

Жиль Делёз

Gilles Deleuze

Лекции (I—

XI) о Спинозе

1978—1981

Жиль Делёз

Лекции о Спинозе

1978 - 1981

Жиль Делёз

Лекции
о Спинозе
1978 – 1981

Ад Маргинем
Пресс

Gilles Deleuze

Spinoza
1978 – 1981

УДК 141(492)(092)Спиноза Б.

ББК 87.3(4Нид)5-510

Д29

Данное издание осуществлено в рамках совместной издательской программы Музея современного искусства «Гараж» и ООО «Ад Маргинем Пресс»

GARAGE *AdMarginem*

Перевод с французского — Борис Скуратов

Оформление — Раздизайн, Евгений Корнеев

Ad Marginem Press thanks all copyright owners for their kind permission to reproduce their material.

Should, despite our intensive research any person entitled to rights have been overlooked, legitimate claims shall be compensated within the usual provisions.

Д29

Делёз, Жиль

Лекции о Спинозе / Жиль Делёз ;

пер. Бориса Скуратова. — М. : Ад Маргинем Пресс,

2016. — 216 с.

Спиноза (как и Лейбниц с Ницше) был для Делёза важнейшим и его любимейшим автором. Наряду с двумя книгами Делёз посвятил Спинозе курс лекций, прочитанных в 1978–1981 годы (первая лекция была прочитана 24 января 1978 года, а остальные с ноября 1980 по март 1981 года). В этом курсе Делёз до крайности модернизирует Спинозу, выделяя нужные для себя места и опуская прочие. На протяжении всех лекций Делёз анализирует, на его взгляд, основные концепты Спинозы — аффекцию и аффект; тему свободы, и, вопреки расхожему мнению, что у Делёза эта тема отсутствует, — тему смерти.

ISBN 978-5-91103-310-1

© Gilles Deleuze, 1978, 1980, 1981

© Борис Скуратов, перевод, 2016

© ООО «Ад Маргинем Пресс», 2016

© Фонд развития и поддержки искусства «АЙРИС» /

IRIS Foundation, 2016

Содержание

Б. Скуратов

Делёз как ученик Спинозы

08/02/2016

6

Лекция 1

Аффект и идея

24/01/1978

9

Лекция 2

Философия и теология

25/11/1980

40

Лекция 3

**Потенция, классическое
естественное право**

09/12/1980

51

Лекция 4

12/12/1980

69

Лекция 5

Онтология — этика

21/12/1980

81

Лекция 6

С точки зрения природы

существуют лишь

отношения, которые

сочетаются

13/01/1981

88

Лекция 7

20/01/1981

99

Лекция 8

17/02/1981

129

Лекция 9

10/03/1981

144

Лекция 10

Бессмертие и вечность

17/03/1981

170

Лекция 11

Аффекции сущности

24/03/1981

204

Делёз как ученик Спинозы

Как известно, Спиноза (наряду с Лейбницем и Ницше, но не Декартом, Кантом и Гегелем) был для Делёза важнейшим и его любимейшим автором. Наряду с двумя книгами Делёз посвятил Спинозе курс лекций (точнее говоря, одна лекция датируется 1978 годом, остальные — 1980-1981 годами).

В отличие от курсов лекций о Лейбнице, эти приведены в сравнительно больший порядок. Здесь нет повторов, явных несообразностей; не бывает так, чтобы значительные куски одной лекции

08/02/2016

налезали на какую-нибудь другую. Даже неразборчивые места можно легко восстановить, и, наверное, читатель это без труда и сделает. Не говоря уже о том, что в самом начале дикторатории все файлы по порядку объединены в единую книгу.

Что касается аудитории, присутствовавшей на лекциях о Спинозе, то она примерно такая же, что и на лекциях о Лейбнице. Так, обращает на себя внимание присутствие Жоржа Контесса, постоянного ассистента Делёза, и еще одного малоизвестного философа, ставшего композитором-авангардистом. Задают Делёзу вопросы и представители разнообразных национальностей. Если же вспомнить о фигурах такого масштаба, как Изабель Стенгерс, то здесь их присутствие как-то не проявилось.

Как всегда, Делёз трактует своего автора, выделяя нужные для себя места и опуская прочие. Так, в лекции о Боге он просто характеризует Бога как сущность, обладающую всеми предикатами (или, если угодно, наибольшей аффекцией), и убирает столь важные для Спинозы ссылки на Священное Писание. Убирает Делёз и прочие отсылки к священным текстам, до крайности модернизируя Спинозу.

На протяжении всех лекций Делёз анализирует, по его мнению, основные концепты Спинозы — аффекцию и аффект. Термин «аффекция» прежняя традиция переводов Спинозы заменяла словами «ситуация», «состояние», и даже

«модус». Для предлагаемых же текстов представляется, что все эти термины слишком статичны и не передают основного содержания слова «аффекция» — взаимовлияния двух или нескольких тел. Это, например, положение, когда Пьер любит Поля, а Поль ненавидит Пьера. Аффект же есть результат аффекции. Об аффекциях и аффектах, по мнению Делёза, и написано одно из основных произведений Спинозы — неоконченная «Этика». (Характерно, что, например, «Богословско-политический трактат» Делёз, упоминает, может быть, пару раз мельком.)

7 Значительное место в предлагаемых лекциях занимает тема свободы и — в связи с этим — переключка с темой наилучшего из миров у Лейбница. (Мимоходом будет отмечено, что Делёз высоко ценит моральные качества Спинозы, а Лейбница — несмотря на весь ум последнего — напрямую объявляет хитрецом и интриганом.) Тема свободы и необходимости нашла свое место в переписке Спинозы с В. Блейенбергом. В этих письмах Спиноза проявляет сразу и необычайную изворотливость, и чрезвычайную жесткость. Спиноза отвергает не только возможность «другого, и лучшего, мира», но и саму возможность выбора, забрасывая Блейенберга парадоксами, которые тот, будучи благонамеренным и здравомыслящим обывателем, понять не в силах. Каждый — от камня до человека — занимает отведенное ему место в незыблемой иерархии. Единственное, что допускает Спиноза, — это «конатус» — стремление улучшить свое положение, а для человека — что немаловажно — стремление к знанию. Интересно, насколько по-разному воспринимали Спинозу на Западе и в России. Если западные комментаторы объявляли Спинозу «певцом свободы», то, например, русский философ Шестов считает систему Спинозы прообразом железной системы Гегеля. Вот и Делёз, как представитель западной традиции, не усматривает противоречий в понимании свободы как «познанной необходимости».

