метода ставит вопрос о взаимоотношениях между человеком и животным: изучает ли эта наука исключительно человека, или она занимается и животными? Конечно, ответ содержится уже в самом факте существования такой сферы исследовательской и преподавательской деятельности, как «животная психология»; однако он не решает эту проблему, а только сообщает ей некое институциональное равновесие: даже если между человеческой и животной психологией существуют различия (с чем, быть может, согласятся далеко не все психологи), употребление термина «психология» как будто предполагает, что у животного и у человека, то есть в животной и в человеческой жизни, есть нечто общее. Но если в пси-

* Публикуемый в настоящем издании текст представляет собой расшифровку аудиозаписи, сделанной в начале курса лекций по пропедевтике в университете Пуатье в первом семестре 1963–1964 учебного года.

хологии мы применяем одну и ту же методику для изучения человека и животного, подразумевает ли это, что у них, с психологической точки зрения, есть сущностно общие или схожие свойства? В противном случае это означало бы, что вопросы, рассматриваемые психологией, несущественны или для человека или для животного, или для них обоих.

Традиционно психология изучает то, что можно назвать разумом, душой, сознанием и т.д. Имеет ли смысл изучать нечто подобное у животного? Как бы то ни было, этим психология животных и занимается. Не должна ли она скорее исследовать инстинкт? Но фактически психология изучает и то, и другое как у человека, так и у животного. Она изучает разумное и инстинктивное поведение человека и животного, рассматривает со своих позиций человеческую и животную жизнь*. Общепринятое разграничение между разумом и инстинктом, изначально введённое для того, чтобы противопоставить человеческую жизнь и человеческое поведение поведению и жизни животных, не позволяет провести черту между предметом человеческой психологии и предметом психологии животных. В действительности же психология, которую на первый взгляд можно было бы охарактеризовать как науку, основанную на различиях человеческого и животного поведения, сталкивается с трудностями при разграничении этих двух сфер. Предметом общей психологии является

* Тем самым она возвращается к традиции, берущей начало от Аристотеля и его трактата «О душе» (*Peri psuches*): душа — это то, что «одушевляет», она — основа жизни, будь эта жизнь человеческой, животной или растительной. Живое — это то, что движется самостоятельно, то, что заключает в себе принцип изменения и движения (или их отсутствия) сущностно, а не по воле случая (в отличие от техники). См. «О душе» (II) и «Физика» (II). «Аристотель включил психологию в биологию», — говорит Симондон. — *Здесь и далее примечания принадлежат автору предисловия.*

жизнь, единство животной и человеческой жизни, её соотношение с разумом, привычкой и инстинктом.

Именно с этого вопроса Симондон и начинает в первом абзаце нашего текста введение в свой годичный курс лекций по общей психологии. И прежде чем приступить к изучению данной проблематики в современных теориях, он предлагает обратиться к истории (начиная с античности и до XVII века) понятия животной жизни, а значит и понятия человеческой жизни. Эти два понятия неотделимы друг от друга — либо потому, что их невозможно противопоставить, либо, наоборот, потому что первое воспринимается как противоположность второго. Исторический обзор формирования современных психологических концепций позволяет продемонстрировать, каким образом их определение (а следовательно, и определение основных задач психологии как дисциплины и метода) связано с древними учениями и идейными спорами, восходящими, согласно Симондону, к философам-досократикам. Речь не идёт об исчерпывающем историческом анализе концепций человеческой и животной жизни, речь также не идёт о том, чтобы представить все сложности и тонкости различных доктрин, сформировавшихся в данный период. Задача скорее состоит в том, чтобы создать контрастный образ основных концепций, наметив те точки, в которых они противостоят друг другу, и таким образом осветить проблему и её формы.

Непосредственных ответов на вопрос о том, нужно или не нужно различать человеческую и животную жизнь, и о том, в какой мере и каким образом следует выявлять эти различия, не даёт, по-видимому, ни одна из наук, несмотря на то, что существование и самоопределение некоторых из них, казалось бы, напрямую зависят от ответа на подобный вопрос (как в случае психологии). В то же время почти у всех людей есть на этот счёт собственное мнение, которое они, как правило,

не склонны менять*. Этот вопрос часто возникает в повседневной жизни и лишь в отдельных случаях — в философии; причём затруднение вызывают не столько сами понятия животного или человека, сколько термины и представления (такие как интеллект, разум, душа, мысль, сознание, тело, инстинкт и т. п.), используемые при обозначении вопроса и при попытках его решения. Люди не терпят, когда кто-то не разделяет их мнения, каким бы оно ни было. Ведь любая концепция взаимоотношений между животным и человеком оказывает огромное влияние на наши представления о самих себе, о том, как следует вести себя с окружающими и о том, чего можно от них ожидать, — то есть об основополагающих ценностях («о человечности») и даже порой о том, чего стоит ждать от жизни и, быть может, от загробного мира.

Религиозное и этическое значение проблемы

Итак, чёткому оформлению исторической картины, которую рисует нам Симондон, способствует прежде всего значимость нравственных и религиозных аспектов проблемы. Можно сказать, что именно Сократ изобрёл человека: подчеркнув критическую дистанцию между человеком и всем, что имеет отношение к природе, он создал некий вид гуманизма на основе «антропологического различия»**. Сократ

* Тем более что наше мировоззрение уходит корнями в далёкое детство, то есть в тот период, когда животное или его образ играли в нашей жизни роль столь же важную, сколь и сложную, и именно об этом говорят психология, психоанализ и просто здравый смысл.

** Эту позицию иллюстрирует интеллектуальная автобиография Сократа, приведённая в платоновском диалоге «Федон» (начиная с 95e — см. *Платон. Федон* / Пер. С.П. Маркиша // *Избранные диалоги*. М.: Художественная литература, 1965. С. 383). Сократ рассказывает, что в молодости его разочаровали такие натуралистические исследования, как труды Анаксагора. По словам Сократа, не

обосновывает высшую ценность человеческой жизни, отделяя её от всех остальных естественных явлений. Это представление о принципиальном различии между человеком и животным, ощущение, сопряжённое с идеей своеобразия человека, разделяют также софисты, исходящие, впрочем, из иных предпосылок («человек есть мера всех вещей»), равно как и Платон, стоики, Святые Отцы со своим христианским учением, ранние апологеты и особенно Декарт. Симондон называет все эти доктрины «этическими». Тем не менее, нравственные и религиозные ценности могут служить также и опорой для тезиса о родстве или по крайней мере о преемственности между человеческой и животной психикой. Такой тезис был выдвинут в эпоху Возрождения, в учениях святого Франциска Ассизского и Джордано Бруно. Решающими для исхода этого спора Симондон считает нравственные суждения противников Декарта, видевших в его позиции «чрезмерность, эксцентричность и возмутительность». Но даже теория Аристотеля, предположительно основанная на объективных наблюдениях и представляющаяся Симондону «интеллектуальной, обширной и бессистемной», теорией, в которой «нет выраженной дихотомии» («если

стоит искать в последовательности природных явлений причину того, почему окружающие предметы стали такими, какими они стали. Гораздо важнее понять, почему нужно делать то, что должно делать: если Сократ сидит в тюрьме, то причиной тому, по сути, вовсе не кости и мышцы его тела (физические и физиологические атрибуты, *без которых он бы там не был*), а Идея Справедливости и мысль о том, что он не должен поступать плохо по отношению к Городу, которому он столь многим обязан, и, следовательно, не должен пытаться избежать наказания, пусть даже незаслуженного. Таким образом, Сократ даёт понять, что единственно важная вещь на свете — это Человек, существо, наделённое мышлением (*phronesis*), иначе говоря способностью осмысливать Идеи, искать ответ на высшее «почему».

не основных принципах, то уж точно в последующих выводах»), приводит в конечном итоге к установлению иерархии в отношениях человека с другими живыми существами, и хотя эта иерархия «не нацелена на нормативное противопоставление как таковое», она всё же далека от нейтральной точки на шкале ценностей*.

История идей и их общая диалектика

В целом очевидно, что на каждом этапе изучаемого периода — несмотря на общее диалектическое направление идейного развития — могли существовать и противоположные концепции, которые отвергались, а позже вновь приобретали популярность. И хотя исторический размах исследования, которое предлагает нам Симондон, не даёт возможности подробно остановиться на каждой доктрине в отдельности, такой подход всё же позволяет учесть вклад всех доктрин в формирование этой проблемы и способы её изучения: ни в античности, ни в христианстве не было какой-то *единой* концепции. В античный период досократики и Аристотель считали связь человека с животным неразрывной; Сократ, Платон и стоики, наоборот, подчёр-

* Убедиться в этом можно, обратив внимание на то нравственное значение, какое Аристотель придаёт разуму, этому «видовому свойству человека», представляющему в форме «практического разума» (*nous praktikos*), «практического интеллекта», главным достоинством которого является *phronesis*, «рассудительность» (См.: «Никомахова этика», VI). Этический подтекст такого видового отличия совершенно очевиден, пусть даже это отличие было изначально установлено не в нравственных целях и тем более не в целях радикального обособления человека от животных с этических позиций, если судить по утверждению Аристотеля о том, что некоторые животные могут обладать своеобразным *phronesis* или его имитацией.

кивали своеобразие человека и его обособленность от окружающей природы. В раннем и средневековом христианстве стремление обесценить животное и окончательно отделить его от человека, по крайней мере от истинного христианина, впрочем, как и стремление возвеличить животное, превратив его в существо, равное, близкое человеку или хотя бы похожее на него, поддерживалось одинаково ревностно и в обоих случаях основывалось на мифическом представлении о животном. Какой-то *единой* христианской концепции взаимоотношений между человеком и животным миром не существует, в лучшем случае можно говорить лишь о некоей *проблеме*, приобретающей определённую форму и смысл внутри христианского учения; и действительно, известно множество христианских трактовок этой проблемы (мы находим и подтверждающие, и опровергающие доводы, значимые именно для христиан). Также нельзя говорить о какой-то *единой* концепции, принятой в Новое время (в XVI, в XVII и даже в XVIII в., хотя этого периода обзор Симондона — по крайней мере то, что сохранилось из курса лекций, — не коснулся), и свидетельством тому может служить столкновение концепции Декарта и его последователей с концепциями авторов, выступавших против картезианства, среди которых Симондон отмечает Боссюэ и особенно Лафонтена. Мы видим, что здесь есть определённая проблема — не извечная, но видоизменяющаяся от эпохи к эпохе, выходящая за пределы доводов и доктрин и охватывающая крупнейшие философские течения.

Различные концепции, к которым обращается Симондон, противостоят друг другу и взаимодействуют друг с другом в пяти основных вопросах.

— Первый вопрос заключается в том, чтобы установить, есть ли преемственность между человеком и живот-

ным, или всё же между ними присутствуют существенные различия. Первой точки зрения придерживаются «натуралисты», то есть такие досократики, как Пифагор или Анаксагор, вторую точку зрения разделяют Сократ и Платон (причём у последнего, по мнению Симондона, она менее выражена). Позицию Аристотеля на этот счёт определить затруднительно.

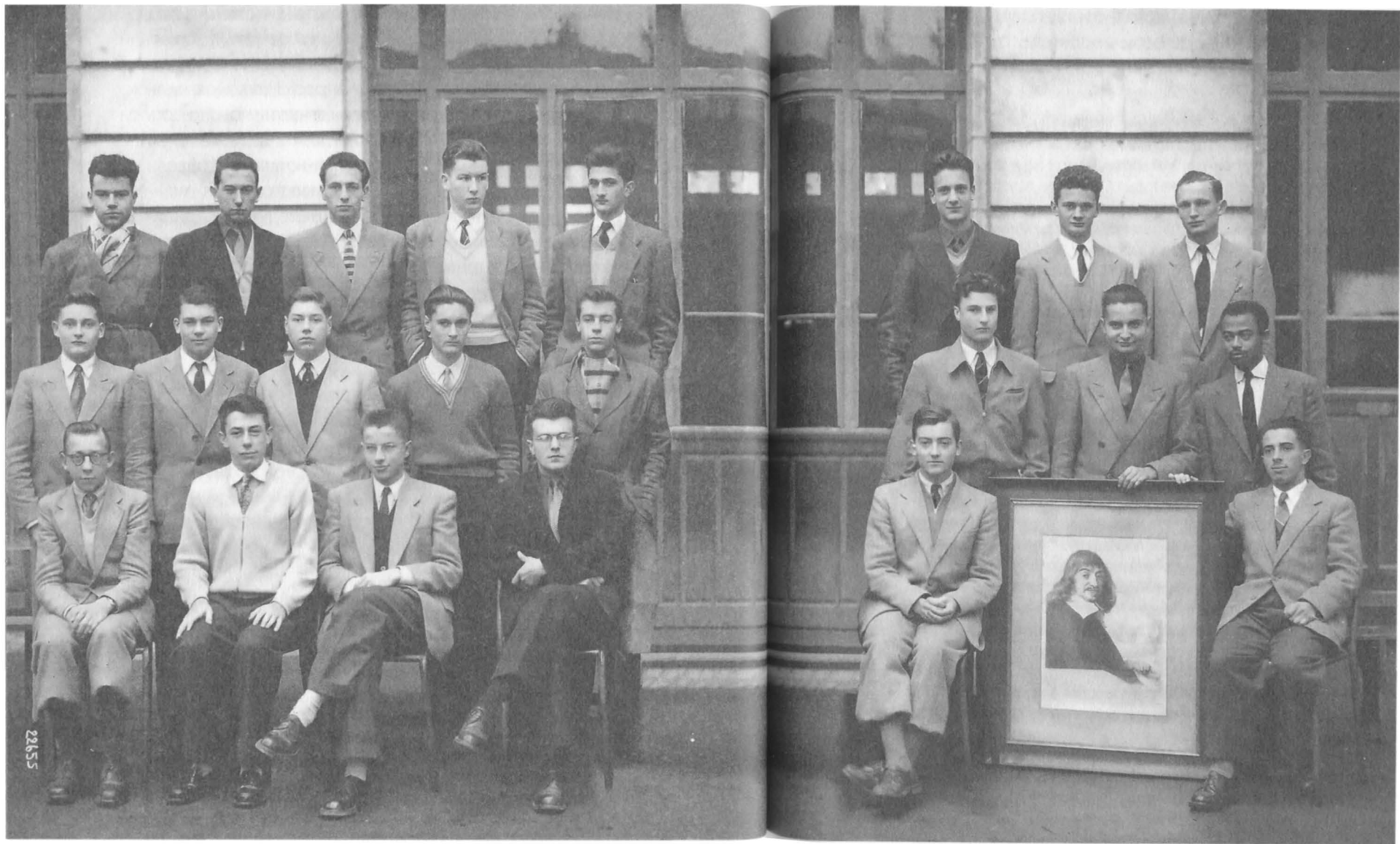
- Следующая задача состоит в том, чтобы — в случае если указанные различия признаются, — понять, возникает ли нечто, что Симондон называет «дихотомией», изолирующей человека от природы. Такова позиция Сократа и стоиков*, первых христианских апологетов и Декарта. Бóльшая сдержанность во взглядах (несмотря на уверенность в существовании видовых различий между человеком и животным) характерна для Аристотеля, Августина Блаженного, Фомы Аквинского, а также для Монтеня, Боссюэ и Лафонтена.
- Если человек отличен от животного, то за кем из них признаётся превосходство? Такие фигуры, как Джордано Бруно и Монтень, были включены в исследование, собственно, в подтверждение того, что можно — в известной мере — признать превосходство животных над человеком.
- Если же человек превосходит животное, то необходимо понять, свидетельствует ли это превосходство о более высоком уровне развития человека (подобной позиции придерживаются в основном такие досократики, как Анаксагор) или оно является следствием деградации от человека к животному (как у Платона в «Тимее»**).

* «Они хотели доказать, что человек обособлен от природы» (с. 82 наст. изд.).

** Симондон здесь стремится представить не концепцию Платона в целом, а лишь те аспекты, которые играют наиболее

- Наконец, если вместо доказательств дихотомических и иерархических различий между человеком и животным находятся лишь аргументы в пользу их однородности, по-прежнему остаётся вопрос о том, нужно ли оценивать животных по аналогии с человеком (то есть признавать за ними разум, интеллект, рациональную душу, и т.д.), — как их традиционно рассматривали древние мыслители, которым противостоит картезианство, — или же, наоборот, человека следует воспринимать по аналогии с животными, согласно концепциям картезианского толка. И именно этот последний вопрос встанет наиболее остро, по крайней мере в истории формирования современной психологии.

