

ПЕТРЕНКО Д.В. (кандидат философских наук, доцент кафедры теории культуры и философии науки ХНУ имени В.Н. Каразина, Харьков)

ФИЛОСОФИЯ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

В КОНТЕКСТЕ МОДЕРНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

В статье проанализированы интерпретации проблемных аспектов философии Бенедикта Спинозы. Рассмотрены стратегии интерпретации спинозизма в контексте установок эпохи модерна. Актуализированы политико-антропологические концепты философии Спинозы.

Ключевые слова: субъект, модерн, аффект, трансиндивидуальное, политическое.

Петренко Д.В. ФІЛОСОФІЯ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ В КОНТЕКСТІ МОДЕРНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ В статті проаналізовані інтерпретації проблемних аспектів філософії Бенедикта Спінози. Розглянуто стратегії інтерпретації спінозизму в контексті настанов епохи модерну. Актуалізовано політико-антропологічні концепти філософії Спінози.

Ключові слова: суб'єкт, модерн, афект, трансіндивідуальне, політичне.

Prtrenko D.V. PHILOSOPHY OF BENEDICT SPINOZA IN THE CONTEXT OF MODERN INTERPRETATIONS The interpretations of the problematic aspects of the philosophy of Benedict Spinoza are analysed. The strategies in the context of the interpretation of Spinozism installations of modernity are considered. The political and anthropological concepts of Spinoza are actualized.

Special attention is paid to Spinoza's theory of affects. The Spinoza's affects theory is considered in political and anthropological contexts. The historical and philosophical study of the transindividual concept origins is conducted.

The Spinoza's concepts are interpreted in the context of a confrontation to the central settings of the modern era. Spinoza is analyzed as a theorist of alternative modernity in anthropology and political concepts. The Spinoza's political theory is considered as a relevant contemporary line of confrontation to the representational political concepts. The strategies of subjectivism anthropological models overcome are designated.

Key words: subject, modern, affect, transindividual, political.

© Петренко Д.В.

Спинозизм всегда составлял проблему для историков западноевропейской философии. Сначала он был расположен интерпретаторами в промежутке между Р. Декартом и Г. В. Лейбницем как не очень удачная попытка решения сложностей картезианского дуализма, так как, с точки зрения К. Фишера, «Спиноза отрицает противоположность субстанций, но утверждает противоположность атрибутов в одной субстанции, он утверждает и сохраняет основу этого дуализма» [9, с. 548]. С этих позиций философия Спинозы представляет определенную ценность лишь как предварение философии Лейбница, в которой, как писал Л. Бруншвик, «субстанция Спинозы умножается не отрицая своей бесконечности и становится монадой» [11, р. 274]. Далее интерес к философии Спинозы вновь возникает в споре Ф. Г. Якоби и М. Мендельсона. Затем постепенно возрастает, в контексте актуализации Г. Э. Лессингом спинозистского понимания природы, от философии романтизма к Г. В. Ф. Гегелю. Автор

«Феноменологии духа», с одной стороны, как писал П. Машрэ, пытается установить со Спинозой подлинную общность мысли [6, с. 116], а с другой, подвергает его учение жесткой критике за неспособность спинозовской субстанции свершить диалектическое снятие, что сводит ее к абстрактной неопределенности.

Попытки реконструкции философии Спинозы осуществлялись историками философии с большей или меньшей интенсивностью с начала XVIII века, но чрезмерная акцентуация на промежуточной или вспомогательной функции спинозизма, приводила к тому, что уникальность спинозовской философии оттеснялась на второй план. Поэтому восстановление сингулярности события мысли именуемого «философия Спинозы» представляет *актуальность* для современных историко-философских исследований.