Вопреки расхожему мнению, считающему, что у Делёза тема смерти отсутствует, едва ли не всю последнюю треть лекций Делёз посвящает именно этой теме. И хотя это описывается в таких терминах, как «часть, берущая верх», или «уступающие части», соответствующие описания не лишены драматизма. Делёз стремится убедить читателей в том, что в переходе «частей, составляющих тело», назад в природу, откуда они и вышли (как это трактует и Спиноза),

нет ничего чрезвычайного. И все эти рассуждения сочетаются с мыслью о том, что хотя количество жизни в природе остается постоянным, единичная жизнь не должна прерывать саму себя. Чем это кончилось для самого Делёза, читатель вправе судить сам, вспомнив парижскую квартиру философа и 1995 год.

Лекция 1

Аффект и идея

24/01/1978

9

Это возвращение к истории производит на меня любопытное впечатление. Хотелось бы, чтобы вы воспринимали этот отрезок истории философии как попросту историю. В конце концов, философ — не просто изобретатель понятий, он, возможно, изобретает также способы восприятия. Я буду действовать чуть ли не перечислением. Начну прежде всего с терминологических замечаний. Я предполагаю, что аудитория имеет относительно смешанный состав. По-моему, из всех философов, о которых нам говорит история философии, Спиноза находится в весьма исключительном положении: способ, каким он касается того, что входит в его книги, не имеет эквивалента. Независимо от того, читали вы их или нет, я расскажу одну историю. Начну с терминологических уточнений. В главной книге Спинозы, которая называется «Этика» и написана по-латыни, мы встречаем два слова: *affectio* и *affectus*. Некоторые переводчики странным образом переводят их одинаково. Это катастрофа. Они переводят два термина, *affectio* и *affectus*, как «аффект». Я говорю, что это катастрофа, потому что когда некий философ использует два слова, то это, в принципе, потому, что у него есть основания, особенно учитывая, что французский язык без труда дает нам два слова, которые неукоснительно соответствуют *affectio* и *affectus*’у, и это *affection* для *affectio* и *affect* для *affectus*’а. Некоторые переводчики переводят *affectio* как «аффект», а *affect*

Сегодня мы делаем перерыв в нашей работе о непрерывном варьировании, мы временно *возвращаемся* к лекции, посвященной истории философии, — и по весьма определенному пункту. Это вроде перерыва по требованию некоторых из вас. Этот весьма определенный пункт касается следующего: что такое идея и что такое аффект у Спинозы? Идея и аффект у Спинозы... В течение марта, по требованию некоторых из вас, мы также сделаем нечто вроде перерыва, касающегося проблемы синтеза и проблемы времени у Канта.

как «чувство» [sentiment], и это лучше, чем переводить одним и тем же словом, но я не вижу необходимости прибегать к слову «чувство», если французский язык располагает словом «аффект». Итак, если я использую слово «аффект», то это отсылает к *affectus* у Спинозы, а когда я говорю слово «аффеция», то это отсылает к *affectio*.

Идея, репрезентативный модус мысли

Первый вопрос: что такое идея? Что такое идея, чтобы понять даже простейшие пропозиции Спинозы? В этом пункте Спиноза не оригинален, он заимствует слово «идея» в том смысле, в каком его всегда брали все остальные. То, что называют «идеями» в смысле, в каком все остальные всегда использовали его в истории философии, есть модус мысли, который нечто репрезентирует. Это репрезентативный модус мысли. Например, идея треугольника есть модус мысли, репрезентирующий треугольник. Всегда с терминологической точки зрения весьма полезно знать, что, начиная со Средневековья, этот аспект идеи называется «объективной действительностью». В любом тексте XVII века или более раннем, когда вы встречаетесь с объективной действительностью идеи, это всегда означает «идею, рассматриваемую как репрезентацию чего-то». Об идее — поскольку она нечто репрезентирует — говорят, что она обладает *объективной действительностью*. Как раз отношение идеи к объекту она и репрезентирует.

Аффект, нерепрезентативный модус мысли

Итак, мы исходим из очень простой вещи: идея — это модус мысли, определяемый ее репрезентативным характером. Это уже дает нам самую первую отправную точку, чтобы различить идею и аффект (*affectus*), потому что мы будем называть аффектом всякий модус мысли, которая ничего не репрезентирует. И что же это означает? Возьмите наудачу что угодно, называющееся аффектом или чувством, — к примеру, надежду, тоску, любовь, — и все это не репрезентативно. Конечно, есть идея любимой вещи, существует идея того, на что на-

деются, но надежда как таковая, или любовь как таковая, не репрезентируют, строго говоря, ничего.

Всякий модус мысли, который не репрезентативен, и будет называться аффектом. Воление, воля — они, строго говоря, подразумевают, чтобы я чего-нибудь хотел, а то, что я хочу, — есть объект репрезентации; то, что я хочу, дано в идее, но факт воления не есть идея, это аффект, потому что это нерепрезентативный модус мысли.

Ну как? Это несложно.

Отсюда непосредственно следует примат идеи над аффектом, и это свойственно всему XVII веку, мы даже не обращаемся к тому, что это особенность Спинозы. Примат идеи над аффектом существует по очень простой причине: ведь чтобы любить, необходимо иметь идею того, что мы любим, сколь бы смутной и неопределенной она ни была. Чтобы хотеть, необходимо иметь идею того, что мы хотим, сколь бы смутной и неопределенной она также ни была. Даже когда мы говорим: «Я не знаю того, что чувствую», имеется в виду репрезентация объекта, пусть сколь угодно смутная. Существует весьма смутная идея. Стало быть, наличествует сразу и хронологический, и логический примат идеи над аффектом, то есть репрезентативных модусов мысли над модусами нерепрезентативными. Случилась бы совершенно катастрофическая бессмыслица, если бы читатель преобразовал этот логический примат в редукцию. То, что аффект предполагает идею, — это, в первую очередь, не означает, что он редуцируется к некоей идее или к сочетанию идей. Мы должны исходить из того, что идея и аффект суть две разновидности модуса мысли, которые различаются по природе, несводимы друг к другу, но попросту взяты в таком отношении, что аффект предполагает некую идею, сколь бы смутной та ни была. Это — первый пункт.