значимую роль в общей совокупности вопросов и мнений, касающихся нашей темы. И, несмотря на свойственный ему интерес к технике, Симондон всё же обходит стороной миф о Прометее из «Протагора» (столь важный для размышлений о технике). В этом мифе сотворение живых существ начинается с животных, именно между ними распределяются основные способности, а человеку, сотворённому в последнюю очередь, достаётся гораздо меньше естественных способностей; и тогда техника предстаёт в проблематичном свете — с одной стороны, как нечто отличное от всех остальных естественных способностей и навыков (инстинктов), а с другой стороны, как своеобразные (замещающие) способности и навыки, присущие исключительно человеку. Однако подобные воззрения (которые на протяжении веков оказывали огромное влияние на западную культуру и которые упоминаются у Симондона лишь в версии Сенеки) не так уж и отличаются от теории натуралистов-досократиков, трактовавших развитие человека как прогресс по сравнению с животным существованием. Симондон же, говоря о Платоне, предпочитает обратиться к мифу из «Тимея», поскольку предложенная в этом диалоге идея животной жизни как деградации человечества являет собой более оригинальный подход к нашей проблеме (этот подход он называет гениальным и одновременно чудовищным).



Симондон (сидит, четвёртый слева) со своим классом.
Тур, лицей Декарта. Начало 1950-х

Образ Декарта у Симондона* соответствует традиционным представлениям об этом мыслителе, оказавшем сильнейшее историческое влияние не столько на фило-

- * Представленное здесь изложение теории Декарта, наверное, больше приближено ко взглядам некоторых «непреклонных картезианцев» (например, Мальбранша) или же к неприязненным отзывам Лафонтена (о которых Симондон говорит с явным расположением), нежели к позиции самого Декарта, если судить по всем его трудам. Действительно, для объективной оценки необходимо изучить *все философские сочинения* Декарта, и чтобы составить верное представление о точных, тонких и в то же время решительных высказываниях Декарта на эту тему, потребуется немало усилий. Преуспеть в подобном начинании можно, обратившись, например, к VI части «Размышлений о первой философии» (см.: *Декарт Р.* Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Сост., ред. и прим. Я.Я. Соколова. Пер. с лат. и франц. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994. С. 58), к «Ответу на четвёртые возражения» (там же, с. 172–199) и к «Ответу на шестые возражения» п. 3 (там же, с. 312–314); к «Трактату о человеке» (см.: *Декарт Р.* Человек / Пер. с франц. Б.М. Скуратова, сост., ред., посл. и прим. Т.А. Дмитриева. М.: Праксис, 2012); к V части «Рассуждения о методе» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. С приложениями: Диоптрика, метеоры, геометрия / Ред., пер., коммент. Г.Г. Слюсарева и А.П. Юшкевича. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1953. С. 39), к письму к Ренери для Полло (апрель 1638 г.); к письму Ньюкаслу от 23.11.1646 (см.: *Декарт Р.* Сочинения в 2-х т. Т. 2. С. 542–544); к письму Мору от 5.2.1649 (см.: там же, С. 567–577). Если цитировать отдельные высказывания в отрыве от общего контекста, то возникает впечатление, что душа человека несравнима с душой животных, которую Декарт называет «телесной душой» («Ответ на шестые возражения», с. 313, письмо Мору, с. 574), то есть тем, что соответствует функциям тела, этой «животной машины», иначе говоря, машины одушевлённой и живой («Трактат о человеке»). Однако можно сказать, что именно эта «телесная душа» (которая есть не что иное, как собственно тело, его строение и функции) приводит в движение живое тело, будь оно человеческим или животным, поскольку («Ответ на четвёртые возражения») наша человеческая душа

софские доктрины, сколько на идеи, способствовавшие становлению психологических концепций и определению действительного предмета психологии. Учение Декарта — в том виде, в каком оно здесь представлено, — может покори́ть тех, кто неравнодушен к животным и опасается, что подобные теории послужат поводом для жестокого обращения с ними. Однако спор об этой доктрине, равно как и вопрос о том, сто́ит или не сто́ит с ней согла-

(«дух», «мыслящая вещь», «разумная душа», отличающая человека от остальных существ) не может *непосредственно* управлять телом: она подчиняется «животным духам» (поток этих «духов» напоминает с функциональной точки зрения то, что сегодня называется «нервными импульсами», хоть и зарождаются эти импульсы, согласно V части «Рассуждения о методе», в огне сердца, и лишь затем попадают в мозг, а оттуда — к нервам и мышцам), которые в свою очередь действительно побуждают всё тело, этот целостный организм к движению (VI часть «Размышлений о первой философии»); а иногда, утверждает Декарт, наша человеческая душа вообще не участвует в этом процессе. И если не обратить внимания на это уточнение (о том, что у человека тоже есть «телесная душа»), то 1) животное тело кажется неодушевлённым, неживым, неживотным, а 2) человек — и даже строение его тела — как будто не имеет совершенно ничего общего с животным. Но если учитывать наличие этой «телесной души», то картезианская доктрина может быть истолкована как теория, признающая *некоторое сходство* животного с человеком (исследования тела и соответствующей ему — как живому существу — души направлены на одни и те же физиологические и психологические особенности: «это те отправления, которые являются общими как для животных, лишённых разума, так и для нас», — говорится в V части «Рассуждения о методе», с. 43, что и доказывает, по словам Симондона, история наук) и в то же время *принципиальное различие их природных свойств*, поскольку человек — единственное существо, наделённое той душой, которую Декарт называет *res cogitans*, «мыслящей вещью» (так тесно соединённой, связанной с телом и с его функциями, что от неё полностью зависит жизнь).

шаться, Симондона интересует далеко не в первую очередь*, поскольку он рассуждает с исторической точки зрения: «картезианство» именно в такой трактовке одержало историческую «победу» на пути к современной психологической науке, переборов негативную реакцию современников, а также повергнув и разрушив древние концепции. Впрочем, в то же самое время поверженным оказалось и картезианство *cogito*, картезианство, основанное на опыте *cogito*, позволяющем отличать природу «разумной души» от природы «телесной души». Таков тезис Симондона об общей «диалектике», совпадающей с его историческим рассказом. Картезианство, описывающее с научной точки зрения поведение, психику и природу животного как некую машину, — бесспорно одушевлённую, однако не способную к рациональному мышлению (в том значении, в каком мы понимаем осознанную мысль, картезианское *cogito*), — не только обусловило, несмотря на отдельные протесты, становление «животной» психологии (этологии) в XIX веке, но и повлияло на развитие общей («человеческой») психологии, будь то экспериментальная психология бихевиористов («психология без души», по выражению Уотсона) или же более современные области, такие как «кибернетика» и когнитивная психология, возникшая (в 1946 году)

* Для него также не важен, например, вопрос о том, действительно ли Декарт отрицает наличие жизни, чувства и желания («аппетита») у животных, — это утверждение Декарт открыто опроверг в «Ответе на шестые возражения» (с. 313: «я вовсе не отрицаю у животных то, что обычно именуется жизнью»), а также в письме к Мору от 5.2.1649, (с. 576: «я не отрицаю жизни ни у одного из живых»), где он пишет лишь, что нельзя доказать наличие мышления у животных, равно как нельзя обосновать его отсутствие, поскольку «человеческому уму не дано проникнуть в натуру животных» (с. 574), — эту фразу и цитирует Симондон.

на основе исследований «искусственного интеллекта»*. Картезианство определённым образом унифицировало животную и человеческую психологию как научные дисциплины, оно превратило психологию в раздел биологии, которая в свою очередь опиралась на принципы «механики» (если употреблять этот термин в том смысле, какой вкладывал в него Декарт). Разумеется, для этого потребовалось лишь исключить то, что Декарт пытался обосновать: существование рациональной, собственно человеческой души (которая, по сути, не может быть предметом исследований эмпирической психологии, поскольку познает себя сама, причём процесс этот происходит намного легче, нежели познание тела). Эту действительную историческую «диалектику», приведшую к образованию современных психологических наук, подытожил в своем возражении Гассенди: «поскольку душа животных материальна, человеческая душа тоже может быть таковой»**.

* Эту критику картезианства можно было бы сравнить с критикой, которую Симондон высказывает в работе «О способе существования технических объектов» (*Simondon G. Du Mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier-Montaigne, 1958, 1989, 2012*) в адрес кибернетической теории Н. Винера, опирающейся на «необоснованное уподобление технических объектов природным объектам и, в частности, живому существу» (с. 48, с. 110 и далее, а также с. 149 и далее).

** См.: «Пятое возражения на "Размышления о первой философии"». Здесь мы видим, насколько применимо ко всей истории современной психологии высказывание Ж. Кангилема о возникновении в XVIII веке психологии как науки, изучающей сознание: «Всю историю этой психологии можно описать как историю искажения смысла, источником которого невольно стали "Размышления" Декарта» (см. «Что такое психология?» с. 371 в сборнике статей «Исследования истории и философии наук» (*Qu'est-ce que la psychologie? / Études d'histoire et de philosophie des sciences, Vrin, 1970*)).

Животное и человек в свете онтогенеза
жизненного и психического

В порядке завершения можно задуматься о позиции самого Симондона. Но чтобы понять его взгляды, нельзя опираться только на обзор идей, который для Симондона играл лишь пропедевтическую роль и не мог служить достаточным основанием для более подробного размышления, равно как нельзя исходить из того, что в истории выдаётся за факты. Необходимо ещё проверить достоверность того или иного факта, определить целесообразность соответствующих данному факту эволюционных процессов, понять, что конкретно они означают и под каким углом их следует рассматривать. А для этого сто́ит посмотреть, каким образом в непосредственных философских размышлениях Симондона обозначена проблематика. Ведь с точки зрения философии далеко не все вопросы равнозначны. Вопрос становится философским лишь в ходе его разработки, которая, как правило, меняет первоначальное направление исследования.

В своём основном философском труде, в работе «Индивид и его физико-биологическое происхождение»* Симондон формулирует вопрос так: «чем жизненное отличается от психического?» (с. 151), а не так: чем человек отличается от животного? Ответ на второй вопрос в некоторой мере зависит от ответа на первый, однако лишь косвенным образом. Пытаясь ответить на первый вопрос, Симондон вынужден сделать разъяснение об отношениях между человеком

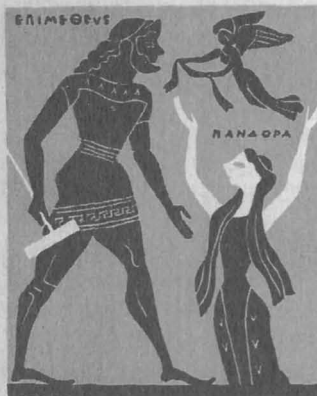
* «Индивид и его физико-биологическое происхождение» (*L'Individu et sa genèse physico-biologique* PUF, 1964) — так называлась первая часть основного труда. Вторая часть вышла под заголовком «Психическая и коллективная индивидуация» (*L'Individuation psychique et collective*, Aubier, 1989; Millon, 1995).

ÉPIMÉTHÉE

Essais Philosophiques

GILBERT SIMONDON

**L'INDIVIDU
ET SA GENÈSE
PHYSICO-BIOLOGIQUE**



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Издание «Индивид и его физико-биологическое происхождение»,
содержащее первую часть диссертации «Индивидуация в свете
понятий формы и информации». 1964



Корейское издание «О способе существования технических объектов». 2011

и животным: он пишет примечание (то есть, в общем-то, второстепенную ремарку), которое однозначно свидетельствует о том, что оба вопроса тесно переплетены друг с другом, но также и о том, что первичный метод анализа, используемый для ответа на этот фундаментальный вопрос, может привести к ложным выводам о человеке и о животном. И действительно, примечание на странице 152 начинается как поправка: *«Это не значит, что есть существа, которые только живут, и есть существа, которые живут и мыслят: вероятно, у животных иногда возникают психические состояния, однако те состояния, которые ведут к мыслительной деятельности, наблюдаются у животных гораздо реже»*. Следовательно, разграничение между просто живыми индивидами и живыми индивидами, для коих характерен психический способ существования, не соответствует разграничению между животным и человеком.

Тем не менее, мы действительно ожидаем найти в этой работе определение человека и животного (и их взаимоотношения), коль скоро, по словам Симондона, его общее *намерение* заключалось в том, чтобы изучить «сущее на трёх уровнях: физическом, жизненном, психическом и психосоциальном». Проблема состоит в том, чтобы «поместить индивида в сущее сообразно (этим) трём уровням», а в качестве средства для решения этой проблемы Симондон предлагает «изучить формы, способы и степени индивидуации» (с. 16). Однако «за основу таких сфер, как материя, жизнь, душа, общество» он берёт не *субстанции*, а «различные режимы индивидуации» (*там же*); и в итоге эта теория «предполагает некую последовательность физических сущностей, доходящую вплоть до высших биологических форм» (вплоть до человека как социального существа), но при этом «не устанавливает каких-либо классовых или типовых различий», хотя она и должна принимать во внимание те фак-

торы, которые на практике вынуждают нас проследить связь «индивида» с «видом», а вида с «родом» (с. 139 и с. 243)*.

Между животным и человеком нет существенных различий, потому что существенных различий нигде не может быть в принципе, исходя из общего онтогенеза, на котором основывается философия Симондона, эта универсальная и вместе с тем дифференцированная онтология. Это онтология различий, различий как отношений. Всё есть существо, причём в каждом конкретном случае — по-своему, и это необходимо учитывать. Всё: любая индивидуальная реальность и даже то, что индивидом не является (всё доиндивидуальное). Ибо существо — это соотношение. Любое истинное соотношение переходит в «ряд существ» (с. 11). Именно через соотношение с целостностью сущего и возможными формами существования любая вещь становится существом (даже если её нельзя назвать «вещью» в строго материальном смысле).

* В некотором смысле род и вид не существуют. Существуют лишь индивиды; и даже их, по правде говоря, нельзя принять за чёткую единицу: существует лишь индивидуация (с. 197). «Индивид — это не существо, а действие, существо же является индивидом лишь постольку, поскольку оно совершает действие индивидуации, тем самым проявляя себя и существуя» (*там же*). Таким образом, жизнь существ как вида, рода или любого иного «природного» формирования лишена объективной основы: ни одна классификация, а следовательно, и ни одна иерархическая модель живых существ не может быть объективной (с. 163). Объединение живых существ в группы должно производиться не по «природному» признаку (то есть по их анатомо-физиологическим свойствам), а исходя из того, как эти существа живут в группах и *сами* формируют сообщество (с. 164), иначе говоря, исходя из того, каким образом происходит их индивидуация в ходе формирования этих групп, каким образом они действительно («трансиндивидуальным» способом) осуществляют индивидуацию групп, внутри которых они индивидуируются.

В примечании на странице 152 говорится не о том, что человек и животное схожи, а о том, что невозможно определить «сущность, позволяющую заложить основы какой-либо антропологии» и тем самым отметить различия между ними. Существуют только некие *животные*, от простейших до «высших», и они очень сильно отличаются друг от друга, даже если принадлежат к одной породе. Причём среди людей различий не меньше — взять хотя бы онтогенез человека (различия между зародышем, взрослым и глубоким стариком). Безусловно, существуют природные установки, которые ориентируют и ограничивают возможности индивидуации, будь то витальная индивидуация или психическая («животное лучше приспособлено к жизни, нежели к мышлению, а человек лучше приспособлен к мышлению, нежели к жизни»), но не следует преуменьшать роль обстоятельств и связанных с ними действий и состояний. Вот только нельзя рассматривать обстоятельства как нечто, высвобождающее потенциальную природную силу, которая до поры до времени бездействовала, но являлась *определяющей* (с. 153). Ведь лишь обозначив новую *проблему*, эти обстоятельства могут подтолкнуть живое существо к некоему решению, принимающему форму новой психической и коллективной индивидуации*.

Сама возможность того, что у животных «возникают психические состояния» и что такие состояния могут «спо-

* Психика есть не просто высшее качество, которым обладают отдельные живые существа. «Психика в истинном смысле появляется тогда, когда витальные функции не могут решить проблемы, стоящие перед живым существом» (с. 153); сам ритм жизни замедляется, становясь проблемой для неё самой; когда «перепополняющие» эмоции, которые «не решают, а только создают проблемы» (с. 152), теряют стабилизирующую силу, необходимую для «целостного разрешения дуализма восприятия и действия» (с. 151).