Уже первые историко-философские реконструкции философии Спинозы столкнулись с огромным количеством кажущихся неразрешимыми противоречий. Так, первое определение в «Этике» – «*causa sui*», «причина самого себя» – вызвало недоумение у воспитанных на схоластической терминологии современников Спинозы, так как выходило за концептуальные пределы схоластической философии и потому воспринималось как абсурдное, но, в то же время, своим радикальным отрицанием антропоморфизма в мышлении также было сложным для понимания и у последующих комментаторов, забывающих, как писал Ж. Делез, что «спинозизм нельзя отделять от противостояния с любым методом основанном на эминенции, экивоке (*équivocité*) и аналогии [12, р. 150], на самом деле «содержащих в себе более изощренный антропоморфизм также опасный как антропоморфизм наивный» [12, р. 38].

Другой важной проблемой была интерпретация соотношения бесконечной субстанции и конечных модусов без утраты установки на имманентность. Здесь часто возникал соблазн объявить учение Спинозы развитием пантеизма Д. Бруно (Х. Зигварт, Р. Авенариус) или своеобразной версией еврейского мистицизма Х. Крескаса (от М. Йозля до Д. Рунса). При таком подходе модусы определялись как эманации *natura naturans* в *natura naturata*, бесконечного Бога в конечный мир, выстраивающие уровни истекающего совершенства: от Бога к атрибутам, от атрибутов к модификациям. Поэтому одной из задач многих исследователей Спинозы в XX веке стало преодоление эманатистских интерпретаций, вписывающих философию Спинозы в традиционные линии философствования.

Большое количество сложностей связано с определением метода Спинозы. Многие исследователи (Д. Беннетт, М. Геру, П.-Ф. Моро) акцентировали на геометрическом строе «Этики», полагая, что реконструкция спинозовской философии возможна лишь при строгом следовании геометрическому методу Спинозы, постулирующему умопостигаемость Бога и вещей, но, тем не менее, словосочетание «геометрический метод» не встречается в текстах Спинозы, проводившего различие между *ordo* и *methodus*, порядком доказательства и методом мышления [5, с. 175].

Еще одна проблема реконструкции философии Спинозы связана со статусом атрибутов и их соотношением с субстанцией. Так, возникли спорные интерпретации (берущие начало еще от исследований И. Эрдманна первой половины XIX века), которые трактовали атрибуты протяженности и мышления в духе И. Канта: как формы интеллекта набрасываемые на непознаваемую бесконечную субстанцию. Но интерпретация атрибутов как форм мышления входит в противоречие с доказательством теоремы 44 из второй части «Этики»: «*De natura rationis est res vere percipere nempe ut in se sunt*» [Eth., P. II, Prop. XLIV – 14, S. 125] – «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно, а именно, как они существуют в себе» [7, с. 441], но «*ut in se sunt*» также – «каковы они суть сами по себе». Данные позиции жестко критиковались французскими исследователями философии Спинозы в XX веке от М. Геру до Ф. Зурабишвили. Если последовать призыву Геру освободиться от плена субъективизма имплицитно приписываемого учению Спинозы его интерпретаторами от Эрдманна до Брушвика [3, с. 58], то проблематичным становится статус познающего. Как отметил еще Фишер, «В порядке вещей, который

Спиноза представляет как истинную действительность, возможно все и невозможен только сам Спиноза, невозможно существо, которому этот порядок ясен» [9, с. 543].

Какую бы позицию ни занимали интерпретаторы Спинозы, то признавая невозможность целостной реконструкции его философии как Ф. Алкье, то со спекулятивной уверенностью воссоздавая учение Спинозы в облике академического детального прочтения, совершенного М. Геру, или игрового «драматизирующего» исследования, предпринятого Ж. Делезом, все же очевидной является проблематичность реконструкции спинозизма, по прежнему остающегося, по определению А. Негри, чудовищной аномалией (*l'anomalie sauvage*) в западноевропейской философии [13]. Аномалией, ускользающей от традиционных стратегий мышления и потому представляющей интерес как странное событие мысли, не вписывающееся ни в одни контекстуальные рамки как предшествующие ей: схоластика, еврейский мистицизм, ренессансный пантеизм, картезианство так и сформировавшиеся одновременно с ней и после нее, обозначив облик эпохи модерна.