Объективная
действительность —
формальная
действительность

Вот второй, менее поверхностный способ показывать отношения «идея — аффект». Вы помните, что мы исходили из совершенно простого характера идеи. Идея — это мысль,

являющаяся репрезентативной, это образ мысли как репрезентативный, и в этом смысле мы будем говорить об объективной действительности некоей идеи. Правда, идея обладает не только объективной действительностью; согласно специальной терминологии, она обладает еще и формальной действительностью. Что такое формальная действительность идеи, если сказано, что объективная действительность есть действительность идеи постольку, поскольку последняя нечто представляет? Формальная действительность идей — скажем мы — есть [нрзб.], и тогда это [нрзб.] становится гораздо более сложным и одновременно более интересным [нрзб.]: это действительность идеи, когда сама последняя представляет собой нечто.

Объективная действительность идеи треугольника — это идея треугольника постольку, поскольку она репрезентирует вещь «треугольник», но ведь идея треугольника — она сама нечто; впрочем, поскольку она сама — нечто, я всегда могу сформировать некую идею идеи. Итак, я сказал бы, что не только всякая идея есть идея некоей вещи, [нрзб.] сказать, что всякая идея есть идея чего-то, означает сказать, что всякая идея обладает объективной действительностью, она репрезентирует нечто [нрзб.], но я сказал бы также, что идея обладает объективной действительностью, потому что она сама репрезентирует нечто как идею [нрзб.]. И что это означает — формальная действительность идеи? Мы не можем долго распространяться на этом уровне, это необходимо отставить в сторону. Необходимо как раз добавить, что эта формальная действительность идеи есть то, что Спиноза очень часто называет определенной степенью действительности или совершенства, какими идея обладает как таковая. Всякая идея как таковая обладает определенной степенью действительности или совершенства. Вероятно, эта степень действительности или совершенства сопряжена с объектом, который она представляет, но она не сливается с ним: формальная действительность идеи, то есть вещь, каковой является идея, или степень действительности, или же степень совершенства, каким она обладает сама по себе, есть внутренне присущий ей характер. Объективная действительность идеи, то есть отношение идеи к объекту, который она репрезентирует, есть внутренне присущий ей характер: может быть, чтобы внешний и внутренний характер идеи были основополагающим образом сопряжены, но это не одно и то же. Идея Бога и идея лягушки об-

12

Л 1

ладают разной объективной действительностью, то есть они не репрезентируют одну и ту же вещь, но в то же время они не обладают одной и той же внутренней действительностью, они не обладают одной и той же формальной действительностью, то есть вы прекрасно чувствуете [нрзб.], что одно [нрзб.] обладает гораздо более бесконечной степенью действительности, чем другое. Идея Бога обладает формальной действительностью, степенью действительности, или внутренним совершенством, бесконечно большими, чем идея лягушки, каковая является идеей конечной вещи.

Если вы это поняли, вы поняли почти всё. Стало быть, существует формальная действительность идеи, то есть идея есть нечто в самой себе, эта формальная действительность есть ее внутренний характер и степень действительности или совершенства, который она свертывает в самой себе.

13

Аффект, непрерывная вариация силы существования или способности действовать

Только что, когда я определял идею через ее объективную действительность или через ее репрезентативный характер, я непосредственно противопоставлял идею аффекту, утверждая, что аффект есть как раз модус мысли, не обладающий репрезентативным характером. Теперь я только что определил идею через следующее: всякая идея есть нечто, не только идея чего-то, но она именно есть нечто, то есть она обладает свойственной ей степенью действительности или совершенства.

Стало быть, на этом втором уровне я обнаруживаю основополагающее различие между идеей и аффектом. Что же конкретно происходит в жизни? Происходят две вещи. И любопытно, как Спиноза использует, так сказать, геометрический метод; вы знаете, что «Этика» предстает в форме пропозиций, доказательств и т. д., и в то же время чем более она математична, тем больше в ней необычайной конкретности. Все, что я говорю, и все эти комментарии об идее и аффекте отсылают к частям II и III «Этики»⁽¹⁾. В этих второй и третьей

(1)

См., например:
Спиноза Б., соч.
в 2 т. Т. 1. СПб.,
2006. С. 288–392
(пер. Н.А. Иванцова). [Здесь и далее
под арабскими
цифрами приведе-
ны примечания
переводчика. Все
ссылки на сочи-
нения Спинозы
даются по этому
изданию.]

частях Спиноза пишет нам своего рода геометрический портрет нашей жизни, и он, по-моему, чрезвычайно убедителен.

Этот геометрический портрет, грубо говоря, состоит в том, что наши идеи непрерывно сменяют друг друга: одна идея гонится за другой, одна идея сменяет другую идею, к примеру, в это мгновение. Перцепция есть определенный тип идеи, сейчас мы увидим почему. Только что моя голова была повернута туда-то, я видел такой-то угол аудитории, и это другая идея; я гуляю по улице, чьи жители мне известны, я говорю: «Здравствуй, Пьер», а потом я поворачиваюсь, а затем говорю: «Здравствуй, Поль». Или же возьмем вещи, которые изменяются: я смотрю на солнце, а солнце постепенно исчезает, и я оказываюсь в ночи: стало быть, это ряд последовательностей, сосуществований идей, последовательностей идей. Но что также происходит? Наша повседневная жизнь состоит не только из сменяющих друг друга идей. Спиноза использует термин «автоматон»: мы, говорит он, духовные автоматы, то есть не столько мы, у которых есть идеи, сколько идеи, которые в нас самоутверждаются. Так что же еще происходит, помимо этой последовательности идей? 14

Существует и нечто иное, а именно — нечто во мне непрерывно варьирует. Существует некий режим вариации, который не то же самое, что и последовательность самих идей. Вариации — вот что должно служить нам для того, что мы хотим делать; жаль, что Спиноза не употребляет этого слова. Так что же такое эта вариация?