собствовать мыслительной деятельности» (этот тезис всё же не доказывает, что животные мыслят или что они обладают мыслительными способностями), означает «всего лишь, что пройден некий рубеж». Но «индивидуация не действует по закону «всё или ничего»: она вполне допускает резкие качественные скачки» (с. 153). Если «мышление» и имеет какой-то смысл для животного (мы не знаем, что бы это для него значило, нам остаётся лишь догадываться, ведь, как говорит Декарт, мы не можем знать, что чувствует животное), то вовсе не обязательно, что мышление должно проявиться сразу как завершённый (соответствующий некоей сущности) и совершенно новый для него способ бытия. Возможно, что оно проявится скорее как множество небольших изменений в самоощущении животного и в его восприятии окружающей среды, которые животное будет вначале проживать как новые *проблемы*. Симондон не пытается доказать, что животные мыслят, — подобные доказательства выходят за рамки его доктрины. Но он наглядно демонстрирует, что находящиеся в нашем распоряжении теоретические средства (не считая классических метафизических и нравственных концепций), которые даёт нам перспектива общего онтогенеза, возникающая в ходе размышлений над физическими, биологическими и психологическими науками и необходимая для общего понимания психики и мышления, — эти средства не позволяют исключить возможность мышления у какого бы то ни было существа, если это существо живое. Что есть животное? Что есть человек? Какова их взаимосвязь? Мы не можем однозначно ответить на этот вопрос исходя из теоретического знания, поскольку понятия, используемые при постановке вопроса, имеют прежде всего нравственное и метафизическое значение. Но мы также не можем заранее сказать, на что способно сущее, если речь

идёт о живом организме. Даже если мы в состоянии проследить основные тенденции и доминанты, мы не можем определить чёткие границы того, на что способно живое существо, уже прошедшее индивидуацию. И мы не знаем, в какие отношения оно может вступить с тем, что находится у него внутри (с доиндивидуальным), или же с тем, чем оно не является (трансиндивидуальными и интериндивидуальным). Не исключено, что и здесь тоже играет роль нравственность и метафизика.

Жан-Ив Шато

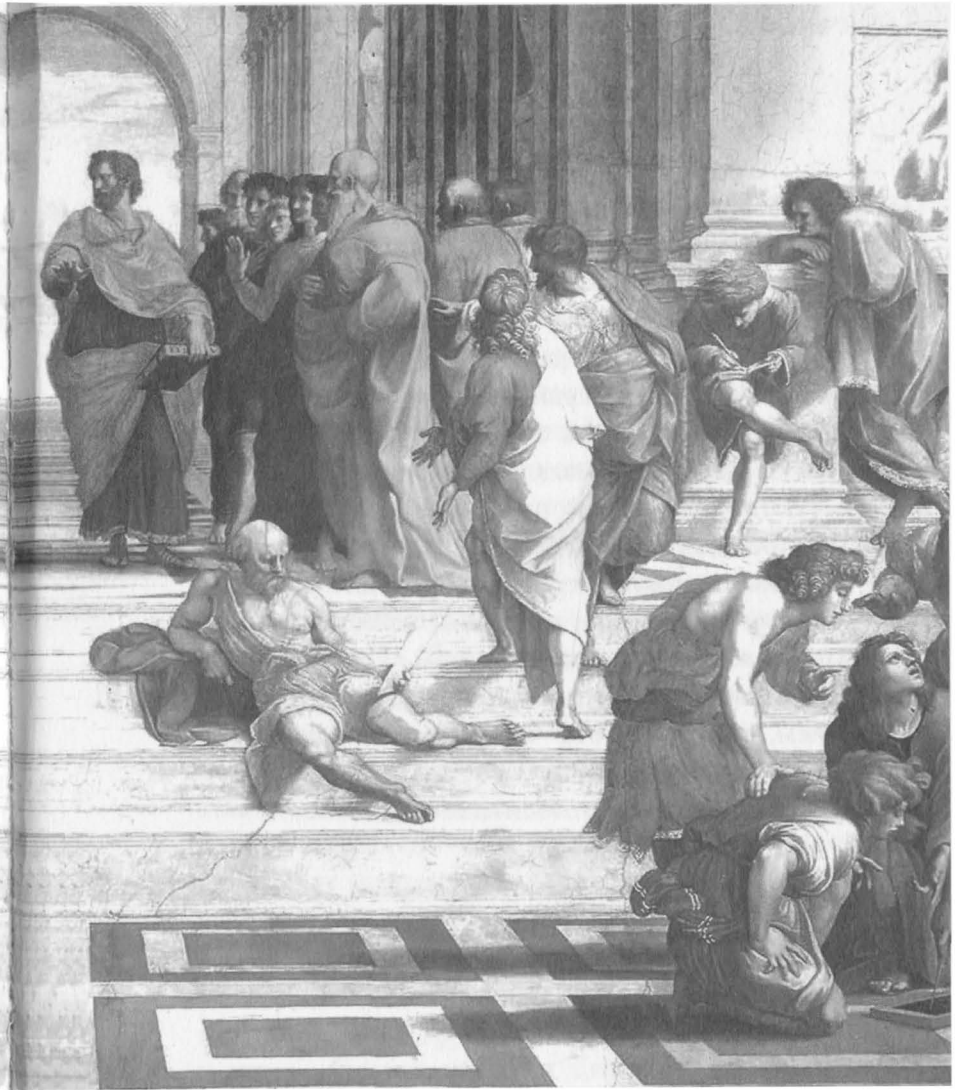
ДВА УРОКА

О ЖИВОТНОМ И ЧЕЛОВЕКЕ

ПЕРВЫЙ УРОК

Сегодня мы рассмотрим историю развития представлений о животной жизни в области психологии. В ходе очень долгой эволюции этих представлений, по сути, и происходило формирование основных понятий в естественных и гуманитарных науках. Иными словами, нас интересует проблема взаимосвязи между интеллектом, привычкой, инстинктом и жизнью.

Что такое инстинктивное поведение? Каковы отличительные черты поведения животных в сопоставлении с формами поведения, свойственными человеку? Как на протяжении веков изменялось представление об иерархии функций, и как эти изменения отражены в работах различных авторов? Какой эвристической ценностью обладал принцип функциональной иерархии, начиная с античных времен и вплоть до сегодняшнего дня? Вот о чём я попытаюсь рассказать вам за два урока, обобщая различные аспекты исторического развития этих представлений и проводя параллель с современными взглядами на проблему животной жизни и инстинктивного поведения. Разумеется, здесь также найдёт отражение и тема животной психологии.



Рафаэль Санти. Афинская школа. Фрагмент. 1511

Античность

По прошествии веков можно сказать, что первое понятие, оформившееся в античный период, — это не понятие инстинкта и не понятие разума, противопоставляемое инстинкту, а скорее идея человеческой, животной и растительной жизни в целом. Довольно отчётливо, по крайней мере у досократиков, прослеживается мысль о том, что человеческая душа — и это весьма удивляло историков философии — по природе своей не отличается от души животных или растений. Всё живое наделено витальным началом, основная граница проходит скорее между живым и неживым царством, нежели между растениями, животными и человеком. Противопоставление между животным и человеческим существованием, мысль о том, что жизнедеятельность человека качественно отличается от жизнедеятельности животных, возникла относительно недавно.

Пифагор

Например, Пифагор считал, что человеческая душа, душа животного и душа растения по природе тождественны. И именно тело с присущими ему функциями обуславливает различия между жизнью души, воплотившейся в человеческом теле, жизнью души, воплощённой в растении, и души, населяющей тело животного. Из этой первичной доктрины о тождественности душ и их природной общности проистекает учение о метемпсихозе, то есть вера в переселение душ. Метемпсихоз — древнее учение, предполагающее, что душа — живое начало, не связанное с индивидуальными особенностями того или иного существа. Душа животного может одушевить человеческое тело, переродиться в нём, а душа, которая перешла в человеческое тело, вполне способна после этой человеческой жизни вернуться к существованию в растительной или животной форме¹. Диоген Лаэртский² цитирует ироничное, по мнению некоторых комментаторов, высказывание Пифагора, который однажды на улице увидел каких-то людей, жестоко избивающих собаку, щенка. Тогда Пифагор подошёл к живодерам и сказал: «Прекратите, это же мой покойный друг, душа которого переселилась в зверя». Спустя столетия Диоген Лаэртский, судя по всему, усматривает в словах Пифагора иронию. Однако есть в этой легенде нечто, заслуживающее

внимания: ведь если Пифагор и мог произнести такие слова, то лишь потому, что в народе существовала вера в метемпсихоз, и, быть может, он умышленно воспользовался народными поверьями, чтобы остановить истязание животного. Так или иначе, эта история свидетельствует о вере в переселение душ — вере отчасти первобытной, возникшей в период зарождения западной цивилизации, из чего можно сделать вывод, что душа не считалась в полной мере индивидуальной реальностью. Душа временно индивидуализирована в определённой форме существования, но прежде она знала иные формы, и, возможно, ей ещё предстоит познать новые.

Нельзя недооценивать эвристическую значимость подобного учения или верования, поскольку в этом веровании даёт о себе знать потенциальная непрерывность жизни, реальность чего-то гораздо большего, чем индивид. Когда человек умирает, его тело разлагается, но что-то от него всё же остается. Кстати, эту идею вечности, бессмертия души позже позаимствует спиритуалистическое учение христианства, внося крайне важную поправку, а именно — концепцию индивидуальности, личности души. Души бессмертны, но они предназначены, так сказать, лишь для однократной, преходящей жизни. После этого их судьба не меняется. Напротив, в первоначальной теории греков одно какое-то существование не способно раз и навсегда решить участь души. Вслед за первым существованием душа может познать новые, она будто снова оживает, перевоплощается, заново начинает существовать

в разных формах, переходит от одного биологического вида к другому. Вероятно, на этом и основывается вера во всевозможные метаморфозы. Метаморфозы — это изменения формы живого существа, которого боги или иные силы превращают в нечто иное, намеренно наложив на него заклятие или же заколдовав по ошибке. Допустим, человек может стать птицей, морским чудищем или рекой; плачущая безутешная женщина может превратиться в родник или в дерево. Всё это метаморфозы, то есть, по сути, видовые изменения, затрагивающие индивидуальность и вместе с тем предполагающие наличие некоего начала — прежде всего жизненного, но также и в определённой мере сознательного, — которое сохраняется, в то время как морфологическая индивидуальность претерпевает изменения. Ранее я говорил, что эта первобытная вера в метемпсихоз и в возможность метаморфозы (изменения формы существования при сохранении жизненного начала), вероятно, послужила основой для возникновения учений о непрерывности жизни и об изменении видов.

Кстати, чуть позже в идеях Платона мы также увидим своеобразный трансформизм, однако у него это скорее трансформизм наоборот, регрессивный трансформизм, ставший первой известной нам трансформистской доктриной в западной мысли.

Анаксагор

В философии досократиков, по крайней мере у авторов, живших до Платона, мы обнаруживаем заметное влияние Анаксагора³, который утверждал, что души по природе тождественны, но между ними существуют, так сказать, различия в количестве — в количестве интеллекта, разума (*noûs*): у растений *noûs* не такой яркий, не такой сложный и не такой мощный, как у животных, а у животных *noûs* в свою очередь не такой яркий, сложный и мощный, как у человека. И различия между существами заключаются не в их свойствах, а в количественных показателях, в объёме умственных способностей, разума.

Сократ

Первым, кто в античный период противопоставил растительное и животное жизненное начало жизненному началу человека, то есть первым философом, в некотором роде ответственным за этот традиционный дуализм, был Сократ. Действительно, Сократ проводит различие между интеллектом и инстинктом и в известной мере противопоставляет их. Он, если можно так выразиться (а в нашем случае можно, хотя в дальнейшем использовать это выражение было бы неуместно), закладывает основы гуманизма, то есть учения, согласно которому человек — это реальность, не сравнимая ни с чем другим в природе. У природы, изучаемой Анаксагором, нет никаких точек соприкосновения с человеком, которого исследуют софисты и Сократ, а потому тратить силы и время на её изучение не имеет смысла. Сократ с сожалением говорит о том, что посвятил всю молодость изучению природных явлений, последовав примеру мыслителей-физиологов и Анаксагора. Со временем он пришёл к выводу, что будущее человека, его основная цель — вовсе не наблюдение за созвездиями и естественными феноменами, а изучение самого себя. Задача не в том, чтобы познавать вещи, мир, физические явления, а в том, чтобы следовать надписи на фронто́не храма Аполлона в Дельфах: *gnothi seauton* — «познай самого себя». Сократ

учит нас обращаться к себе и углублять познания себя осознанно, исследуя истины, которые мы способны постичь самостоятельно, — так, как если бы мы были беременны ими. Не в природе содержится возможность истины, а в нас, людях, ведь мы существа исключительные — мы сами несём в себе этот заряд реальности⁴, который необходимо произвести на свет. Так обосновывается природное различие между инстинктом животных и человеческим разумом, между инстинктом животных и человеческим интеллектом. Оттого и всю физику, то есть теорию мира и природы, ждёт отрицание и неприятие.

Платон

Всё это приводит нас к теории, отчасти потерявшей свою дуалистическую основу, но поставившей человека над природой, к теории, в какой-то мере снова обратившейся к космогоническим и космологическим аргументам, а именно к теории Платона, который по-своему истолковывает отмеченное Сократом превосходство человека. Действительно, животное Платон рассматривает через человека. Человеческая реальность — вот модель всего. В человеке отображаются три царства природы. И этот образ предстаёт перед нами в виде трёх начал: *nous* (разум), *thumos* (сердце, порыв) и *epithumia* (желание). Человека отличает превосходство разума, *nous*; преобладание *thumos* свойственно животному; и, наконец, *epithumia*, желание, характерно для растения. Если бы человеком управляло лишь его нутро, если бы вся суть его сводилась к органам, расположенным между диафрагмой и пупком, он был бы подобен растению. Его существование сводилось бы к *to epithumetikon*, к способности вождеть, к «растительной» способности, исключающей что-либо, кроме наслаждения и боли, приятных и неприятных ощущений, связанных с потребностями или с удовлетворением потребностей. Наличие потребности предполагает боль, поскольку отсутствие желаемого и есть принцип боли. Когда потребность удовлетворена,

наступает состояние насыщения. Удовольствие от насыщения и противоположные ему грусть и боль, вызываемые потребностью, — таковы две составляющие *to epithumetikon*, способности к *epithumia*, способности к вожделению. Что же до *thumos*, то это — специфика животных. Животные действуют смело и инстинктивно. Ими руководит порыв, инстинктивное стремление, они склонны защищать своё потомство, нападать на врага, они от природы склонны вести себя определённым образом, и причиной тому — *to epithumetikon*. Лошадь или лев не уступают человеку в смелости. Но чего у них нет, так это *nous* — умения организовывать своё поведение сообразно с имеющимися знаниями, способности действовать рационально, понимая, почему они действуют так, а не иначе. Животное действует, не ведая причин, к действию его побуждает инстинктивный порыв, некая существующая в нём органическая энергия. А значит, можно рассматривать животных как недочеловеков, как деградировавшую разновидность человека. И, собственно, в «Тимее» Платон⁵ развивает теорию, описывающую происхождение животных видов от человека. Вначале был человек — наиболее совершенное существо, сочетающее в себе все те элементы, которые позже через деградацию (это то, что я ранее назвал эволюцией наоборот) привели к созданию различных видов. Например, у человека есть ногти. Но человеку они не нужны. Человеческие ногти — весьма слабая защита и крайне неэффективное оружие. Однако, деградируя, ногти постепенно приобретают форму и функцию ког-

тей. Сначала от мужчин произошли женщины, гораздо лучше находящие применение ногтям. Ступенью ниже — кошки, и для них польза когтей уже неоспорима: кошачьи когти намного более развиты и являются неотъемлемой частью того, что сейчас называют схемой тела⁶, иными словами, кошки от природы умеют пользоваться когтями. В прыжке их тело принимает такое положение, которое подразумевает наличие когтей, помогающих схватить, сжать, растерзать добычу. Следовательно, существование некоторых анатомических особенностей, едва ли значимых для человека, объясняется определённым устройством мира, в котором различные виды животных возникают в результате упрощения и деградации человека.