Модерн как целая эпоха в европейской культуре при всей условности окончательных обобщающих определений может быть сведен к следующим характерным установкам: субъект-индивид, выделившийся из природы и набравшийся смелости пользоваться собственным разумом, прогрессивная рациональность, подменяющая присутствие трансцендентальными схемами и постулирующая телеологическую веру в смысл истории, который либо раскрывается из хода самого исторического процесса, либо конституируется рациональными субъектами, и политикой репрезентации, вводящей социальное в идеальные модели, провозглашающие существование «равных среди равных» и делегирующие назначенной/избранной большинством группе людей представительские полномочия вершить позитивные политические реформации во имя всеобщего блага.

Долгое время, от парадигмальной позиции Г. Ф. В. Гегеля до защитно-критической реакции Ю. Хабермаса, модерн объявлялся не периодом или эпохой, а скорее судьбой Запада и всех ориентированных на прогрессивные изменения, недостаточно современных культур «третьего» и прочих миров. Истоки модерна, по мнению его теоретиков, формируются в XVII веке: в становлении «картезианской» модели субъекта, в утверждении расколдовывающего мир господства рациональности, наделяемой силой и властью, в создании концепций политического представительства от Т. Гоббса до Д. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Спинозизм здесь оказался «чудовищной аномалией», не принадлежа уже Средневековью и Ренессансу, он не вписался в доминирующие интеллектуальные стратегии Нового времени, т.к. основывал иной по отношению к модерну путь понимания человека и общества. Многие концепты философии Спинозы – современники рождения модерна, но, тем не менее, не зависимы от него и, возможно, их новая актуализация позволит обозначить некоторые линии бегства из модерна, предвещающие возможность мыслить иначе.

Одно из оснований модерна – доктрина субъекта-индивида является абсолютно чуждой философии Спинозы, что часто ошибочно трактовалось как уступка более ранним стратегиям философствования. Так, в схолии к лемме 7 из второй части «Этики» постулируется, что каждый индивидуум (*individuum*), т.е. организация модуса в атрибуте, слагается из других индивидуумов, которые, несмотря на изменения, сохраняют свою форму, так как каждая их часть составлена из многих тел и может «двигаться то скорее, то медленнее» [*Eth.*, P. II, Lem. VII, Schol. – 14, S. 101-102; 7, с. 419]. Части, описанные в этой лемме, согласно определению в аксиоме 2 после леммы 3 второй части «Этики» именуемые «простейшие тела», *corpora simplicissima* [*Eth.*, P. II, Lem. II, Ax. II – 14, S. 99-100; 7, с. 417], будучи лишены сущности, составляют индивидуум, входя в ту или иную конфигурацию. Важно, что если строго следовать теореме 7 из второй части «Этики», «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [*Eth.*, P. II, Prop. VII – 14, S. 89; 7, с. 407], то и организация души должна пониматься так же как и организация

тела – как сочетание различных уровней сложности. Индивидууму, таким образом, всегда предшествует акт индивидуации, и поэтому индивидуум лишен сущности, он формируется внешними конфигурациями, которые изначально не предполагают внутреннее, а сплетают его в случайном соотношении. Э. Балибар назвал такую модель понятием «трансиндивидуальное», акцентируя на том, что спинозизм, пребывая вне концептуального поля традиционной для модерна антропологии субъекта [10, p. 37-38], постулирует антиэссенциальную антропологию, в которой частные индивидуации формируются конфигурациями коллективных индивидуаций. В схолии к лемме 7 из второй части «Этики» есть один проблематичный тезис: «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т.е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума» [Eth., P. II, Lem. VII, Schol. – 14, S. 102; 7, с. 419]. Здесь возникает опасность проинтерпретировать «природу-индивидуум» как предварение лейбницианской монады. Этот спорный момент был удачно решен Делезом, согласно интерпретации которого, в этой лемме «Природа в целом понимается как индивидуальность, komponующая все связности и обладающая всеми бесконечными совокупностями интенсивных частей в разных степенях» [4, с. 376].