Возобновляю свой пример: я встречаю на улице Пьера, который мне очень антипатичен, и потом обгоняю его; или же я его боюсь, а потом внезапно вижу Поля, который мне невероятно симпатичен, и я, успокоившись, довольный, говорю: «Здравствуй, Поль». Что это такое? С одной стороны, последовательность двух идей, идеи Пьера и идеи Поля, но существует и нечто иное: во мне сработала вариация [нрзб.], слова Спинозы очень точны, итак, я их цитирую: «(вариация) моей силы существовать», или же другое выражение, которое он использует как синонимичное, *vis existendi*, сила существовать, или *potentia agendi*; способность действовать [нрзб.] и ее вариации постоянны. Я бы сказал, что для Спинозы существует непрерывная вариация [нрзб.], и существовать — это означает [нрзб.] силы существовать или способности действовать. 11

Как это прицепить к моему глупому примеру, который между тем взят у Спинозы: «Здравствуй, Петр; здрав-

ствуй, Павел»(2)? Когда я вижу Пьера, который мне не нравится, то мне дана идея, идея Пьера; когда же я вижу Поля, который мне нравится, то мне дана идея Поля. Каждая из этих идей по отношению ко мне обладает известной степенью действительности или совершенства. Я бы сказал, что идея Поля по отношению ко мне обладает бóльшим внутренним совершенством, нежели идея Пьера, потому что идея Поля удовлетворяет меня, а идея Пьера меня печалит. Когда идея Поля заменяет идею Пьера, разумно сказать, что моя сила к существованию, или моя способность к действию, возросла или находится в благоприятном положении; когда же дела обстоят наоборот, когда после того, как увидел кого-нибудь, кто вызывал мою радость, я вижу кого-нибудь, кто делает меня печальным, я говорю, что моя способность к действию замедляется или встречает препятствия. На этом уровне мы пока даже не знаем, находимся ли мы еще среди терминологических условностей или уже прорвались к чему-то гораздо более конкретному.

15

Стало быть, я бы сказал, что по мере того, как идеи в нас сменяют друг друга, и каждая обладает своей степенью совершенства, своей степенью действительности или же внутреннего совершенства, тот, кто обладает этими идеями, я — я непрестанно перехожу с одной степени совершенства на другую; иными словами, существует непрерывное варьирование способности к действию в форме «возрастание — уменьшение — прирост — убывание», или силы к существованию кого-нибудь сообразно идеям, которые у него есть.

Занимаясь этим трудоемким упражнением, почувствуйте некое скольжение красоты. Это уже неплохо — эта репрезентация существования, это поистине существование на улице; необходимо вообразить Спинозу прогуливающимся, и он по сути переживает существование как эту разновидность непрерывного варьирования: по мере того, как одна идея в нем заменяет другую, я непрестанно перехожу от одной степени совершенства к другой, даже мельчайшей; и как раз эта разновидность мелодической линии непрерывной вариации определяет аффект (*affectus*) сразу и в его соотношении с идеями, и в его природном отличии от идей. Наше дело — учитывать это природное различие и это соотношение. Дело ваше — сказать, подходят ли они вам или нет.

Все мы придерживаемся более солидного определения *affectus*'а: *affectus* у Спинозы — это вариация (это он глаголет

моими устами: он не сказал этого, так как умер слишком молодым...), это непрерывное варьирование силы существования в той мере, в какой это варьирование определено идеями, которые у нас есть. Коль скоро это так, в одном очень важном тексте части III, который озаглавлен «Общее определение *affectus*'a»⁽³⁾, Спиноза говорит нам: «Прежде всего, не думайте, что *affectus* в том виде, как я его замыслил, зависит от какого-то сравнения идей». Он имеет в виду, что сколько бы идея ни первенствовала по отношению к аффекту, идея и аффект суть две вещи, различающиеся по природе: аффект не сводится к интеллектуальному сравнению идей, аффект складывается из переживаемого или пережитого перехода от одной степени совершенства на другую — в той степени, в какой этот переход определяется идеями; но сам идеей не является, а является аффектом.

Когда я перехожу от идеи Пьера к идее Поля, я говорю, что моя способность действовать возросла; когда я перехожу от идеи Поля к идее Пьера, я говорю, что моя способность действовать убывала. Иными словами, когда я вижу Пьера, меня охватывает аффект печали; когда я вижу Поля, меня охватывает аффект радости. И на этой мелодической линии непрерывной вариации Спиноза назначает два полюса, «радость — печаль», каковые являются для него основополагающими страстями, и печалью будет всякая страсть, какая угодно страсть, охватывающая убывание моей способности действовать, а радостью будет всякая страсть, охватывающая возрастание моей способности действовать.

Вот это позволит Спинозе взглянуть, например, на весьма основополагающую моральную и политическую проблему, и это будет его собственным способом ставить политическую проблему: как же так происходит, что властвующие в какой угодно области имеют необходимость передавать нам печальные аффекты? Печальные страсти как необходимые... Внушать печальные страсти необходимо для проявления власти. И Спиноза, в «Богословско-политическом трактате»⁽⁴⁾, говорит, что такова глубинная связь между деспотом и священником: у них есть необходимость внушать печаль подданным. Здесь вы поймите как следует, что печаль Спиноза берет не в смутном смысле; он берет печаль в самом неукоснительном смысле, какой он только смог ей дать: печаль — это аффект, охватывающий убывание способности действовать.

Когда я говорил, выводя первое различие «идея — аффект», что аффект — это модус мысли, который ничего не

(3)

См.: Указ. соч.
«Общее определение аффектов».
С. 391–392.

16

(4)

См.: Указ.
соч. Т. 2.
С. 5–247
(пер. М. Лопаткина).

Л 1

представляет, то в технических терминах я бы утверждал, что это всего лишь простое номинальное определение, или — если предпочитаете — внешнее, внешне присущее. Во-вторых, когда я говорю, с одной стороны, что идея — это то, что само по себе обладает внутренней действительностью, а аффект — это непрестанное варьирование, или переход от одной степени действительности к другой, или от одной степени совершенства к другой, то мы уже покинули сферу так называемых номинальных определений: здесь мы уже имеем реальное определение, если называть реальным определение, показывающее возможность вещи и в то же время эту вещь определяющее.