Эта мысль в «Тимее», мысль в известной степени чудовищная и в то же время гениальная, — первый тезис эволюционной теории в западной цивилизации. Только это теория эволюции наоборот. Человек сформировался первым из всех животных, и вследствие упрощения, деградации, предполагающих развитие той или иной части человеческого тела, причём значительного развития, например преобразования ногтей в когти, зародились многочисленные виды животных, приспособленных к определённому образу жизни. Платон говорит вовсе не о восходящей эволюции, в процессе которой человек постепенно отделился от животных, а наоборот, он показывает, как из человеческой схемы тела могут образоваться более простые схемы, какими представляются тела животных. Нечто подобное

можно встретить и в мифах о реинкарнации: души пьют воду из Леты, перед этим выбрав себе тело⁷, а выбирают они его, исходя из опыта прежних жизней и сообразно собственным заслугам. Те души, которые достигли вершин в познании истины и в практике размышления, непременно выберут тело философа, других же ждёт существование в теле какого-нибудь животного. Если бы Платон продолжил эту регрессивную последовательность, он бы, вероятно, пришёл к выводу, что душа способна переселяться в разные виды деревьев. Однако, судя по всему, понятие метаморфозы, связанной с идеей возродения души в растительной форме, распространилось в Греции под влиянием восточных религиозных мифов и не пользовалось особой популярностью в эпоху Платона или, по крайней мере, среди философов; возможно, в поэзии дела обстояли иначе. Мифология действительно знает немало легенд о превращении людей в деревья.

Важно отметить, что у Платона в «Тимее» присутствует также понятие иерархии: всё иерархизировано, три царства образуют иерархию, но различаются они не по природе, а скорее по уровню. При этом разница уровней затрагивает и природные различия. Так или иначе, на ступени между животным и растением процесс заканчивается, цепочка как будто обрывается, поскольку нигде не сказано, что животные деградируют до растений.

Вот что представляют собой первые античные теории. В каком-то смысле их можно назвать аксиологическими и мифическими.



Антонио дель Поллайоло. Аполлон и Дафна. Ок. 1470

Аристотель

Теперь же перейдём ко второй группе античных доктрин, где первая объективная натуралистическая теория, разработанная на основе наблюдений, — учение Аристотеля о взаимоотношении между растением и животным и между животным и человеком. Прежде всего нужно сказать, что Аристотель не оставляет без внимания растительную жизнь. Для него даже у растения есть душа, явные признаки существования души, своеобразного растительного начала, которое Аристотель называет *to treptikon*, дословно «нечто, связанное со способностью развиваться и расти». *Trepein*, *treptikon* происходит от слова *trepho* — «питать, утолщать, выращивать». *Treptikon* отвечает за функцию питания у растений. Но функция растений — и это очень важный момент, который свидетельствует о необычайной глубине аристотелевских наблюдений, — не сводится к одному только питанию. На смену иерархическому подходу Платона пришёл метод наблюдения. Растительное существо питается, а значит, оно усваивает пищу, растёт. Оно впитывает что-нибудь из каждого вещества, которым его обеспечивает почва, воздух или свет, оно поглощает элементы, необходимые для развития и роста тканей. Это и есть питание. Но питается оно не ради питания. Растение размножается. И целью питания является

размножение. То есть *to treptikon*, сам факт развития, сама растительная жизнь включает в себе питание, и питание это необходимо (согласно принципу целесообразности) для произведения потомства. Таким образом, формирование растения направлено на размножение, на самовоспроизведение. Растение растёт, чтобы произвести потомство. Например, существуют некоторые виды кактусов (а впрочем, и многие другие растения), которые развиваются, растут, годами накапливают питательные вещества, а затем цветут, плодоносят и погибают. Единственная их задача — рассеять семена, и, выполнив её, они гибнут. Конечная цель их развития и вся их история подчинены этому — появлению семян. Долгие годы они копят питательные вещества и воду, чтобы зацвести и принести плоды. Здесь мы наблюдаем принцип целесообразности в действии, весьма важный принцип, ведь вы понимаете, что можно без труда выстроить иерархию растительной, животной и человеческой жизни, если всего лишь допустить за растением способность питаться. Только что у Платона мы видели *to epithumetikon*. На смену платоновскому *to epithumetikon* пришёл *to treptikon*: вместо суждения о ценности перед нами суждение о действительности и результат исследования, полученный опытным путём. Растения растут, усваивают питательные вещества так, что усвоенные элементы способствуют размножению. Другими словами, существует некий *logos*, некая целенаправленность в том, каким образом растение развивается и формируется. Это исключительно важно, поскольку

эгоцентричное или по меньшей мере антропоцентричное ценностное суждение (характерное для первого периода, который я назвал мифологическим) уступает место суждению о действительности. Последнее основано на наблюдении, а значит, оно гораздо содержательнее, чем ценностное суждение: оно учитывает связь между функциями — не только хронологию очерёдности, но также организацию, функциональную непрерывность между различными этапами питания растений и этапом размножения.

В аристотелевской биологии есть и другой аспект: понятие тождественности, или равнозначности функций, свойственных животным, растениям и человеку. Одни и те же функции могут выполняться во всех трёх царствах различными способами, в различном порядке. И тем не менее, они сравнимы друг с другом. Здесь Аристотель приходит к такой теории функций, которая по степени абстракции намного превосходит все достижения его предшественников. У животных в дополнение к *treptikon*, то есть к способности расти, имеется ещё и *to aisthetikon*, то есть способность чувствовать. Подобно тому, как *to treptikon* складывается из питания и размножения, *aisthetikon* также включает в себя две функции: во-первых, *aisthesis*, способность воспринимать, чувствовать, а во-вторых, *orexis*, желание, присущее животному и формирующееся как следствие *aisthesis*. Животное обладает восприимчивостью и подвижностью, подвижность выражается в виде желания, порыва. Это немного

похоже на *thumos*, который мы только что отметили в теории Платона. Ощущение — это *hedu kai luperon*, а *aisthesis* — это способность воспринимать *hedu kai luperon*, то есть приятное и мучительное (оба эти качества суть *hedu kai luperon*). Из способности испытывать приятные и неприятные ощущения возникает *orexis*. Порыв, который заставляет бежать от боли и толкает на поиски удовольствий, — это движущая сила всего живого, вернее, любого животного, поскольку у нас нет доказательств того, что растение может испытывать удовольствие или боль. А животное совершенно точно испытывает и удовольствие, и боль. В рамках *aisthesis* существует также *phantasia aisthetike*, сенсорное, чувственное воображение. У животного, или хотя бы у некоторых животных, находящихся по сравнению с остальными организмами на довольно высокой ступени развития, есть простая память, *mneme*, противопоставляемая *anamnesis*. *Anamnesis* присущ исключительно человеку, поскольку он предполагает наличие воспоминаний, работу сознания, напряжение памяти. *Mneme* — это прямая, самопроизвольная память. А *anamnesis* — это способность активного запоминания или припоминания. Соответственно, для животных, по крайней мере для самых развитых животных, характерны чувства, сенсорное воображение, пассивная память и, наконец, желание, а как следствие желания — движение. Чего же не хватает животному, чтобы сравняться с человеком? Ему не хватает способности к рассуждению, *to logistikon*,

логического мышления. Ему также не хватает возможности свободного выбора, *bouleutikon*, умения принимать решение, точнее говоря, анализировать имеющиеся варианты и произвольно выбирать. То есть у животного отсутствует свобода выбора, *proairesis*, способность выбирать то, что предпочтительно с логической точки зрения. Таким образом, разум и свободный выбор — это прерогативы человека, однако по природе своей человек не так уж сильно отличается от животных.

В теории, которую я здесь изложил, существенно то, что она не выстраивает никаких мифологических и прежде всего моральных схем для каждого уровня, а, наоборот, стремится показать, как различные функции выражаются в жизнедеятельности растения, животного и человека. Эта преимственность особенно заметна в представлении о постепенном переходе от растения к животному. Начиная свои размышления с животных, населяющих море, или же с морских растений, Аристотель заявляет, что деревья вполне можно назвать «наземными устрицами»⁸. Процесс развития устриц в море не слишком отличается от процесса развития растений на суше. Ведь устрицы действительно не перемещаются в пространстве и развиваются, постепенно разрастаясь, наращивая ткань. Они формируют раковину, укрепляя её с каждым новым слоем, и в итоге на поверхности образуется заметный рельеф, так что по уплотнениям на устричной раковине можно судить о её возрасте примерно так же, как судят о воз-

расте дерева, срубив его и сосчитав кольца ствола. Многие морские животные, имеющие раковину, и вправду растут, наращивают раковину так же, как дерево утолщает ствол, окружая камбий годичными кольцами. По этой причине, говоря о живых существах более низкого уровня развития, мы не можем однозначно отнести их к растениям или к животным. А потому не следует пытаться во что бы то ни стало выстроить иерархию. У растительного и животного царства есть, скажем так, общий ствол. И это утверждение справедливо по сей день. Простейшие организмы мы называем живыми существами, которых, собственно нельзя причислить ни к животным, ни к растениям. То есть простейшие организмы можно считать существами, предшествующими какому бы то ни было разграничению между животными и растениями.

К слову, данная аналогия — функциональная аналогия — распространяется и на другие области, и, основываясь на этой аналогии, мы можем отчётливо представить себе, что Аристотель понимает под инстинктом. Пчёл, которые строят улей для хранения мёда и разведения потомства, Аристотель сравнивает с растениями, которые окружают плоды листьями, тем самым защищая их. Инстинктивные механизмы, наподобие строительства улья или гнезда, сопоставимы с определёнными способами роста у растений, имеющими какую-то видимую целесообразность. Разрозненные действия животных, например пчёл, которые сооружают улей и определённым образом располагают внутри улья

медовые соты, выстраиваются в схему, сравнимую с ростом дерева, с ростом, нацеленным на репродукцию, размножение. Просто процессы эти происходят по-разному. Модели развития растений и животных отличаются, но у них есть функциональное сходство, иными словами, существует некая функциональная корреляция между различными процессами. У наименее развитых, наименее сложных организмов нет тех функций, которые сформировались и выделились у наиболее развитых животных. У них нет, например, воображения, способности к предвосхищению, той самой *phantasia aisthetike*, свидетельствующей о накопленном опыте и позволяющей использовать этот опыт в ситуациях, смежных с теми, что имели место ранее. По словам Аристотеля, у муравьёв, червей или пчёл *phantasia aisthetike* отсутствует. Муравьи, черви и пчёлы полностью лишены воображения, они работают и строят подобно тому, как растёт растение. Сообщество муравьёв строит муравейник, а пчелиный рой сооружает улей точно так же, как растение развивается и пускает побеги, из которых затем вырастают ветви и листья. Именно здесь и проявляется инстинкт. Инстинкт — это некая способность строить жилище, сравнимая с развитием, с механизмом роста у растений. У животного это называется инстинктом, у растения это определённый механизм роста, определённая форма развития, предполагающая то или иное строение листвы, тот или иной состав листвы, ту или иную форму, которую принимает растение, те или иные свойства,

специфические именно для этого растения. Следовательно, если рассматривать инстинкт как порядок действий при строительстве улья или муравейника, то он аналогичен схеме роста. Он определяет специфику вида. Инстинкт является одной из специфических особенностей, он выступает как некая модель поведения животного, преимущественно социального животного, и это поведение равнозначно росту растения, обусловленному видовыми характеристиками.

Что же касается наиболее развитых, высокоорганизованных животных, то у них есть не только *phantasia aesthetike*, но и своего рода привычка — привычка, благодаря которой животные в состоянии обучаться: они накапливают опыт, приобретают способность прогнозировать события и избегать возможных неудобств. Такое поведение имитирует человеческую предусмотрительность, то есть прогнозирование, поскольку *prudentia* — это способность прогнозировать предстоящие события и согласовывать с ними свои действия. Привычка животного — это разновидность опыта, который имитирует человеческую предусмотрительность. «Имитирует» значит здесь: выступает функциональным аналогом человеческой предусмотрительности, но при этом действует по другим принципам. Способ развития растений имитирует способ, каким муравьи и пчёлы сооружают жилище; и точно так же привычка животного имитирует человеческую предусмотрительность. Проявляя предусмотрительность, человек при-

бегают к разуму, а также к *bouleitikon*, к *logistikon*, к *proairesis*, тогда как животному неведомы ни *bouleitikon*, ни *proairesis*, ни *logistikon*, но, несмотря на это, привычка имитирует эту предусмотрительность: предусмотрительность, которая основывается на разуме, на свободном выборе и на вычислении вероятности.

Соответственно, даже если признать (а признать это, по мнению Аристотеля, необходимо), что разум — отличительная черта и специфическая особенность человека, всё равно существует преемственность, функциональные аналогии между разными уровнями организации, между разными принципами существования живых организмов. Труд Аристотеля — это главным образом труд по биологии и естественной истории. Вы видите, как далеко Аристотель продвинулся, развивая понятие функции, выделяя из многочисленных поведенческих моделей понятие функции, которое позволяет провести параллель между существами с разным строением тела и с разной средой обитания, и в итоге жизнедеятельность этих существ предстаёт в виде набора довольно созвучных функций. Общее понимание животного мира становится возможным благодаря аристотелевскому толкованию функции и точно так же посредством наблюдения или самоанализа, то есть, анализируя человека, мы можем в некотором объёме исследовать психические функции и сопоставить их с функциональными аналогами у животных. Вся суть данной теории заключается в понятии функции,

в свою очередь приводящем в действие принцип функциональной равнозначности, который распространяется на соотношения растения с животным, животного с человеком и даже человека с растением, потому что основную роль здесь играют не столько виды, сколько сами функции. И не важно, что уровни развития кардинально отличаются, ведь в любом случае возможно приравнять функциональные реалии одного вида к функциональным реалиям другого. На этом и строится биология Аристотеля. Здесь и вправду можно говорить о биологической науке, поскольку Аристотель выдвигает «всеобъемлющую гипотезу», именуемую теорией, *theoria*. Это теория функций. Теория, согласно которой жизнь у всех видов существ устроена одинаково. Иными словами, все виды существ *живут*. Признаки, характерные для одного вида, — мышление, разум, *bouleitikon*, *logistikon*, *proairesis* — действительно присущи исключительно этому виду, так как у других видов подобных признаков не наблюдается, однако функции, в выполнении которых участвуют эти характерные для одного вида способности, сами по себе для данного вида не уникальны. Форму реакции на некую потребность можно назвать отличительной чертой вида. Видовую специфику составляют конкретные способности, которыми одни виды наделены, а другие нет. С другой стороны, то, как используются эти способности, то, для чего они служат, уже не является чем-то специфическим: жизнь всюду одинаковая. Жизнь предъявляет одни

и те же требования к устрице, дереву, животному или человеку. Например, рост и размножение обусловлены одними и теми же потребностями, и этим потребностям соответствуют параллельные функции. Для удовлетворения потребностей существуют совершенно разные ресурсы. Там, где человек обратится к *bouleutikon*, *proairesis* или *logistikon*, животное — если оно достаточно развито — последует привычке или же, если соответствующие способности ему не даны, поступит тем же образом, каким оно строит улей или муравейник. То, что не позволяют сделать одни способности, позволяют сделать другие, а функции остаются неизменными. Средства меняются от вида к виду, но функции остаются неизменными. Вот, вероятно, самая глубокая мысль, вот истинная основа аристотелевской теории жизни, теории, которая гласит: существует постоянная величина, и эта постоянная величина — жизнь; это — функции жизни. Средства, служащие для выполнения этих функций, меняются в зависимости от вида, но сами функции остаются неизменными, поскольку жизнь — это постоянная величина. Как видите, Аристотель заложил основы науки. Его без преувеличения можно назвать отцом биологии. Кроме того, в биологию он включил и психологию, ведь такие психические функции, как рассуждение, мышление и свободный выбор, служат для выполнения действий, неотделимых от жизни, напрямую связанных с жизненными функциями и сопоставимых с процессами, в которые вовлечены растения

или же простейшие, наименее развитые животные. А, следовательно, психические функции представляют собой жизненные функции, и их можно сравнить с другими жизненными функциями, которые выполняются при помощи других средств. Иными словами, человек размышляет, и, размышляя, прибегая к разуму, к *logistikon*, к *bouleutikon* и к *proairesis*, он делает то же, что и растение, у которого определённым образом распускаются листья или созревают семена. Стало быть, существует непрерывность, неизменность жизни, связывающая один вид с другим.