Также проблематичным для интерпретаторов Спинозы долгое время оставалось его учение об аффектах, зачастую наивно трактуемое в контексте традиционной для модерна антропологии. При реконструкции спинозистской концепции аффекта, необходимо учитывать различие между *affectio* и *affectus*, в котором понятие «*affectio*» фиксирует состояние тела, подвергающегося воздействию, в то время как «*affectus*» обозначает ретрансляцию изменений степени совершенства или способности действия. Как пишет Спиноза, «Под аффектом (*affectum*) я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию» [Eth., P. III, Def. III – 14, S. 139; 7, с. 456]. Аффект здесь, не будучи некоей актуализирующейся вследствие внешнего воздействия сущностью, выполняет сугубо транзитивную функцию. Если использовать понятие Балибара, то можно сказать, что аффект трансиндивидуален, т.е. не является внутренним свойством, а сам конституирует его из внешнего. Традиционная трактовка спинозистского аффекта приводила к неправильному пониманию многих его тезисов. Например, в королларии к теореме 1 из третьей части «Этики», фрагмент «*Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam...*» [Eth., P. III, Prop. I, Corrol. – 14, S. 141] на русский язык переведен как «Отсюда следует, что душа подвержена тем большему числу пассивных состояний...» [7, с. 457]. Слово сочетание «*passionibus obnoxius*» следовало бы перевести не как «подверженность пассивным состояниям», а как «захваченность страстями», что подчеркивало бы антиэссенциальную природу аффекта. Отказ от антропоцентристских современных интерпретаций спинозистского понимания аффекта открывает индивидуальное как конфигурацию внешних аффективных соотношений, трансиндивидуальных и бессубъектных.

Трансформирующиеся целокупности, постулируемые вместо субъекта, обладают тем, что Спиноза называет понятием «*potentia*», наиболее адекватно переводимым как мощь (в некоторых контекстах – состояние). Спиноза вводит понятие «*potentia*» для того, чтобы обосновать понимание Бога и как «...*omnium rerum causa immanens*» [Eth., P. I, Def. XVIII – 14, S. 63; 7, с. 380] – имманентной причины всех вещей, и как «*causa sui*» [Eth., P. I, Prop. XXXIV – 14, S. 76-77; 7, с. 393-394] – причины самого себя. Это обусловлено принципиальным отказом Спинозы мыслить Бога как наделенного абсолютной властью тирана [4, с. 401]. Спиноза определяет мощь как сущность Божественного [Eth., P. I, Prop. XXXIV – 14, S. 76-77; 7, с. 393-394], которая пребывает в состоянии активности и потому ускользает от иерархических организаций, устанавливающих властные отношения (*potestas*). Мощь обозначает утверждение присутствия, вне какой-либо рациональной телеологии, постулирование единичного вне любой тотализирующей всеобщности.

Мощь подрывает прогрессивную рациональность и потому опасна для модерна. Гегель понимал эту опасность и поэтому задачей его интерпретации Спинозизма становится захват мощи трансцендентальным опосредствованием, включающим единичное в диалектическое телеологию. По этой же причине спинозовская концепция времени как неопределенной длительности (*duratio*) [Eth., P. II, Def. V – 14, S. 85; 7, с. 403] сводится Гегелем к исторической временности, включенность в которую и определяет режим модерна. Мощь, понимаемая вне интерпретационных сетей модерна, позволяет освободиться от трансцендентальной телеологии и предъявить присутствие, не захваченное незавершенной проекцией, утверждающееся в конституировании поля непредзаданных возможностей. Понятийная пара мощь / трансцендентальное опосредствование обладает радикальным интерпретационным потенциалом, позволяющим дать новое прочтение многих концептов Маркса, таких как, например, именная двойка производительные силы / производственные отношения. В XX веке спинозизм стал основанием для создания специфической интеллектуальной оптики, направляющей, начатый еще Л. Альтюссером [1, с. 114] и продолженный П. Машрэ, А. Тозеле и А. Негри, довольно-таки парадоксальный проект – прочтение Маркса вне гегелевской диалектики.