17 Что важно, так это то, что вы видите, как — согласно Спинозе — мы изготовлены в качестве духовных автоматов. Мы — духовные автоматы, и идеи в нас все время сменяют друг друга, а следуя этой последовательности идей, наша способность к действию или наша сила существования возрастает или убывает непрерывным способом, по непрерывной линии, и именно это мы называем *affectus*, именно это мы называем «существовать».

Итак, *affectus* есть, следовательно, чья-нибудь непрестанная вариация силы существования, в той мере, в какой эта вариация определяется идеями, которые у него есть.

Но опять-таки, «определяется» не означает, что вариация сводится к идеям, которые у него есть, потому что идея, которая у меня есть, объясняет лишь ее последовательность, то есть то, что она увеличивает мою способность действовать или, наоборот, уменьшает ее по отношению к идее, которая была у меня только что, и речь идет не о сравнении, речь идет о своего рода скольжении, падении или повышении способности к действию.

Нет проблем? Нет вопросов?

Три разновидности
идей: аффекции,
понятия, сущности

Что касается Спинозы, то у него три разновидности идей. Пока что мы больше не говорим об *affectus*'е, об аффекте, потому что на самом деле аффект определяется идеями, которые у нас есть; он не сводится к идеям, которые у нас есть, а только

определяется ими: стало быть, что существенно, так это взглянуть, каковы идеи, которые определяют аффекты, хорошенько сохраняя присутствие в нашем уме того, что аффект не сводится к идеям, которые у нас есть, что он совершенно ни к чему не сводим. Он другого порядка.

Три разновидности идей, которые различает Спиноза, это, во-первых, идеи-аффекции, *affectio*. Мы сейчас увидим, что *affectio*, в противоположность *affectus*'у, — это определенный тип идей. Стало быть, во-первых, можно выделить идеи-аффекции; во-вторых, нам случается иметь идеи, которые Спиноза называет понятиями, и, в-третьих, — для небольшого числа принадлежащих к нам, так как это очень трудно, — случается иметь идеи-сущности. Таковы, стало быть, все эти три разновидности идей.

Аффекция, неадекватный
модус мысли, репрезенти-
рующий аффекцию тела

18

Что же такое аффекция (*affectio*)? Я вижу, как вы буквально опускаете глаза. И тем не менее все это забавно.

На первый взгляд, если буквально придерживаться текста Спинозы, это не имеет ничего общего с идеей, но это не имеет ничего общего и с аффектом. Мы определили *affectus* как вариацию способности действовать. Аффекция — что это такое? По первому определению аффекция есть вот что: это состояние тела в той мере, в какой оно подвергается воздействию другого тела. Что же это означает? «Я чувствую солнце на себе» или же «луч солнца падает на вас» — это аффекция вашего тела. Что такое аффекция вашего тела? Не солнце, но действие солнца, или воздействие солнца на вас. Иными словами, воздействие или действие, которое одно тело производит на другое, ведь сказано, что Спиноза, на основаниях его собственной физики, не верит в действие на расстоянии [нрзб.]. Действие всегда имеет в виду некий контакт [нрзб.]. Ну ладно, это смесь тел. *Affectio* — это смесь двух тел: тела, которое действует на другое, и другого, принимающего след первого. Всякую смесь тел назовем аффекцией.

Л 1

Спиноза отсюда выводит, что *affectio*, будучи определена как смесь тел, обозначает природу модифицированного тела, аффекционированного, или аффектированного, тела:

аффекция обозначает природу аффекционированного, или аффектированного, тела: аффекция характеризует природу аффектированного тела гораздо больше, чем природу тела аффектирующего. Он анализирует свой знаменитый пример: «Когда мы смотрим на солнце, мы воображаем, что оно отдалено от нас примерно на двести футов» [часть II, теорема 35, схолия]⁽⁵⁾. Вот она, аффекция, или, по крайней мере, такова перцепция аффекции. Ясно, что моя перцепция солнца указывает гораздо больше на мое телосложение, на способ, каким сложено мое тело, нежели на способ, каким составлено солнце. Я воспринимаю солнце благодаря состоянию моих визуальных перцепций. Муха будет воспринимать солнце иначе.

19 Чтобы сохранить строгость терминологии, Спиноза скажет, что аффекция указывает на природу видоизмененного тела больше, чем на природу тела видоизменяющего и что аффекция охватывает природу видоизменяющего тела. Я бы сказал, что первая разновидность идей для Спинозы — это всякий модус мысли, который репрезентирует аффекцию тела; то есть смесь тела с другим телом, или же след другого тела на моем, будет называться идеей аффекции. Именно в этом смысле мы могли бы сказать, что такова идея-аффекция, и это первый тип идей. И этот тип идей соответствует тому, что Спиноза называет первым родом познания. Он самый низкий.

Почему он самый низкий? Само собой разумеется, что он самый низкий, потому что эти идеи аффекции познают вещь только по своим результатам: я чувствую аффекцию солнца на себе, след солнца на себе. Это — воздействие солнца на мое тело. Но о причинах — то есть о том, что есть мое тело, что есть тело солнца, и об отношении между двумя этими телами таким способом, что одно производит на другое такое-то воздействие скорее, чем что-либо иное, — я не знаю совершенно ничего. Возьмем другой пример: «Солнце растопляет воск и вызывает затвердение глины». А вот это уже не пустяк. Это идеи аффекции. Я вижу текущий воск, а потом совсем рядом я вижу затвердевающую глину: это аффекция воска и аффекция глины, а вот у меня есть идея этих аффекций, я воспринимаю результаты. Благодаря какой телесной конституции глина затвердевает под воздействием солнца? До тех пор, пока я остаюсь на уровне перцепции аффекции, я об этом ничего не знаю. Похоже, что идеи-аффекции — это репрезентации следствий без их причин, и как раз это Спи-

ноза называет неадекватными идеями. Это идеи смеси, от-
деленные от причин смешивания.