Стоики

В конце античного периода, после открытий Аристотеля, положивших начало научному подходу, стоики отчасти возвращаются к этическим доктринам, к теориям, которые выдвинули предшественники Аристотеля, то есть Платон и Сократ. Стоики действительно отказывают животным в интеллекте и создают учение об инстинктивной деятельности живых существ. Они противопоставляют действия человека, основанные на свободе, рациональном выборе, разуме, знаниях и мудрости, повадкам животного, которое подчиняется инстинкту. Именно стоики наиболее подробно разработали теорию инстинкта. И можно сказать, что понятие инстинкта они ввели из этических соображений. Они хотели доказать, что человек обособлен от природы. Что вся природа создана для человека, что он, как говорится, царь природы, что все сходится на нём, что он венец творения, а следовательно, он наделён такими способностями, которых нет больше ни у одного живого существа. Заметьте, что подобное сравнение (человека и животного), подобное противопоставление инстинкта разуму не лишено двусмысленности: у некоторых стоиков к нему примешивается тема нравственности (поданная с некоторым преувеличением), а именно тезис о мыслящем трост-

нике⁹. Человек уступает животным во всём, что касается природы и инстинктивной организации, но он несравнимо выше их во всём, что касается разума. Так, взглянув на некоторые отрывки из трудов Сенеки, вы обнаружите в римском стоицизме многочисленные и разнообразные примеры сравнения живых существ, животных, которые от природы прекрасно приспособлены к своей роли, с человеком, который, можно сказать, изначально, с самых первых мгновений ни к чему не приспособлен. Например, утверждает Сенека, у всех живых существ имеются естественные механизмы защиты. У одних есть пушистый мех, оберегающий их от холода, у других — чешуя, у некоторых — липкий покров или колючки, спасающие от хищников, у иных тело спрятано в прочную раковину. У человека нет ничего. Он рождается *dejectus*, он лежит беспомощный, неспособный передвигаться, в то время как птенцы уже умеют добывать себе пищу, а насекомые, едва появившись на свет, знают, куда нужно двигаться, чтобы подняться в воздух. Человек не знает ничего. Его, можно сказать, обделила природа. Он вынужден всему учиться с нуля, долгие годы он живёт на попечении у родителей, пока не начнёт самостоятельно зарабатывать на жизнь и преодолевать подстерегающие его опасности. Но взамен ему дан разум, человек — единственное живое существо, которое может стоять в полный рост и смотреть на небо.

Здесь налицо преувеличение, своего рода ораторский прием, однако данное преувеличение под-

крепляется мыслью о фундаментальном расхождении между природой и человеком. Источником этого фундаментального расхождения являются, по-видимому, некие отравные тезисы, некие пифагорейские или орфические учения, или те учения, которые возникли из орфизма и пифагорейства. Эти доктрины провозглашали уникальность человеческого предназначения: все остальные творения — и мир, и природа — замкнуты на себе, а человек имеет другую природу, и своё истинное предназначение он находит в ином мире. Возможно, у стоиков мы впервые обнаруживаем то невероятно масштабное устремление за пределы этого мира, которое характеризует конец античного периода; как бы то ни было, здесь очевидна мысль о том, что природы — наличной природы — недостаточно и что человеческий порядок есть иной порядок. Стоики ввели понятие инстинкта, чтобы подчеркнуть решающее различие между человеческим и животным поведением. При этом цель у них была чисто этическая.

Заключение первого урока

Итак, подводя итоги, в философии античного периода можно выделить три этапа: во-первых, это теории преимущественно этического содержания, то есть доктрины доплатоновских мыслителей и платоников. Далее — теории, выдвинутые Аристотелем или основанные на аристотелевском учении (их мы видим, например, у Теофраста¹⁰): прежде всего они рассматривают функциональную взаимосвязь между основными психическими процессами и жизнедеятельностью животных и даже растений, что в известной мере соответствует натуралистической теории психических функций. И наконец, третий этап — стоицизм, ознаменовавший возврат к этическим доктринам через понятие инстинкта, в основе которого, по сути, лежит автоматизм. Животное подчиняется инстинкту. Как бы оно своим поведением ни напоминало человека, оно всегда действует инстинктивно, человек же действует, исходя из разума; следовательно, человек по природе своей отличается от животного и от растения.

ВТОРОЙ УРОК

Задачи и цели

В прошлый раз мы закончили на том, что в конце античного периода стоики отказывают животному в наличии разума и разрабатывают теорию инстинктивной деятельности, то есть деятельности, приводящей почти к тем же результатам, что и разумная деятельность, но основанной на совершенно иных внутренних механизмах. В частности, животное не связано — или, по крайней мере связано не так сильно, как человек — с космическим огнём, с *pur technikon*, с созидательным огнём, который отсекает вещи, соединяет их и наделяет их смыслом. Тем не менее, античность сформировала и закрепила противопоставление между натуралистическими, физиологическими в своей основе теориями и такими теориями, которые, наоборот, скорее рассматривают человека как существо, обособленное от мира. Однако несмотря на противопоставление между человеческим разумом и природными моделями поведения, то есть прежде всего телесными процессами, для античной мысли особенно характерно понятие градации, постепенного перехода животной действительности в человеческую: это либо градация по восходящей, которую мы наблюдаем в трудах натурфилософов ионийской школы, либо деградация, как у Платона. Но независимо от того, трактуется ли этот переход как градация или

как деградация, и независимо от того, сколь велико, на наш взгляд, первоначальное расстояние между животным и человеком, даже если мы рассматриваем мир человека и мир животных как диаметрально противоположные точки, мы так или иначе постепенно приходим к выводу о возможной преемственности. Сам принцип деградации от человека к животным и градации — восходящей линии, которая начинается с простейших организмов, вроде рыб, рождённых в море, в воде, и постепенно достигает человека — предполагает, что, каким бы ни было расстояние между животной и человеческой действительностью, человеку и животному свойственны, в общем-то, идентичные по своей природе модели поведения, функции, качества и умственные характеристики. Как мы уже видели, наиболее ясно, логично и подробно эта неразрывная последовательность, эта функциональная эквивалентность выражена у Аристотеля, и именно у него она наиболее приближена к настоящей научной теории. На основе учения Аристотеля в античности формируется своеобразная картина отношений между человеческой и животной реальностями; это интеллектуальный, обширный, бессистемный (по крайней мере, поначалу) подход, в котором — если не в самом принципе, то уж точно в последующих выводах — нет выраженной дихотомии, а значит, он допускает сравнение, соотнесение, иерархические отношения между какими-нибудь двумя видами природных реалей, хотя подобная иерархия не нацелена на нормативное противопоставление как тако-

вое. Соответственно, из античной доктрины следует, что происходящее в человеке сравнимо с тем, что происходит в животном. Сравнимо. Сравнимо, но не тождественно: именно одинаковые ментальные категории, те же регулятивные концепты, те же схемы позволяют расширить и прояснить понятия человеческой и животной жизни в рамках общей теории существования, взаимоотношений с миром, реинкарнации, палингенеза (*palingenesis*) и градации или деградации живых существ.

Напротив (и в этом мы сегодня убедимся), теория духовной деятельности, возникшая в христианстве и особенно ярко выраженная в картезианстве, приводит к дихотомическому противопоставлению; это противопоставление утверждает существование двух самостоятельных природ, а не просто двух уровней, и проводит чёткую границу между животным естеством, лишённым разума (быть может, даже сознания и, очевидно, внутреннего содержания), и человеческим естеством, наделённым самосознанием и нравственностью, способным осознавать свои действия и их значимость.

В этой связи необходимо отметить -- и это очень важный момент — что самая последовательная система выстроена вовсе не в античном учении, как можно было бы подумать, а во-первых, в трудах некоторых Святых Отцов (эта теория отражена, надо сказать, в весьма смягчённой форме, у Фомы Аквинского, который, отчасти вернувшись к тезисам Аристотеля, проявляет, пожалуй, наибольшую умеренность среди всех средневековых мыслителей)

и во-вторых, — в картезианской доктрине, представляющей собой полностью систематизированный и абсолютно дихотомический подход.

Рассмотрим сначала первые учения, учения преимущественно этические: метафизические теории, имеющие религиозное и этическое происхождение, — а затем исследуем картезианскую систему, где жизнь животных трактуется как полная противоположность человеческой жизни. Позволю себе заметить, что эта чрезмерность, эксцентричность, возмутительность доктрин, подобных картезианству, подтолкнула мысль в том направлении, которое, возможно, привело нас к открытию научной теории инстинкта, то есть животных моделей поведения; и в итоге, совершив уже в современную эпоху весьма любопытный поворот, та же мысль способствовала развитию теории инстинктов человека. Иными словами, в сравнительном исследовании животной и человеческой жизни просматривается своего рода диалектическое движение: в самом начале, у древних мыслителей намечается определённый феноменологический посыл, в результате которого из основных аспектов животной и человеческой жизни формируется иерархия, подчиняющая животных человеку. Впрочем, данная иерархия не предусматривает какого-либо однозначного противопоставления или предвзятости. Затем мы видим зарождение дуализма, в котором животное предстаёт как некий контрастный фон для человека, как не-человек, как отвлечённое понятие, то есть условное понятие, вобравшее в себя всё то, чего в человеке нет, как живое или пред-

положительно живое существо, воплощающее то, чем человек не является, как своеобразный контратип идеального человека. И наконец, в результате коренного поворота, который произошёл при испытании теории практикой, сформировавшееся представление о животном оказывается настолько обобщённым и универсальным, что распространяется даже на оценку человеческого поведения. Таков третий этап развития этой проблемы — проблемы отношения животного и человека, животной и человеческой жизни. И хотя в этот период, с XIX по XX век, философия отрекается от картезианства, она отнюдь не стремится показать, что животное — существо разумное, наделённое внутренним содержанием и чувствительностью, существо неизменно сознательное, а потому обладающее душой. Нет, такой подход был бы простым переворачиванием картезианства, а эта теория если и переворачивает его, то весьма неожиданным и оригинальным образом: содержание, которое вкладывается в понятие животной реальности, само по себе позволяет охарактеризовать человека. То есть понимание человеческой действительности возникает именно через обобщение представлений о животном. Эта научная теория на самом деле развивалась диалектическим путём. От Аристотеля до Декарта и от Декарта до современных теорий инстинкта (то есть биологических теорий, объясняющих понятие инстинкта) и вправду прослеживается модель взаимодействия по типу тезис — антитезис — синтез: картезианство представляет собой антитезис по отношению к античной доктрине, согласно

которой между животным и человеческим естеством существует преемственность. Декарт же считает, что преемственности между ними нет. Наконец, современный тезис вновь признаёт эту преемственность, при этом он не просто переворачивает картезианство, но утверждает, что всё, что справедливо для животного, справедливо и в отношении человека. Древние философы заявляли: то, что справедливо в отношении человека, в некоторой мере справедливо и в отношении животного, особенно если речь идёт о высокоразвитом животном (об этом свидетельствует платоновская теория деградации). Позже картезианство возразит: то, что справедливо для одного, никоим образом не может быть справедливо для другого — животное относится к *res extensa*, человек относится к *res cogitans*, собственно, *res cogitans* и определяет человека. Наконец, современные положения обобщают: все наши исследования в области инстинктивной жизни, изменения организмов и поведенческого развития животных дают нам определённое представление о человеческой действительности, а также о социальной организации, которая отчасти существует в природных сообществах и позволяет нам осмыслить некоторые виды взаимоотношений в человеческом обществе, например принципы старшинства и превосходства. В этом и состоит диалектический путь, который мы с вами попытаемся проследить.

Апологеты

Итак, сначала мы обратимся к первым сравнительно дуалистическим трактовкам отношения между человеком и животным, то есть к трактовкам древних авторов, живших в следующий после классической античности период, когда возникла теория действия, предшествующего знанию. Например, для таких апологетов, как Тациан, Арнобий Старший или Лактанций¹¹, характерен ярко выраженный этический дуализм, противопоставляющий не человека и животных вообще, а христианина и всех остальных, к коим причислялись нехристиане и животные. Чтобы умалить роль разума, этой способности, воспетой древними мыслителями, апологеты заявляли, что от животных отличается лишь христианин, остальные же люди от них не отличаются. Вы видите, насколько значимую роль играет в этой доктрине этика. Подобные вещи не должны вас слишком смущать. Не секрет, что, согласно постановлению одного из первых церковных соборов, у женщин — вероятно, по аналогичным причинам — нет души. Не сочтите это за дурную шутку, ведь человек, осознающий собственное внутреннее состояние, склонен, как правило, полагать, что у него есть душа, что он мыслит самостоятельно (*cogito ergo sum*), тогда как других людей — поскольку он смотрит на них снаружи — он оттесняет всё дальше

и дальше к природе. Потому нет ничего удивительного в предположении, что варвары или же люди, чей половой диморфизм несколько отличается от нашего собственного внутреннего ощущения, — это всего лишь странный природный феномен. Всё-таки понятие души довольно тесно связано с внутренним состоянием, с сознанием, с проявлением сознания. Любое этническое, культурное, половое или какое-либо иное различие может стать ощутимым препятствием, и тогда человек, осознающий свой внутренний мир, отрицает существование души у тех, кто не слишком на него похож.

Августин Блаженный

Под влиянием античной культуры Августин Блаженный, наоборот, признаёт у животных наличие чувствительной души. Он полагает, что у животных есть потребности, он знает, что животные страдают, борются с болью, борются за сохранение целостности своего организма. Кроме того, на основе наблюдений Августин Блаженный делает вывод, что у животных есть память, воображение и способность видеть сны. Еще Лукреций отмечал, что собаки, например, видят сны. Спящему псу вдруг начинает казаться, будто он преследует добычу: он подаёт голос (если это охотничья порода) и пытается схватить что-то в воздухе, открывая и громко захлопывая пасть, словно сжимая в зубах дичь. Такое поведение собаки — это внешнее проявление сна. Тем не менее, Августин Блаженный утверждает, что у животного всё основано на инстинктах, что различные умения и способности животных объясняются чувствами, воображением и памятью, однако души у них нет, по крайней мере, у них нет той разумной человеческой души, которую характеризуют нравственность и рассудок.

Фома Аквинский

Схоласты, в свою очередь прислушиваясь к отголоскам античности, точнее аристотелевской доктрины, отрицают мыслительные способности у животных. Но в один голос с Фомой Аквинским они признают и даже открыто утверждают тот факт, что у животного есть намерения, отдалённая цель, к которой оно стремится и которую оно воспринимает, причем воспринимает осознанно. Так, ласточка собирает глину, чтобы построить гнездо, а не просто потому, что этот процесс доставляет ей удовольствие. Она приносит глину, потому что это строительный материал для гнезда и потому что она стремится (то есть она ощущает внутреннюю цель), намеревается построить гнездо. Стремление (интенция) — это то, к чему человек в буквальном смысле «устремляется», это деятельность, ориентированная на достижение какой-либо цели. Соответственно, ласточка стремится соорудить гнездо, она стремится к отдалённой цели, и неверно считать, что она действует ради собственного удовольствия, что ей просто нравится глина. По словам Фомы Аквинского, существо осознаёт отдалённую цель посредством *aestimatio*, то есть суждения о качестве вещи, и хотя суждение это не связано ни с рефлексией, ни с разумом, оно всё же создаёт некую картину мира. Такая картина мира не слишком логична, не полно-

стью систематизирована или организована, и тем не менее, это — картина мира. Человек наделён способностью логически, разумно мыслить, а потому он может составить себе гораздо более чёткое и структурированное представление о цели, нежели ласточка, полагающаяся на *aestimatio*, суждение о гнезде, которое ей предстоит построить. Однако эта целенаправленность — целенаправленность поведения животного — соответствует, по мнению Фомы Аквинского, определённому представлению. Здесь мы видим, как Фома Аквинский обращается к аристотелевской доктрине (к теории целесообразности и к теории об иерархии различных видов деятельности животных) и частично пересматривает её в соответствии со средневековым концептуализмом. Средневековые авторы сохранили некоторую умеренность взглядов (можно сказать, умеренность феноменологическую и научную), и всё же, наравне с дуалистической предвзятостью, особенно заметной у апологетов (которые превратили животное в миф, миф о существе, лишённом веры, не признающем Бога), наравне с дуализмом в этот первый период ещё слышатся отголоски античности.