Разрыв с телеологическим мышлением, осуществленный спинозизмом, открывает понимание политики до(вне) модерна как непрерывного осуществления праксиса, лишённого предзаданной цели. История здесь и не начинается, и не кончается, а функционирует как серия опытов. Отсюда специфика политического реализма Спинозы – «опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей и вместе с тем средства, пользуясь которыми можно управлять народной массой (*multitude*) и сдерживать ее в известных границах» [TP, Cap. I, № 3 – 15, S. 274; 8, с. 288]. Речь здесь идет не о политическом конформизме Спинозы, а о необходимости ориентировать понимание политического на *то, что есть*. Спинозизм отрицает создание некой политической модели, затем соотносимой с неизбежно ущербной социальной действительностью, т.к. политическое всегда-уже есть продукт непрерывного конституирования, праксиса без телеологии. Спиноза указывает на то, что он стремился «доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы, то что наилучшим образом согласуется с практикой» [TP, Cap. I, № 4 – 15, S. 274; 8, с. 288], а сам строй человеческой природы основывается на мощи, благодаря которой возможно существование и действие всех естественных вещей.

Условно индивидуально мощь проявляется через то, что Спиноза называет *conatus* – усилие, ориентирующее на увеличение способности к действию, удерживающее и обновляющее связность [Eth., P. III, Prop. VII – 14, S. 146; 7, с. 463]. Тем не менее, необходимо помнить, что согласно учению Спинозы реальность индивидов следует понимать из невозможности их отдельного существования, и поэтому, как справедливо указывает П. Машрэ, «*conatus*, ограничивающий их мощь, не имеет начала исключительно в их сущности» [6, с. 125]. Спиноза отказывает сознанию в автономном существовании. Сознание всегда слагается из идей, представляющих воздействие на нас внешних тел, но эти идеи – лишь ограниченная актуализацией часть всех идей, организовывающих нашу душу, всеобъемлющей полнотой которых владеет лишь Бог [Eth., P. II, Prop. IX – 14, S. 92; 7, с. 409-410]. Таким образом, человек, согласно Спинозе, изначально лишен возможности осознания большинства идей, формирующих его душу, как пишет философ в схолии к теореме 2 из третьей части «Этики», «(люди) свои действия осознают, а причин, которыми они определяются не знают» [Eth., P. III, Prop. II, Schol. – 14, S. 143; 7, с. 460]. Сознание всегда обуславливается бессознательной стихией, которая на самом деле и порождает конфигурацию *conatus*'а. В этом концептуальном поле важное для модерна постулирование целостного субъекта будет дезавуалироваться как наивное, так как субъект всегда погружен в конституирующее его бессознательное. Данная позиция наиболее радикально будет воспроизведена в исследованиях Фрейда, вновь открывшего

континент бессознательного и принизившего субъекта модерна до одной из психотопологических инстанций. Conatus организует индивидуальное как функциональное произведение сложной системы соотношений. По определению П. Машрэ, «Спиноза всегда мыслит индивидуальность синтетически, как процесс объединения, начинающегося задолго до самого индивида и простирающийся за его пределы. Именно это и означает определение индивидуального как части природы, pars naturae. Определение, которое, отметим это, одинаково хорошо приложимо как к человеку, так и к общественному организму, взятому в его специфике» [6, с. 124]. Согласно Спинозе, человек не является автономной индивидуальностью, он всегда как pars naturae включен в конституирующие его неустойчивые коллективные целокупности. Такая позиция снимает различие между естественным и общественным, находящееся в центре концепций, создавших политические модели модерна. Если для Гоббса и Руссо при всех различиях их позиций преодоление естественного состояния, понимаемого то ли как воинственная инстинктивность, то ли как утраченная идиллия, обозначает переход через акт учреждения к состоянию общественного договора, то для спинозизма естественное и общественное настолько тесно взаимосвязаны, что любое их разделение невозможно. Как пишет Спиноза, «...люди по природе стремятся к гражданскому состоянию и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли» [ТР, Сар. VI, № 1 – 15, S. 297; 8, с. 314].