И действительно, на уровне идей-аффекций у нас есть только неадекватные и смутные идеи, и это очень даже само собой разумеется, поскольку что такое в порядке жизни идеи-аффекции? И, вероятно, увы, многие среди нас, которые недостаточно занимаются философией, живут только так. Однажды, один-единственный раз, Спиноза использует латинское слово, оно очень странно, но очень важно, — и это *occursus*. Буквально это значит «встреча» или «столкновение». Поскольку у меня есть идеи-аффекции, я живу, предаваясь случайности встреч: я прогуливаюсь по улице, я вижу Пьера, который мне не нравится, — и это зависит от сложения его тела и души и от сложения моего тела и души. Кто-то мне не нравится — душой и телом, — что это значит?

Я бы хотел объяснить вам, почему у Спинозы была весьма мощная репутация материалиста, тогда как он непрерывно говорил о духе и душе, — репутация атеиста, тогда как он непрерывно говорил о Боге [нрзб.], это весьма любопытно. Мы прекрасно видим, почему люди распространяли слухи, что это чистый материализм. Когда я говорю: «Вот этот мне не нравится», это буквально означает, что воздействие его тела на мое, воздействие его души на мою неприятно задает меня; существуют смеси тел или смеси душ. Существует вредная смесь или хорошая смесь, как на уровне тела, так и души. Это точно так же, как «я не люблю сыр». Что это значит? Я не люблю сыр. Это означает, что он смешивается с моим телом так, что я видоизменяюсь неприятным способом, это ничего больше не означает. И все-таки нет никакого основания проводить различия между духовными симпатиями и телесными отношениями. В «я не люблю сыр» имеется также дело души, но в «Пьер и Поль мне не нравятся» есть также дело тела, все это сводится к одному и тому же. Просто почему это идея смутная, эта идея-аффекция, эта смесь? Она неизбежно смутна и неадекватна, раз уж я совершенно ничего не знаю на этом уровне: благодаря чему и как составлено тело или душа Пьера, так что она не совпадает с моей, или таким способом, что его тело не совпадает с моим. Я могу всего лишь сказать, что они не совпадают, но в связи с каким сложением двух тел, как тела аффектирующего, так и тела аффектированного, как тела действующего, так и тела, претерпевающего воздействие, — на этом уровне я об этом ничего не знаю. Как говорит Спи-

20

Л 1

ноза: это последствия, отделенные от их предпосылок, или, если предпочитаете, это познание следствий, независимое от познания причин. Стало быть, дело зависит от случайности встреч или столкновений. И что же может произойти от случайности встреч?

(6)
Определение
тела см.: Указ. соч.
С. 289; определение
души см.: С. 299.

И что такое тело? Я не собираюсь распространяться, это было бы предметом специального курса. Теория того, что такое тело или же душа, — это сводится к одному и тому же, и она находится в части II «Этики»⁽⁶⁾. С точки зрения Спинозы, индивидуальность тела определяется вот этим: это когда определенные сложные или запутанные отношения (я на этом настаиваю: очень сложные, очень запутанные) сохраняются на протяжении всех изменений, касающихся частей этого тела. Именно постоянство отношений движения и покоя через все изменения затрагивает все части рассматриваемого тела до бесконечности. Вы понимаете, что тело с необходимостью сложно до бесконечности. Мой глаз, например, мой глаз и относительное постоянство моего глаза, определяется известным отношением движения и покоя через все модификации различных частей моего глаза; но сам мой глаз, который уже имеет бесконечное множество частей, — он есть часть из частей моего тела, глаз, в свою очередь, есть часть лица, а лицо, в свою очередь, есть часть моего тела и т. д. Итак, у вас есть всевозможные разновидности отношений, сочетающихся одни с другими, чтобы сформировать индивидуальность такой-то или иной степени. Но на каждом из этих уровней, в каждой из этих степеней индивидуальность будет определена известными сложными отношениями движения и покоя.

Что может произойти, если мое тело так составлено — как известные отношения движения и покоя, охватывающие бесконечное множество частей? Могут произойти две вещи: я ем нечто, что я люблю, или же другой пример: я ем нечто и падаю отравленный. Буквально: в одном случае у меня хорошая встреча, в другом — у меня плохая встреча. Все это относится к категории *occursus*. Когда у меня происходит плохая встреча, то это означает, что тело, смешивающееся с моим, разрушает конституирующие меня отношения или стремится разрушить одно из моих подчиненных отношений. К примеру, я ем нечто, и у меня болит живот, хотя это меня не убивает: стало быть, это разрушило или ингибировало, подорвало одно из моих суб-отношений, одно из отношений,

составляющих меня. Или я что-то ем и умираю. Здесь это разрушило мои составные отношения, это разрушило сложные отношения, определявшие мою индивидуальность. Оно не просто разрушило одно из моих подчиненных отношений, которые составляли одну из моих суб-индивидуальностей, — оно разрушило характерные отношения моего тела. Обратным образом происходит, когда я ем нечто, что мне подходит.

«Что такое зло?» — спрашивает Спиноза. Мы находим это в переписке. Это письма, которые он отправлял одному молодому голландцу⁽⁷⁾, а тот был коварен, как и все. Этот голландец не любил Спинозу и непрерывно на него нападал, он спрашивал его: «Скажите мне, что есть для вас зло?» Вы знаете, что как раз в то время письма были очень важны, и философы посылали много писем. Спиноза, который был невероятно вежливым, поначалу полагает, что этот молодой человек хочет обучиться, но мало-помалу Спиноза понимает, что это вовсе не так, что этот голландец хочет добыть его шкуру. От письма к письму гнев все больше мучит Блейенберга⁽⁸⁾, который был благочестивым христианином, и наконец он говорит Спинозе: «Но вы же дьявол!» Спиноза отвечает, что зло — это несложно, зло — это дурная встреча. Встретить тело, которое плохо смешивается с вашим... Плохо смешиваться — это означает смешиваться в таких условиях, что одно из ваших подчиненных отношений или одно из составляющих вас отношений либо попадает под угрозу, либо подорвано, либо даже разрушено. Все более веселясь, желая показать, что он прав, Спиноза на свой лад анализирует пример Адама.