Джордано Бруно

С другой стороны, вместе с Возрождением приходит вторая мощная волна интереса к отношению между животной и человеческой психикой, и даже можно сказать, что философия Ренессанса превозносит психику животных, как будто в отместку за дуализм апологетов: она выделяет психические способности животных, ставит психику животных над психикой человека и заявляет, что у животных есть чему поучиться. Здесь мы также имеем дело с теорией, выражающей пристрастное отношение к животным, превращающей животное в миф. Животное — это *physis*, природа, которая преподаёт человеку урок, учит его невинной чистоте или самоотверженности, ловкости или даже смекалке, необходимой для достижения какой-либо цели. У Джордано Бруно переворот эпохи Возрождения проявился в идеях, близких к неоплатоникам с их устремлением к космосу (*cosmos*). Сожжённый на костре в 1600 году, Джордано Бруно был одним из самых значительных мыслителей Возрождения, метафизиком, чья мысль простиралась необыкновенно далеко, и учёным, чьи доктрины имели невероятный объём и глубину. Он выдвинул теорию, согласно которой существует бесчисленное множество миров, населённых разными живыми существами: кроме нашей планеты, есть и другие обитаемые земли,

где тоже развивается жизнь. Из его учения следует, что одушевлённость, то есть жизнь, проявляется не только в известных нам масштабах: она проникает в звёзды (звёзды тоже бывают живыми), она может существовать в той среде, где, казалось бы, жизни нет. Даже камень способен по-своему чувствовать и испытывать какие-то переживания. Феномены жизни и сознания обнаруживаются отнюдь не только в человеческой форме; жизнь и сознание зарождаются на космическом уровне. Теория Джордано Бруно — это космическая теория. В том же самом ключе он рассуждает и о животных, которых следует воспринимать как хранителей некой вселенской силы, а значит, их нельзя презирать, их нельзя считать низшими существами, каким-то жалким подобием людей. Некоторые философские течения, особенно те, что возникли в Италии, можно соотнести с другими, довольно близкими традициями: например, здесь можно обратиться к святому Франциску Ассизскому и к его интерпретации животного мира.

Святой Франциск Ассизский

Святой Франциск Ассизский не усматривает в животном мире решительно ничего грязного или низменного. Животные неотделимы от вселенной, они по-своему признают славу Творца и гармонию мироздания, и в общем-то, на свой лад поклоняются Богу и почитают его. Поэтому, если человек достигнет соответствующего уровня чистоты — моральной чистоты и простоты, — его язык, вероятно, будут понимать животные. Общение человека с животными стало невозможным исключительно из-за человеческих грехов, из-за своеобразного очерствления сознания, грубости, несуразных привычек. Но человека, стремящегося к чистоте, достаточно одухотворённого, набожного, осмысляющего Вселенную и мироздание, — такого человека животные понимают. Вы же знаете легенду о том, как животные сбегались к святому Франциску Ассизскому, чтобы послушать его речи. И это еще не всё. В тот же период возникли предания, приписывающие животным святость. Понятие святости, зародившееся в этической и религиозной философии, становилось применимым не только к человеку, но и к животным — их тоже можно было бы признать святыми. Эта мысль согласуется с некоторыми теориями Возрождения. Философия Возрождения установила взаимосвязь между человеком и вещами,



Джотто ди Бондоне. Проповедь птицам. 1296–1304

между человеком и Вселенной. Вместо высокомерного представления о человеке как об уникальном творении Бога, творении, ради которого создавалась вся Вселенная и которому она полностью подчинена, здесь мы видим скорее эстетическое суждение о взаимосвязи между человеком и животным. Мироздание гармонично во всём, и мир человека дополняет мир животных и растений. Здесь есть вселенская целостность. Именно в период Возрождения сформировалось понятие Верховного существа, сложилось некое подобие пантеизма. Разумеется, у христианских авторов речь не идёт о пантеизме как таковом, они скорее выдвигают теорию гармонии во Вселенной, рассматривая Вселенную как творение Бога; однако у пантеистов или натуралистов эта теория действительно продолжает традиции древнего пантеизма.

Монтень

Отзвук доктрин Возрождения слышится и у авторов, которые подготовили почву для картезианской мысли, но которые при этом решительно не соглашались с дуалистическим противопоставлением человека и животного. Такова, например, позиция Монтеня. Монтеню по духу скорее ближе идеи Возрождения, нежели картезианство. Он был убеждённым монистом¹², а значит, он не видел различий между психическими способностями животного и человека. С точки зрения Монтеня, животные оценивают, сравнивают, размышляют и действуют точно так же, как человек. Как человек, и даже лучше. Мысль Монтеня, как вы знаете, витиевата, и довольно трудно уловить то, что можно было бы назвать его системой. Гораздо проще понять его намерения, чем его систему. А намерения его достаточно ясны: как и апологеты, он пытается усмирить чистый разум — тот самый, который порождает системы. Но ещё больше Монтень стремится обуздать человеческую гордыню, потому что именно из-за гордыни, из-за слишком жёсткой системы догматов мы сжигаем человека на костре и затеваем религиозные войны, именно из-за гордыни возникают самые ожесточённые и кровопролитные конфликты в истории человечества. Следовательно, необходимо вернуть человека на его место в мироздании, сделать так, чтобы он

осознал своё родство с животными, которые живут благоразумно и сохраняют более тесную связь с естественными процессами. Вот почему Монтень рассказывает, как раненные стрелой критские козы — «благодаря полученному от природы умению разбираться в ней и пользоваться ею» — отправляются искать ясенец и едят эту траву, дабы исцелиться¹³. Мы тешим своё самолюбие, утверждая, будто козы действуют так, повинувшись природе (в то время как мы руководствуемся разумом и, заболев, осознанно выбираем то или иное лекарственное средство), а вместо этого нам бы стоило задуматься над тем, что животные приобретают знания «в такой великолепной школе, где наставницей — сама природа».

Вы видите, здесь всё же явно есть смысловой сдвиг. Вот что важно в теории Монтеня (я привёл цитаты из «Апологии Раймунда Сабундского»). В представленной доктрине наблюдается смысловой сдвиг: Монтень, как видите, прекрасно понимает, что человек пробирается к знаниям наощупь, весьма чутко прислушиваясь к разуму, опираясь при этом на жизненный опыт, вероятно, совершая ошибки и далеко не сразу добиваясь результата, а критские козы, как только в них попадает стрела, тотчас же поедают растение под названием ясенец. Перед нами, очевидно, два различных типа поведения, две поведенческие модели, и Монтеню это понятно, поскольку он утверждает, что животным посчастливилось учиться «в такой великолепной школе, где наставницей — сама природа», иными словами, они способны действовать согласно некой схеме, модели

поведения, отличной от человеческой, такое поведение разумно и тоже имеет право на существование. Итак, Монтень показывает, что животные превосходят человека, потому что им даже не приходится сомневаться в выборе лекарства, им заведомо знакомы все средства, ведь их наставница — сама природа, и ошибаться они не могут.

Это прямой путь к дуализму. Мы делаем вид, что восхваляем животное, демонстрируя, что человеку не следует гордиться принадлежностью к человеческому роду, поскольку на деле он почти не превосходит животное и даже наоборот: он ошибается, он должен постоянно прислушиваться к разуму, а животным, сохранившим непосредственную связь с природой, разум и не нужен, что лишь подтверждает их превосходство. Так вот, говоря нечто подобное, мы подспудно признаём, что рациональное поведение, то есть, по сути, процесс обучения, отличается от бессознательного, инстинктивного поведения животных, представляющего собой более непосредственный, прямой процесс. Собственно, именно это противопоставление и приведёт к фундаментальному расхождению между натуралистическими, монистическими идеалами Возрождения и системой Декарта — системой, построенной на дуализме, самой дуалистической системой из всех, что существовали со времён античности, пожалуй даже более дуалистической, чем теории апологетов, таких как Тациан, Арнобий Старший и Лактанций, заявлявших, будто у христианина нет ничего общего с животными и другими людьми.

Декарт

И действительно, по мнению Декарта, у животного нет ни ума, ни инстинкта. Декарт видит в животном машину, аппарат. То, что прежде объяснялось инстинктом, иначе говоря психическим аналогом интеллекта (правда, аналогом более компактным, более конкретным, менее осознанным и менее системным), теперь объясняется автоматизмом; но обратите внимание, речь идёт не о психическом автоматизме, к которому можно приравнять инстинктивный автоматизм, а об автоматизме физическом. Картезианское учение представляет собой теорию физического автоматизма, то есть автоматизма существ, тел, действий, движений — без души и без инстинкта. Заметьте, у таких мыслителей, как Монтень, инстинкт — это не разум, а психика. Это реальность психического порядка. И то же у стоиков. Декарт был первым, кто заявил, что поведение животных не связано с инстинктами. Их поведение не инстинктивное, а механическое, что совсем не одно и то же. Тут, конечно, надо бы прояснить путаницу: можно сказать, что для инстинктивного поведения характерен автоматизм (мы, кстати, скоро увидим, что данное утверждение ошибочно). Об этом говорили неоднократно, об этом говорили ещё стоики. Но они имели в виду прежде всего психический автоматизм, наподобие того, который мы вырабатываем или надеемся

выработать, если, к примеру, усердно что-то учим, а потом, выучив, запомнив требуемое наизусть, воспроизводим последовательность чисел, слов или даже целый текст, как будто не задумываясь и занимаясь при этом другими делами. Подобная устоявшаяся очерёдность действий, для которой необходим некий иницирующий процесс, начальный стимул — когда, например, при чтении наизусть нам каждый раз приходится начинать с начала, чтобы воспроизвести текст полностью, — и есть автоматизм, называемый психическим. Но это совсем не тот автоматизм, который подразумевается у Декарта. Автоматизм в его теории не имеет ничего общего с интеллектом или с приобретённой, сформировавшейся привычкой: это автоматизм материи, *res extensa*, то есть нечто, сравнимое с работой машины, с её механикой. Когда паук плетёт паутину, он действует точно так же, как прядильная машина. Когда крот оставляет на поверхности земли бугорок, роет нору и выталкивает землю наружу, он действует, как лопата, то есть, как орудие, специально предназначенное для рытья земли. Животные приспособлены к определённому виду деятельности, довольно узкому, к тому же. В любых других ситуациях, которые требуют усилий, не соответствующих их телосложению, они крайне неуклюжи и не способны выполнить какую-либо серьёзную задачу. Соответственно, рассказы о необыкновенных умениях, якобы подтверждающие превосходство животных, на самом деле не только не доказывают их превосходство, но, наоборот, свидетельствуют против животных и против инстинкта, если под инстинктом

понимать психическое явление. Инстинкта не существует, а есть лишь физический автоматизм.

Вот что говорит Декарт: «Замечательно также, что, хотя многие животные обнаруживают в некоторых своих действиях больше искусства, чем мы, однако в других они совсем его не обнаруживают, поэтому то, что они лучше нас действуют, не доказывает, что у них есть ум; ибо по такому расчёту они обладали бы им в большей мере, чем любой из нас, и делали бы всё лучше нас; это доказывает скорее, что ума они не имеют и природа в них действует сообразно расположению их органов»¹⁴ — природа, то есть их телосложение. Они действуют сообразно строению тела и двигательным возможностям. И подобно тому, как лопата годится лишь для того, чтобы рыть, а прядильный станок — лишь для того, чтобы прясти, так и паук только и может, что плести паутину, а крот — копать землю и выталкивать её наружу, оставляя на поверхности бугорок. Словом, животное идеально приспособлено к функциям своего тела, однако ни на что другое, кроме выполнения этих функций, оно не способно. Естественно — по мнению Декарта — человеческому уму не дано проникнуть в натуру животных, чтобы понять, что происходит у них внутри («Письмо Мору»). Но в итоге Декарт утверждает, что в наш способ чувствовать включено мышление, и стало быть, мышление — это сознание¹⁵. Он также заявляет: «За исключением заблуждения отрицающих Бога <...>, нет ничего, что бы удаляло слабые умы дальше от прямого пути добродетели, как мысль о том, что душа животных

имеет ту же природу, что и наша»¹⁶. Иначе говоря, человеческая душа — это *res cogitans*, а животная сущность — целиком и полностью *res extensa*, нечто без сознания, без какого-либо внутреннего содержания. Заметьте, для Декарта основная разница между человеком и животным заключается в следующем: сущность животного отличается от сущности человека тем, что животное, подобно инструменту, прекрасно справляется с каким-то конкретным действием, но кроме этого оно больше ничего не может. В нём нет гибкости. В то время как человек способен сформулировать свои трудности в виде проблемы и решать их постепенно, поэтапно и т. д. — в общем, пользуясь картезианским методом. В конечном счёте получается, что телосложение и двигательные возможности человека ни к чему в полной мере не приспособлены (у человека нет такой формы тела, как у крота, у него нет паутинных желез или коготков на конечностях, как у паука), однако благодаря разуму, мышлению, тому, что Декарт называет «наличием ума» [*avoir de l'esprit*], наличием души, наличием способности мыслить — так вот, благодаря тому, что человек наделён умом, он может подступиться к любому вопросу и искать выход из затруднения, действуя поэтапно, находя способы решения (постановки и решения) проблемы. Отсюда и отрицание сознания у животного, отрицание способности животных к разумному приобретению навыков, осознанному научению, разумному решению задач. А следовательно — концепция автоматизма, определяющая поведение животных и опровергающая понятие инстинкта.

Мальбранш

Одним из самых ревностных сторонников картезианской доктрины был Мальбранш¹⁷. Доказывая, что у животных нет и не может быть души и что они не чувствуют боли, он приводит великолепный аргумент: «Животные едят без удовольствия; они кричат не от страдания; они растут, не зная того; они ничего не желают; ничего не боятся; ничего не познают; и если они действуют таким образом, который указывает на разум, то это происходит оттого, что Бог при сотворении их имел в виду сохранять их и потому образовал их тело таким образом, что они машинально, а не от боязни, избегают всего, что может уничтожить их». Эта работа озаглавлена «Разыскания истины»¹⁸. Мальбранш приводит аргумент теологического свойства, аргумент, надо сказать, весьма трогательный: животные не страдают от боли, ведь страдания нам даны в наказание за первородный грех, однако нигде не сказано, что животные вкусили запретный плод, а значит, страдать они не способны, поскольку они невинны, иначе это было бы слишком несправедливо¹⁹. Страдать могут лишь представители человеческого рода. Вот почему позволительно разрезать собак, а затем привязывать их к двери амбара, чтобы рассмотреть их систему кровообращения. Именно к такому выводу пришли в Пор-Рояле — господа из Пор-Рояля, оправдывавшие вивисекцию тем, что животные, дескать, не чувствуют боли²⁰.



Collège International de Philosophie

Colloque

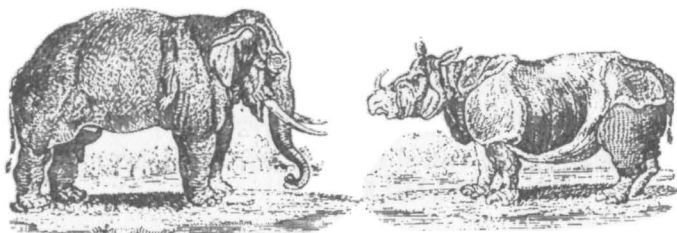
Autour de Gilbert SIMONDON

31 mars, 1er et 2 avril 1992

Lieu du colloque:

cité des Sciences et de l'Industrie

Salle Jean Bertin



Mardi 31 mars

le matin de 9h30 à 12h30

A 9h30 :

R. Lesgards: Ouverture.

Introduction de **H. Curien**, Ministre de la Recherche et de la Technologie.

A partir de 10h30 :

Présidence : **M. de Gandillac**

F. Laruelle : *Sur l'Essence de la technique.*

J.Y. Chateau : *Technophobie moderne et optimisme technologique.*

l'après-midi de 15h à 19h

Présidence : **J. T. Desanti**

A. Badiou : *G. Simondon : Existence, objectivité, modalité.*

B. Paradis : *Technique et temporalité.*

Pause (30 minutes)

Table-ronde avec :

D. Cerezuelle, G. Hottois, C. Imbert, J. Petitot, R. Thom.

Thème : *Ethique et technique.*

Mercredi 1er avril

le matin de 9h30 à 12h30

Présidence : **J. Petitot**

J. Hart : *Philosophie et mécanologie.*

J.-F. Marquet : *G. Simondon et la pensée de l'individuation.*

Pause (30 minutes)

P. Marlière : *Concrétisation et téléonomie.*

l'après-midi de 15h à 18h30

Présidence : **F. Balibar**

A. Fagot-Largeault : *L'Individuation en biologie.*

Y. Deforge : *Evolution des objets techniques.*

Pause (30 minutes)

B. Stiegler : *La Maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique.*

Judi 2 avril

le matin de 9h30 à 12h30

Présidence : F. Laruelle

J. Garelli : *Transduction et information.*

G. Hottois : *Simondon et la question de l'éthique.*

Pause (30 minutes)

H. Rizk : *Simondon et l'approche non-heideggerienne de la technique*

l'après-midi de 15h à 17h

Présidence : H. Sinaceur

Table-ronde avec :

F. Balibar, G. Châtelet, J. Derrida,

D. Lecourt, I. Stengers, P. Virilio,

J. D. Vincent.

Thème : *La Philosophie transversale de G. Simondon.*

Несмотря на то, что труды Жильбера Симондона известны ещё лишь очень немногим, они стоят у истоков большого количества проблем, которые исследует современная философия.