Таким образом, сформировавшие модерн концепции политического основаны на репрезентации, подчиняющей мощь трансцендентальным политическим моделям, подменяющим присутствие идеальными рациональными схемами социального обустройства и порождающими в интерпелляции субъекта-индивида, объявляемого соучастником политических процессов. Спинозизм же мыслит политическое вне репрезентационных моделей модерна как внетелеологический праксис, как непрерывное утверждение мощи, организующей подвижную сеть трансиндивидуальных отношений, актуализируемых в спонтанных объединениях-сообществах.

Центральные понятия Спинозы *individuum*, *affectio/affectus*, *potentia/potestas*, *duratio*, *conatus*, освобожденные от герменевтического круга модерна, обладают мощным потенциалом для конституирования стратегий мышления вне модерна и составляют арсенал для формирования новых линий философствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтюссер Л. «О молодом Марксе» (Вопросы теории) / Л. Альтюссер ; [пер. с фр. А. Денежкина] // Альтюссер Л. За Маркса – М. : Праксис, 2006. – С. 75-126.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Столлнер]. – М. : Мысль, 1970. – Т.1. – 501 с.
3. Геру М. Спор об атрибуте / М. Геру; [пер. с фр. М. Маяцкий] // Логос. – 2007. – № 2(59). – С. 29-58.
4. Делез Ж. Спиноза / Ж. Делез ; [пер. с фр. Я. Свирского] // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность : опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М. : ПЕР СЭ, 2001 – С. 325-419.
5. Майданский А. Геометрический порядок доказательств и логический метод в «Этике» Спинозы / А. Майданский // Вопросы философии. – 1999. – № 11. – С. 172-180.
6. Машрэ П. Спиноза, конец истории и хитрость разума / П. Машрэ; [пер. с фр. А. Ямпольская] // Логос. – 2007. – № 2(59). – С. 116–140.
7. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза ; [пер. с лат. Н. Иванцова] // Спиноза Б. Избранные произведения : В 2 т. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 1. – С. 359-618.
8. Спиноза Б. Политический трактат / Б. Спиноза ; [пер. с лат. С. Роговина и Б. Чредина] // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. – Т. 2. – С. 285-382.

9. Фишер К. История новой философии : Бенедикт Спиноза / К. Фишер ; [пер. с нем.; науч. ред. и сост. А. Панченко]. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 557 с.
10. Balibar E. Individualité et transindividualité chez Spinoza / E. Balibar // Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron [textes réunis par P.-F. Moreau] – Paris : ENS Éditions, 1996. – P. 35-46.
11. Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains / L. Brunschvicg. – Paris : Presses universitaires de France, 1971. – 312 p.
12. Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression / G. Deleuze. – Paris : Les éditions de minuit, 1968. – 332 p.
13. Negri A. L'anomalie sauvage : Puissance et pouvoir chez Spinoza / A. Negri – Paris : Editions Amsterdam, 2007. – 343 p.
14. Spinoza B. Ethica / B. Spinoza // Spinoza B. Opera. – Heidelberg : Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925. – Bd. 2. – S. 43-308.
15. Spinoza B. Tractatus politicus / B. Spinoza // Spinoza B. Opera. – Heidelberg : Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925. – Bd. 3. – S. 273-360.