В условиях, в каких мы живем, мы как будто бы совершенно обречены на то, чтобы иметь один-единственный вид идей — идеи-аффекции. Каким чудом мы смогли выйти из этих действий тела, относительно которых мы не ожидали, что они существуют; как мы смогли возвыситься до познания причин? Пока что мы прекрасно видим, что с самого рождения мы обречены на случайности встреч, и это весьма прозаично. Это подразумевает что? Это уже подразумевает бешеную реакцию против Декарта, так как Спиноза будет утверждать с большой силой — в части II «Этики», — что мы можем познать самих себя, и можем познать внешние тела только через аффекции, которые внешние тела производят на наше.

Для тех, кто немного помнит Декарта, это — основная антикартезианская пропозиция, потому что это исключает всякое восприятие мыслящей вещи ею самой, то есть это ис-

(7)

Имеется в виду Виллем ван Блейенберг (ум. в 1696 г.) — корреспондент Спинозы и его ярый оппонент.

22 (8)

Переписку,

Спинозы с Блейенбергом см.: Указ. соч. Т. 2. С. 387–434 (пер. В. К. Брушлинского).

ключает всякую возможность *cogito*. Я всегда знаю только смеси тел, и я знаю самого себя лишь через воздействие других тел на мое, и через смеси. Это не только антикартезианство, но это еще и антихристианство. Почему? Потому что один из основополагающих пунктов теологии — непосредственное совершенство первого сотворенного человека, то, что в теологии называется теорией адамического совершенства. Адам — до того как согрешить — создан столь совершенным, насколько это возможно, а потом существует история греха, каковая как раз является историей падения, однако падение предполагает Адама, совершенного как тварь.

23 Эта мысль кажется Спинозе очень забавной. Его идея — в том, что это невозможно; предположим, мы зададим себе идею первого человека, и сможем задать ее себе только как идею самого немощного, самого несовершенного человека, потому что первый человек может существовать лишь на уровне случайности столкновений и воздействий других тел на него самого. Итак, если предположить, что Адам существует, то существует он в модусе абсолютных несовершенства и неадекватности, он существует в модусе малого дитяти, который предан случайности встреч, разве что он будет существовать в защищенной среде, — впрочем, я слишком много сказал... Что же это такое — защищенная среда?

Зло — это дурная встреча. Что это означает? Спиноза в переписке с голландцем говорит ему: «Ты мне все время общаешь пример Бога, который запретил Адаму есть яблоко, и ты приводишь это как пример морального закона»⁽⁹⁾. Первый запрет... Спиноза же отвечает Блейенбергу: «Но все происходит совсем не так», и Спиноза повторяет всю историю Адама в форме отравления и интоксикации. Что же произошло в действительности? Бог никогда не запрещал Адаму чего бы то ни было, он пожаловал ему откровение. Бог предупредил его о пагубном воздействии, которое тело яблока будет иметь на состав его, Адама, тела. Иными словами, яблоко — яд для Адама. Тело яблока существует при таких характерных отношениях, [что яблоко] может воздействовать на тело Адама в том виде, как то сложено, только разлагая Адамово тело. И если Адам был виновен в том, что не послушался Бога, то это не в том смысле, что он ему не повиновался, а в том, что он ничего не понял. Это существует у животных; у некоторых есть инстинкт, отвращающий их от того, что является для них ядом; есть и другие, у которых нет такого инстинкта.

(9)

См.: Указ. соч.

С. 391–392.

Когда со мной происходит встреча, такая, что отношение тела, которое видоизменяет меня, которое воздействует на меня, сочетается с моими собственными отношениями, с характерными отношениями для моего собственного тела, то что происходит? Я бы сказал, что моя способность к действиям возрастает, она увеличивается, по крайней мере вот в этом отношении. Когда же, наоборот, моя встреча такова, что отношения, характерные для модифицирующего меня тела, подрывают или разрушают одно из моих отношений или характерное для меня отношение, то я бы сказал, что моя способность к действиям убывает или даже разрушается. Здесь мы встречаем два наших основополагающих аффекта [нрзб.], *affectus* [нрзб.]: печаль и радость.

Чтобы сгруппировать все на этом уровне, в зависимости от идей аффекции, которые у меня есть, существуют две разновидности идей аффекции: первая — идея следствия, которое примиряет характерные для меня отношения. Второй тип идей аффекции: идея следствия, которое подрывает или разрушает характерные для меня отношения. Этим двум типам идей аффекции соответствуют два движения варьирования в *affectus'e*, два полюса вариации: в одном случае моя способность к действию возрастает, и я испытываю *affectus* радости, в другом случае моя способность к действию убывает, и я испытываю *affectus* печали. И Спиноза порождает все страсти в подробностях, исходя из двух этих основополагающих аффектов: радости как возрастания способности к действию, печали как убывания или разрушения способности к действию. Иными словами, всё, душа или тело, определяется известными сложными характерными отношениями, но я с таким же успехом сказал бы, что всё — душа или тело — определяется известной способностью быть аффектированным.

Все происходит так, как если бы у каждого из нас была известная способность быть аффектированным. Если вы рассмотрите животных, то Спиноза весьма выразительно говорит нам, что у животных в счет идут отнюдь не роды и виды: роды и виды — это совершенно смутные понятия, это абстрактные идеи. Что идет в счет, так это к чему способно тело? И здесь он ставит один из наиболее основополагающих вопросов всей своей философии (до того, как появился Гоббс и другие), утверждая, что единственный вопрос состоит в том, что мы даже не знаем, на что способно тело; мы хваляемся о душе и духе, но не знаем, что может тело. А ведь тело должно

быть определено множеством составляющих его отношений, или — что совершенно то же самое — его способностью быть аффектированным. И пока вы не узнаете, что такое способность тела быть аффектированным, пока вы не поймете его именно так, рассмотрев случайность встреч, у вас не будет разумной жизни, у вас не будет мудрости. Знать, к чему вы способны... Это отнюдь не моральный вопрос, а вопрос физический, вопрос тела и души. Тело обладает чем-то основополагающе скрытым: мы можем говорить о роде человеческом, о человеке как виде, но это не скажет нам, что же способно аффектировать наше тело, что способно разрушить его. Единственный вопрос — это способность быть аффектированным.