Жильбер Симондон прекрасно понимал, что для того, чтобы философия могла преодолеть традиционный дуализм (гуманизм-технизм, индивид-сообщество), она не должна отдавать предпочтение состоявшемуся индивиду. Вместо этого необходимо обратить особое внимание на проблему индивидуации и « познавать скорее индивида через индивидуацию, а не индивидуацию через индивида».

Опираясь на глубокие знания в области физики и биологии, он создал некую генетику своеобразия, самобытную и обширную философию, которая не поддаётся вольной трактовке.

Благодаря разработке таких концепций, как трансдукция и доиндивидуальная реальность, возникла, наконец, позитивная философия техники, выделяющая понятия рода и внутреннего устройства техники.

Таким образом, Жильбер Симондон формирует этику взаимоотношений между машиной и человеком, которая не умаляет значения ни одной из сторон: именно «машинный трансдуктив» показал, что «между сообществом и обособленным в самом себе индивидом стоит машина, и эта машина открывает путь к миру».

Сама концепция Жильбера Симондона предполагает новый вид взаимосвязи между техникой и философией, и поэтому мы собрали философов, учёных (биологов и математиков) и инженеров, подготовивших выступления обо всех аспектах его трудов.

Жиль Шатле

L'oeuvre de **Gilbert Simondon**, encore trop méconnue, se trouve pourtant à l'origine de beaucoup de problématiques développées par la philosophie contemporaine.

Gilbert Simondon a bien vu que la philosophie, pour dépasser les dualismes traditionnels : Humanisme-Technicisme, Individu-Communauté, ne devait pas accorder un privilège excessif à l'individu accompli, mais devait aborder résolument le problème de l'individuation et "connaître l'individu à partir de l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu".

Sa connaissance approfondie des sciences physiques et biologiques lui a permis d'élaborer une génétique des singularités, une philosophie originale et ample qui ne succombe jamais à la paraphrase.

L'invention des concepts de transduction et de réalité pré-individuelle a rendu enfin possible une pensée positive de la technique en mettant l'accent sur les notions de lignée et d'agencements techniques.

Gilbert Simondon propose ainsi une éthique de la relation entre l'homme et la machine qui ne dégrade aucun des deux termes : c'est le "transductif machinique" qui a permis de voir "qu'entre la communauté et l'individu isolé sur lui-même, il y a la machine et cette machine est ouverte sur le monde".

Le projet même de Gilbert Simondon impose une articulation neuve entre technique et philosophie et c'est pourquoi nous nous sommes efforcés de réunir des philosophes, des scientifiques (biologistes et mathématiciens) et des ingénieurs qui interviendront sur la totalité de l'oeuvre.

Gilles CHATELET

Боссюэ

Среди авторов, наиболее активно выступавших против картезианства, отметим Боссюэ²¹, который пытался примирить теории Декарта и Фомы Аквинского. Рассуждения Боссюэ не следует недооценивать, ведь он достиг довольно многого, подойдя к этому вопросу с необыкновенной проницательностью и беспристрастностью. Он заявил следующее: мы — животные, люди — это животные. Мы испытываем влияние животного, которое живёт у нас внутри, и в равной степени мы подвергаемся воздействию разума и мыслительных процессов. Человек — самое сложное, самое полноценное существо. При этом человек наделён животными чертами. Мы в известной мере способны испытать, что значит быть животным. В некоторых случаях мы опираемся на эмпирию, и в этом проявляется наша животная сущность. Вполне возможно почувствовать, осознать, что значит быть животным. По крайней мере, так полагает Боссюэ.

Но с другой стороны, он утверждает, что основная задача состоит вовсе не в том, чтобы понять, насколько последовательно, уместно и разумно поведение животных, потому как, согласно Боссюэ, последовательное, уместное и разумное поведение, в общем-то, аналогично упорядоченному расположению органов живого существа. В качестве иллюстрации он приводит довольно сочный (в прямом

смысле) пример: он обращает наше внимание на зёрна граната, расположенные в определённом порядке²². Вы ведь представляете себе, как зёрнышки граната примыкают друг к другу. Они сдавлены и чуть примяты таким образом, что между двумя зёрнами не остаётся и миллиметра. Форма у них неровная, но они так прочно соединены, так тесно, без малейшего зазора прижаты друг к другу, что приходится вытаскивать их чуть ли не по одному, если не хочешь их раздавить. Словом, зёрна граната расположены в определённом порядке, то есть обладают некой структурой, схожей с анатомическим строением.

Анатомическое строение растения — это, по сути, то же самое, что и так называемая инстинктивная организация поведения животного, всегда совершающего сначала одно действие, а затем другое. Это и есть принцип структуры. Принцип анатомической структуры, расширенный до понятия структуры поведения. А значит, основная задача заключается не в том, чтобы определить, присутствует ли в поведении животных структура, то есть разум, последовательность и взаимосвязь действий, а в том, чтобы понять, является ли разум, выраженный в этой последовательности, в этой упорядоченности, сугубо индивидуальной чертой, или же он скорее снисходит от того, кто создал животных. Соответственно, поставленный здесь вопрос касается в первую очередь мироздания. Действительно ли принадлежность к какому-либо виду заставляет каждую особь действовать тем или иным образом

просто потому, что эта особь — собака, или кошка, или белка, а зёрна граната так плотно прижаты друг к другу, потому что это — гранат, потому что он так растёт и потому что этому виду растений свойственно именно такое анатомическое строение? Или всё же в каждом животном есть некая сила, которая в отдельно взятый момент формирует принцип организации, последовательности, разума и взаимосвязи между различными действиями? Иначе говоря, что определяет деятельность: видовые особенности или индивидуальные? Каков источник разума? Если разум, структуру и прочее в животных вложил Создатель, то эта структура сопоставима с расположением гранатовых зёрен — расположением, очевидно, характерным для вида. Но если эта структура индивидуальна, то её можно сравнить с тем, что происходит внутри человека, который как индивид, как личность отвечает за последовательность действий и за целостность поведения. Вот как Боссюэ обозначает проблему, и, надо сказать, окончательного решения он так и не находит. Несмотря на это, он демонстрирует ясное понимание того, что можно назвать структурой поведения в её взаимосвязи с анатомо-физиологическим строением живых существ. Нечто похожее мы, кстати, уже видели у Аристотеля.

Лафонтен

Однако из всех мыслителей XVII века Лафонтен был первым, кто встал на защиту животного царства, осмеянного догматической философией, и при этом он воспользовался неопровержимым философским методом, уже тогда привнеся в рассуждения элементы позитивного знания²³, которые можно рассматривать как отправную точку этологических исследований, то есть исследований повадок и поведения животных. Он был первым, но далеко не последним даже в XVII веке, поскольку именно в тот период теория поведения животных начала постепенно отделяться от философии и превращаться в опытную науку, в эмпирическое исследование. Как я уже сказал, эти тезисы, эти исследования находят выражение в баснях и, в частности, в «Речи, обращённой к госпоже де ла Саблиер»²⁴. Приведём оттуда цитату: «Известно вам, что если б размышляли / животные, они едва ли / могли бы в том отдать себе отчёт»²⁵. Фактически мы соглашаемся с тем, что животному не свойственна рефлексия, самоанализ, который в известном смысле, как *cogito*, напрямую отражает деятельность. Однако это вовсе не исключает наличия разума, способности к рассуждению, расчёту, прогнозированию. Давайте подробнее остановимся на «Речи, обращённой к госпоже де ла Саблиер», поскольку это очень важный текст (здесь, кстати, также неплохо было бы процити-

ровать послание к госпоже де Монтеспан). И хотя этот отрывок может показаться довольно скучным, именно в нём Лафонтен пытается пресечь распространение картезианства как совершенно неадекватного представления о феномене жизни.

Вы знаете, в целом Лафонтен руководствуется античными принципами басенного жанра, а потому не стоит трактовать басни как буквальное воспроизведение его исследовательских методов. Басня — это всё-таки литературный жанр, однако в посланиях и в обращениях Лафонтен гораздо точнее выражает свои взгляды, облекая их в форму почти что научного рассуждения.

Это конец IX книги басен²⁶. Опустим традиционные для тех времён любезности и перейдём непосредственно к размышлениям. Вот что пишет Лафонтен (строки 24–169):

*Позвольте же коснуться мне вопросов
Той философии, которая слышит
У нас новейшею. Нам говорит философ,
(Имеется в виду Декарт.)*

*Что духа нет, есть только плоть одна,
И каждое животное — машина,
В которой действует известная пружина,
В движение приведена.
Не таковы ль часы с заводом,
Идущие всегда одним и тем же ходом?
(Нет способности к прогнозированию, это просто
стрелка часов, которая постоянно движется...)*

*Откройте же её, взгляните в глубину,
Пружину вы увидите одну,
Она ближайшую спешит привести в движенье,
Пока не зазвонит известный механизм.
Таков, по мнению их, животных организм.
Машиной каждой впечатленье
Воспринимается, и так же в свой черёд
Она толчок другим передаёт.
(Это теория проводимости нервных импульсов.)*

*Но как же делается это?
Здесь приведу я смысл ответа.
Согласно этому ученью, лишены
Животные сознания и воли:
В них радость и печаль, любовь и чувство боли
Необходимостью одною рождены.
Так что ж они? — Часы!.. А что же мы такое?
О, мы — совсем другое.
Различие Декарт нам поясняет сам,
Декарт, которому наверно был бы храм
Языческим воздвигнут веком;
Меж разумом и человеком
Он — нечто среднее. Так, получеловек
И полуустрица — иной слуга вовек.
Вот каковы Декарта рассужденья:
«Один я одарён способностью мышленья.
Что занимает мысль мою
Один я это сознаю».
Известно вам, что если б размышляли
Животные, они едва ли
Могли бы в том отдать себе отчёт.*

Декарт же далее идёт
И утверждает он, что действия животных
Зависят от одних влияний безотчётных,
Что рассуждать они не могут никогда.
Мы с вами этому поверим без труда;
И, тем не менее, когда, травимый псами,
Напуганный людскими голосами
И звуками рогов, предвестников побед,
Маститый зверь, достигший лет преклонных,
Олень старается напрасно спутать след,
От ярости ловцов, погоней распалённых,
Он уклоняется, оленя юных лет
Подставив им взамен. И как его уловки,
Которыми продлить свои он хочет дни,
Как хитрости его, его обходы ловки!
Достойны участи счастливейшей они
И славного вождя. Но гончих разъярённых
Добычей он становится в борьбе,
Иных трофеев не стяжав себе.
Когда птенцов своих, едва лишь оперённых
И не умеющих летать,
В опасности их куропатка-мать
Увидит вдруг, искусно притворяясь,
Что пулю в крыло поражена,
Охотника и пса старается она
Отвлечь к себе. Когда же тот, кидаясь,
Готовится схватить её, легко
Она взлетает высоко,
Над их смущением как будто издеваясь.
Близ севера есть дальняя страна.
Как в первобытные глухие времена,

Там люди все живут в невежестве глубоком;
Зато животные сооружают там
Над быстрою рекою иль потоком
Сооружения, подобные мостам.
Искусно строятся животными плотины:
Настилка из досок, затем из твёрдой глины.
Под предводительством главнейших мастеров
Работает артель бобров.
Известная во время оно.
Что перед этою — республика Платона?
Лишь только настаёт холодная зима,
Бобрами строятся удобные дома,
И по мостам они свершают переходы,
Меж тем как дикари переплывают воды.
Что лишены животные ума,
Я верить не могу и я скажу вам больше:
Герой, пред кем дрожит турецкая земля,
Мне сообщил рассказ, король великий Польши,
А лжи не может быть в устах у короля.
Король рассказывал, что на его границе
Из рода в род ведут войну зверьки,
Которые зовутся байбаки;
Они сродни приходятся лисице.
И столь искусная война
Едва ли меж людьми бывала ведена:
Разведчики, летучие отряды,
Шпионы, вылазки, засады,
Все ухищренья, без числа,
Науки, Стиксом порождённой,
Которая героям жизнь дала.

Дабы почтить хвалою заслужённой
 Их подвиги, пусть Ахерон
 Нам возвратит великого Гомера;
 Пусть также и Декарт нам будет возвращён.
 По поводу столь дивного примера,
 Хочу я знать: что возразил бы он?
 Пусть говорят: животных организмы
 Лишь сложные природы механизмы,
 Телесной памятью одной одарены,
 И побуждения другого им не надо
 Для действий, вроде тех, что мной приведены.
 Им служит память местом склада:
 Ища предмет знакомый в нём,
 Они идут знакомым им путём,
 И повторяется всё в том же направлении
 Такое ж самое явление;
 Но мысли в них руководящей нет.
 (Это память-привычка.)

Мы действуем не так. Инстинкт или предмет
 Не служит точкой нам исходной,
 Мы побуждаемы лишь волею свободной.
 Начало высшее во мне заключено
 И существо моё ему подчинено;
 Начало это, будучи духовным,
 Отделено от тела, и оно
 Является у нас властителем верховным
 Всех действий. Но какая связь
 Незримая, меж них установясь,
 Его соединяет с телом,

*Кто властен разрешить в определенье смелом?
 Владеет хорошо орудием рука;
 Но в свой черёд кому была она послушной?
 (Это вопрос общения между субстанциями.)*

*И чьим велением несутся облака
 И движутся миры стезёю их воздушной?
 Небесный дух, быть может, их ведёт.
 Такой же дух и в нас живёт,
 Пружины тайные приводит он в движенье.
 Пути невидимы, мы видим лишь явление;
 Возможно их постичь — на лоне Божества.
 И если правду всю сказать нелицемерно,
 То сам Декарт, учения глава,
 Знал то же, что и мы. Одно я знаю верно:
 Дух этот чужд разумнейшим зверям,
 Лишь в человеке он себе возводит храм.
 И все ж растения, хотя оно и дышит,
 Неизмеримо выше зверь.
 Что скажет тот, кто мой рассказ услышит,
 Который здесь я приведу теперь?*

Далее следует басня «Две крысы, яйцо и лиса», в которой говорится о способности животных прогнозировать события и в какой-то мере рассуждать логически. У Лафонтена есть ещё одна басня — басня о сове («Мыши и сова», книга XI, басня 9²⁷), — где он открыто выступает против картезианской доктрины, иллюстрируя понятие *prophoia*, то есть принцип прогнозирования и расчёта, основанного на полученных прогнозах.

В дупле дерева нашли старую сову. Старые совы всегда мудрее молодых. И в том же дупле, на самом дне, обнаружили «семью безногих, но прежирных мышей». Сова поймала их ещё летом, когда те сновали в траве, а затем, рассудив логически, оторвала им лапы. Вот как её рассуждение передаёт Лафонтен: поскольку у пленников есть лапы, они убегут. Соответственно, если лишить их лап и держать в дупле, то всю зиму можно будет питаться хорошим, свежим мясом. Но без лап мыши не смогут добывать себе корм и захиреют. Следовательно, необходимо ещё запастись семенами, зёрнами. Тогда сова набрала семян и зёрен и откармливала пленников, пока те не стали «прежирными». Лафонтен приводит эти примеры в доказательство того, что у животных не просто есть сознание (хотя нет рефлексии — он это признаёт), но сознание есть именно потому, что налицо факты индивидуальной организации и индивидуального опыта. Здесь, конечно, хорошо бы добавить (и он почти приходит к этому, говоря о социальных животных, — ведь кто знает, быть может, Лафонтена и вправду посещала такая мысль), что в жизни животных есть культурные аспекты, то, что мы называем культурой у отдельных животных сообществ. Например, известно, что некоторые группы львов, обитающие на одних территориях, охотятся совсем не так, как львы из других групп и из других мест обитания. У них отличается, скажем, способ окружения добычи: стая численностью в тридцать или сорок животных загоняет добычу,

сначала отходя на большое расстояние, а потом сужая кольцо вокруг жертвы. Это культурные, а не просто инстинктивные формы поведения. Иными словами, если лев вырос в группе, где утвердилась подобная тактика охоты, то только так он и умеет охотиться. Не похоже, чтобы эти знания, эти умения возникали инстинктивно. А значит, вполне возможно, что в сообществах животных существуют какие-то специфические культурные феномены. Примерно та же мысль лежит в основе известной истории о бобрах, вернее об их социальной иерархии (якобы один бобёр командует другими, «подняв вверх палку»). Я понятия не имею, правда ли это, но смысл здесь, собственно, в том, что в коллективном поведении животных могут быть отношения старшинства и превосходства.



Симондон во время семейной прогулки на машине.
Рядом с городом Танс, Верхняя Луара. Лето 1962

ПРИМЕЧАНИЯ

начала, служащего основой последующей индивидуации; аналогичен *apeiron*, «беспредельному» в философии Анаксимандра. Применяется для описания процессов индивидуации в квантовом мире, в биологии, технике, психике, социуме. (Прим. науч. ред.)

- ⁵ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3 / Пер. С.С. Аверинцева. М.: Мысль, 1994.
- ⁶ Схема тела — осознание тела, модель тела, которую формирует мозг, основываясь на зрительных и соматических ощущениях. Схема тела включает в себя внутренние представления о целостности тела, о форме частей тела, об их расположении, функциях и т. д. Понятие схемы тела ввёл в употребление британский невролог Генри Хэд (1861–1940).
- ⁷ Например, см.: Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон — Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- ⁸ Ср.: «А поскольку влажное жизненнее сухого и вода — земли, постольку же и природа черепокожих — жизненнее природы растений, ибо как растения стремятся к земле, так черепокожие — к влаге, как если бы растения были наземными устрицами, а устрицы — водными растениями» (Аристотель. О возникновении животных / Пер. с греч. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. С. 154).
- ⁹ «Человек — всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он — тростник мыслящий» (Паскаль Б. Мысли / Пер. ЭЛ. Линецкой. СПб.: Северо-Запад, 1995. С. 115).
- ¹⁰ Теофраст (ок. 372 г. до н. э. – ок. 287 г. до н. э.) — древнегреческий философ, естествоиспытатель, ученик Платона и Аристотеля, преемник последнего на посту главы школы перипатетиков. Наряду с Аристотелем считается основателем ботаники.
- ¹¹ Тациан (120–173) — сирийский писатель-апологет, составитель Диатессарона (книги, объединяющей все четыре Евангелия в цельный текст), который лёг в основу совре-

менного Нового Завета. Арнобий Старший (умер ок. 330 г.) — христианский теолог, писатель-апологет, автор труда «Против язычников», состоящего из семи книг. Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (240 – ок. 320) — христианский теолог-апологет, ученик Арнобия Старшего, ритор, которого в эпоху Возрождения называли «христианским Цицероном».

- ¹² Монизм (от греч. *Monos*, «один») — философское учение о единой основе всего сущего. В философской теории монизм противопоставляется дуализму и плюрализму.
- ¹³ «Если же с целью унизить животных мы станем утверждать, что они всё это делают благодаря полученному от природы умению разбираться в ней и пользоваться ею, то это не будет означать, что они лишены ума и знаний; напротив, это значит признать за ними ум и знания ещё с большим основанием, чем за человеком, поскольку они приобретают их в такой великолепной школе, где наставницей — сама природа» (*Монтень М. Опыты Избранные произведения в 3-х т. Т. 2 / Пер. А.С. Бобовича М.: Голос, 1992*). Там же: «Почему не полагаем мы, что это тоже проявление разума и знаний, когда видим, например, что раненные стрелой критские козы разыскивают среди множества трав особую целебную траву — ясенец».
- ¹⁴ См.: *Декарт Р. Рассуждение о методе. С приложениями: Диоптрика, метеоры, геометрия / Пер. Г.Г. Слюсарева, А.П. Юшкевича. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1953. С. 52.*
- ¹⁵ Письмо Декарта Генри Мору от 5 февраля 1649 г.: «Но, исследуя здесь максимальную вероятность, я не вижу иной причины отстаивать мышление зверей, помимо той единственной, что, обладая, подобно нам, глазами, ушами, языком и прочими органами чувств, они, как это весьма вероятно, могут и, подобно нам, чувствовать; а поскольку

в наш способ чувствовать включено и мышление, животным следует приписать нечто подобное» (*Декарт Р.* Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн и др. М.: Мысль, 1994. с. 574). Генри Мор (1614–1687) — британский поэт, философ и теолог, участник группы кембриджских неоплатоников. В основном труде, «Руководство по метафизике» (*Enchiridion Metaphysicum*, 1671), Мор критиковал картезианскую систему взглядов.

¹⁶ *Декарт Р.* Рассуждение о методе. С. 52.

¹⁷ Николя Мальбранш (1638–1715) — франц. католический священник, богослов и философ, сторонник одной из ветвей картезианства. Пришёл к выводу о невозможности влияния тела не только на душу, но и на другие тела.

¹⁸ *Мальбранш Н.* Разыскания истины / Пер. Е.Б. Смеловой. СПб.: Наука, 1999. С. 554 (кн. VI, ч. II, гл. VII).

¹⁹ «По той же причине нечего надеяться, что когда-либо можно будет убедить толпу в том, что животные не чувствуют, следующим доказательством: если они невинны, как все согласны с этим и как я то предполагаю, и если бы им было свойственно чувство, тогда пришлось бы заключить, что при Боге, бесконечно справедливом и всемогущем, невинный терпел бы страдание, которое есть наказание и кара за какой-нибудь грех. Люди по большей части не способны увидеть очевидность этой аксиомы: «Sub justo Deo, quisquam, nisi mereatur, miser esse non potest» [У праведного Бога никто не может быть несчастным, если он того не заслуживает], — которою с большим основанием пользуется блаженный Августин против Юлиана, чтобы доказать первородный грех и испорченность нашей природы» (там же, с. 373).

²⁰ Здесь имеется в виду монастырь Пор-Рояль де Шан (Port-Royal des Champs), основанный около Парижа в XIII в. В XVII в. монастырь стал центром янсенизма. Члены янсе-

нистской группы, в которую входили, например, Паскаль, Расин и Декарт, активно боролись против иезуитов. В Пор-Рояле проводились научные изыскания, в ходе которых картезианские исследователи нередко прибегали к вивисекции.

- ²¹ Жак-Бенинь Боссюэ (1627–1704) — французский епископ, писатель, знаменитый оратор.
- ²² *Bossuet J.-B. Traité du libre-arbitre, ch. V, «De la différence entre l'homme et la bête»* [Трактат о свободе воли, глава V, «О различиях между человеком и зверем»].
- ²³ Позитивное знание — ключевое понятие позитивизма. Позитивизм как направление в методологии науки и как философское течение признаёт единственным источником знания только опыт и наблюдения, а не отвлечённые метафизические построения.
- ²⁴ «Речь, обращённая к госпоже де ла Саблиер» — вводная басня десятой книги. В переводах на русский язык она объединена с басней «Две крысы, яйцо и лиса».
- ²⁵ На русском языке «Речь, обращённая к госпоже де ла Саблиер» приводится в переводе О.М. Чюминой.
- ²⁶ Французское издание басен Лафонтена было опубликовано в трёх сборниках (первый сборник вышел в 1668 г., второй — в 1679, а третий — в 1694). В целом эти тома включают в себя двенадцать книг, состоящих из 243 басен. Нумерация книг и басен сохраняется и в современных франкоязычных изданиях.
- ²⁷ В русскоязычных изданиях басня известна в переводе П.Ф. Порфирова.

Указатель имён

- Анаксагор (ок. 496–428 до н. э.) 62, 63, 127
Аристотель (384–322 до н. э.) 70–82, 85, 90, 91,
93, 98, 99, 115, 128
Арнобий Старший (ок. 240–330) 95, 107, 129
Декарт Рене (1596–1650) 93, 94, 107–111, 113,
117–119, 121, 122, 129–131
Диоген Лаэртский (1-я пол. III в. н. э.) 59, 127
Лактанций (ок. 250–330) 95, 107, 129
Лафонтен Жан де (1621–1695) 116–124, 131
Мальбранш Николя (1638–1715) 112, 130
Монтень Мишель (1533–1592) 105–108, 129
Монтеспан Франсуаза Атенаис де (1641–1707)
117
Мор Генри (1614–1687) 110, 129, 130
Пифагор (580–500 до н. э.) 59–61, 84, 127
Платон (427–347 до н. э.) 61, 62, 65–68, 70, 71,
73, 82, 85, 89, 94, 120, 128
Саблиер Маргарита де ла (1636–1693) 116, 131
Сократ (469–399 до н. э.) 63–65, 82
Тациан (112–185) 95, 107, 128
Теофраст (ок. 370–285 до н. э.) 85, 128
Франциск Ассизский (1182–1226) 101–104
Фома Аквинский (ок. 1225–1274) 91, 98, 99

Словарь латинских и греческих терминов и выражений, используемых Ж. Симондоном

Aestimatio (лат.) — суждение, оценка.

Aisthesis (греч.), αἴσθησις — восприятие, способность чувствовать, воспринимать; *to aisthetikon, τὸ αἰσθητικόν* — воспринимаемое.

Anamnesis (греч.), ἀνάμνησις — способность активно запоминать или припоминать, воспоминание.

Bouleutikon (греч.), βουλευτικόν — размышление, рассмотрение, обдумывание, способность принимать решение; **boulesis, βουλησις** — намерение, воля, один из трёх видов желания у Аристотеля. См. также *orexis*.

Cogito (лат.) — «я мыслю», 1-е лицо ед. ч. от глагола *cogitare* — мыслить, думать.

Cogito ergo sum (лат.) — я мыслю, следовательно, я существую — высказывание Рене Декарта, логическая формула — единственная, по мнению Декарта, безусловная истина, которая выдерживает проверку методического сомнения и потому может служить основой для философского рассуждения и познания. В IV гл. «Рассуждения о методе» Декарт пишет: «И заметив, что истина: *я мыслю, следовательно, я существую*, так тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут её поколебать, я заключил, что могу без опасений принять её за первый принцип искомой мною философии». (см.: *Декарт Р. Рассуждение о методе. С приложениями: Диоптрика, метеоры, геометрия / Ред., пер., коммент. Г.Г. Слюсарева и А.П. Юшкевича. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1953. С. 33*).

Cosmos (*греч.*) **κόσμος** — мир, вселенная, упорядоченность вселенной, противопоставляемая хаосу. В этом смысле термин впервые употребил Пифагор.

Dejectus (*лат.*) — низменный, низверженный.

Epithumia (*греч.*) **ἐπιθυμία** — желание, аппетит; *to epithumetikon, τὸ ἐπιθυμητικόν* – желаемое. Одно из трёх начал человеческой души (*psyche, ψυχή*), которое Платон описывает в IV кн. «Государства». Первое начало, «с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовём разумным началом души (*nous, νοῦς*)», второе — «из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовём началом неразумным и вожделеющим (*to epithumetikon, τὸ ἐπιθυμητικόν*), близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений». Третье начало — это порыв, страсть (*thumos, θυμός*), «ярость духа, отчего мы и бываем гневливы». См.: Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунова, прим. А.А. Тахо-Годи // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 213. Кроме того, между этими началами души существует иерархия. Так, *nous* относится к высшей части души — *logistikon (λογιστικόν)*, а *thumos* и *epithumia* – к низшей, *alogiston (ἀλόγιστον)*. «[...] божественные существа создал сам демиург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело [...]. Однако они, несомненно, страшались без всякой необходимости осквернить таким образом божественное начало и потому удалили от него смертную душу, устроив для неё обитель в другой части тела, а между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в так называемое туловище вложили они смертную душу; поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая — более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской,

а в качестве средостения поставили грудобрюшную преграду». См.: Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 475–476.

Gnothi seauton (греч.), γνῶθι σεαυτόν — познай самого себя. Надпись на храме Аполлона в Дельфах. Это изречение, изначально понимаемое как призыв к умеренности и сдержанности, встречается у многих философов, в том числе у Фалеса Милетского или у Гераклита, однако у Сократа эта максима переосмысливается и приобретает значение самопознания, познания души, которое он считает необходимым условием для познания вселенной.

Hedu kai luperon (греч.), ἡδὺ καὶ λυπηρόν — дословно «приятное и грустное», у Симондона — ощущение, включающее в себя приятное и неприятное.

Logos (греч.), λόγος — слово, мысль, смысл, суждение; *to logistikon*, τὸ λογιστικόν — логическое мышление, способность рассуждать. См. также *epithumia*.

Mneme (греч.), μνήμη — память.

Nous (греч.), νοῦς, — ум, разум, интеллект. Одно из ключевых понятий в античной философии. У Платона — разумное начало человеческой души. См. также *epithumia*.

Nous praktikos (греч.), νοῦς πρακτικός — практический разум.

Orexis (греч.), ὄρεξις — желание. У Аристотеля orexis подразделяется на три вида: разумное, рациональное желание, намерение (*boulesis*, βούλησις), неразумное желание, аппетит (*epithumia*, ἐπιθυμία) и порыв, страсть (*thumos*, θυμός).

Palingenesis или **palingenesis** (греч.), παλιγγενεσία — возрождение.

Phantasia aisthetike (греч.), φαντασία αἰσθητική — сенсорное, чувственное воображение.

Phronesis (греч.) φρόνησις — рассудительность, благо-разумие, практическая мудрость. В шестой книге «Никома-

ховой этики» Аристотель трактует *phronesis* следующим образом: «О рассудительности (*phronesis*) мы тогда составим понятие, когда уразумеем, кого мы называем рассудительными. Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частности — например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни». См.: *Аристотель* Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 176.

Phusis (*греч.*), φύσις — природа.

Proairesis (*греч.*), προαίρεσις — выбор или предпочтение, рациональное решение.

Pronoia (*греч.*), πρόνοια — принцип прогнозирования и расчёта.

Prudentia (*лат.*) — предусмотрительность, предвидение.

Pur technikon (*греч.*), πῦρ τεχνικόν — созидательный огонь.

Res cogitans (*лат.*) — мыслящая вещь, мыслящая субстанция. Понятие, которое вводит Декарт для обозначения мышления. В картезианской теории *res cogitans* противопоставляется *res extensa*.

Res extensa (*лат.*) — протяжённая вещь, протяжённая субстанция, одно из центральных понятий в философской теории Декарта, определяющее материю.

Theoria (*греч.*), θεωρία — созерцание, рассмотрение, учение.

Thumos (*греч.*), θυμός — страсть, душевный порыв, одно из трёх начал человеческой души. См. *epithumia* и *orexis*.

Trepein (*греч.*), τρέφειν — питать, откармливать, выращивать; *trepho*, τρέφω — 1-е лицо ед. число от глагола *τρέπειν*: я питаю, я выращиваю; *to treptikon* (*греч.*) — τὸ θρεπτικόν — способность расти, растительная сила.

Список иллюстраций

- С. 11. Симондон. Париж. 1948. Фото Мишель Симондон.
- С. 12. Издание диссертации «Индивидуация в свете понятий формы и информации». 1958.
- С. 16. Рисунок, иллюстрирующий тезис о взаимосвязи между структурой и функционированием.
- С. 19. Первое издание «О способе существования технических объектов». 1958.
- С. 20. Страница машинописи «О способе существования технических объектов».
- С. 24. Иллюстрация к работе «О способе существования технических объектов».
- С. 25. Рисунок для курса лекций по изобретению и развитию технических объектов.
- С. 26. Издание «Изобретение в технике. Занятия и лекции». 2005.
- С. 36–37. Симондон со своим классом. Тур, лицей Декарта. Начало 1950-х.
- С. 43. Издание «Индивид и его физико-биологическое происхождение». 1964.
- С. 44. Корейское издание «О способе существования технических объектов». 2011.
- С. 56–57. Рафаэль Санти. Афинская школа. Фрагмент. 1511. Станц делла Сеньятура, Ватикан.
- С. 69. Антонио дель Поллайоло. Аполлон и Дафна. Ок. 1470. Лондонская Национальная галерея.
- С. 103. Джотто ди Бондоне. Проповедь птицам. 1296–1304. Базилика Святого Франциска в Ассизи.
- С. 126. Симондон. Верхняя Луара. Лето 1962.

ООО «Издательство Грюндриссе»

e-mail: info@grundrisse.ru

<http://www.grundrisse.ru>

Симондон, Жильбер

Два урока о животном и человеке. —

М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2016. — 140 с.

ISBN 978-5-904099-20-6

Тираж 700 экз.

Отпечатано в типографии «Радуга»

Москва, ул. Автозаводская, 25



На обложке — фрагменты наскальных изображений в пещере Ласко (Франция).
15-18-е тысячелетие до н. э.

На первой обложке — изображение падающего человека и бизона в «шахте».
На последней — изображение северного оленя в «апсиде»