25 Что отличает лягушку или обезьяну? Отнюдь не специфические или родовые свойства, утверждает Спиноза, а то, что они не способны к одним и тем же аффекциям. Стало быть, для каждого животного следовало бы составить подлинные карты аффектов, аффекты, на которые способно то или иное животное. И аналогично для людей: аффекты, на которые способен тот или иной человек. В этот момент мы можем догадаться, что — в зависимости от культур, в зависимости от обществ — люди способны не к одним и тем же аффектам. Хорошо известно, что метод, с помощью которого некоторые правительства ликвидировали индейцев Южной Америки, состоял в том, что они оставляли на дорогах, где проезжали индейцы, одежду гриппозных, взятую в диспансерах, — потому что индейцы не переносили воздействия [аффекта] гриппа. Не было даже необходимости в пулеметах; индейцы умирали, словно мухи. Само собой разумеется, что мы — в условиях лесной жизни — не можем прожить очень долго. Итак, возьмем род человеческий, человека как вид или даже расу: Спиноза говорит, что совершенно неважно, что у вас нет списка аффектов, на которые кто-либо способен, — в самом общем смысле слова «аффект», включая болезни, на которые он способен. Очевидно, что скаковая лошадь и лошадь-тяжеловоз — это один и тот же вид, это две разновидности одного вида, и все-таки они способны к совершенно разным аффектам, у них совершенно разные болезни, способность быть аффектированным совершенно несходна, и с этой вот точки зрения необходимо сказать, что тяжеловоз ближе к волу, чем к скаковой лошади. Итак, этологическая карта аффектов весьма отличается от родового и специфического определения животных.

Вы видите, что способность быть аффектированным может выполняться двумя способами: когда я отравлен, моя способность быть аффектированным полностью выполнена, но она выполнена таким способом, что моя способность действовать стремится к нулю, то есть она заторможена; и наоборот, когда я испытываю радость, то есть когда я встречаю некое тело, которое вступает в отношения с моим, моя способность быть аффектированным в равной степени выполняется, и моя способность действовать растет и стремится к... чему? В случае с неудачной встречей вся моя сила существования (*vis existendi*) сосредоточивается, стремясь к следующей цели: заполнить след аффектирующего меня тела, чтобы убрать воздействие этого тела, так что моя способность к действию уменьшается.

Это очень конкретные вещи. У вас болит голова, и вы говорите: «Я не могу даже читать». Это означает, что сила вашего существования таким образом заполняет след мигрени; это имеет в виду изменения в одном из ваших подчиненных отношений; сила вашего существования так заполняет след 26 вашей мигрени, что ваша способность действовать соответственно убывает. Наоборот, когда вы говорите: «О! Я хорошо себя чувствую», и вы довольны, то довольны вы также потому, что тела смешиваются с вашим в пропорциях и условиях, благоприятных для ваших отношений; в этот момент мощь тела, воздействующего на ваше, сочетается с вашей таким способом, что ваша способность действовать увеличивается. Так что в обоих случаях ваша способность быть аффектированным будет полностью осуществлена, но она может быть осуществлена таким способом, что способность к действию до бесконечности уменьшается или до бесконечности увеличивается.

До бесконечности? Верно ли это? Очевидно, нет, так как способности к существованию, способности быть аффектированным и способности действовать на нашем уровне с неизбежностью конечны. Только Бог обладает абсолютно бесконечной способностью. Ладно, но в определенных границах я буду непрестанно проходить через эти вариации способности к действию в зависимости от идей аффекции, 11 которые у меня есть; я непрестанно буду следовать по линии непрерывной вариации *affectus*'а в зависимости от идей-аффекций, которые у меня есть, и встреч, которые со мной происходят, — так, что в каждое мгновение моя способность быть аффектированным полностью осуществляется, полно-

стью выполняется. Выполняется просто в модусе печали или в модусе радости. Само собой разумеется, что радость и печаль бывают одновременно, потому что разумеется, что в суботношениях, составляющих нас, одна часть нас самих может быть составлена из печали, а другая часть нас самих — из радости. Существуют локальные печали и локальные радости. Например, Спиноза дает определение щемотки: локальная радость, но это не означает, что в щемотке все — радость; это может быть радостью, имеющей такой характер, чтобы иметь в виду сосуществующее раздражение иного характера, раздражение, являющееся печалью; моя способность быть аффектированным стремится выйти за рамки самой себя. Для того, чья способность быть аффектированным стремится выйти за всякие рамки, нет ничего хорошего. Способность быть аффектированным — это фактически интенсивность или некий порог интенсивности.

27 Чего на самом деле хочет Спиноза, так это определить сущность кого-либо интенсивным способом, как некое интенсивное количество. Пока вы не знаете ваших интенсивностей, вы рискуете претерпеть неудачную встречу, и сколько бы вы ни говорили: «Это прекрасно, и избыток, и чрезмерность...», никакой чрезмерности нет, перед вами не что иное, как провал. Уведомление о передозировке... Это как раз феномен способности быть аффектированным, которая выходит за рамки самой себя при тотальном разрушении.

Конечно, в среднем поколении люди были более культурными или учеными в философии, когда они занимались ею; зато имелась весьма поразительная некультурность в других областях: в музыке, в живописи, в кино. У меня складывается впечатление, что для многих из вас отношения изменились, то есть вы не знаете совершенно ничего в философии, и вы знаете или, скорее, можете конкретно пользоваться такими вещами, как цвет; вы знаете, что такое звук или что такое образ. Философия — это своего рода синтезатор понятий; надо создать некое понятие, которое отнюдь не будет принадлежать к идеологии. Понятие — это некий зверь.

То, чему я до сих пор давал определение, — это всего лишь возрастание и убывание способности действовать, или то, что способность действовать увеличивается или уменьшается; соответствующий аффект (*affectus*) — всегда страсть. Будь это радостью, увеличивающей мою способность к дей-

ствию, или же печалью, мою способность к действию уменьшающей, в обоих случаях это страсти — страсти радостные или страсти печальные. Еще раз Спиноза разоблачает все-ленский заговор тех, у кого есть интерес воздействовать на нас печальными страстями. Священник испытывает потребность в печали прихожан, он имеет потребность, чтобы его прихожане чувствовали себя виновными. Автоаффекции, или активные аффекты, предполагают, что мы обладаем способностью к действию и что в том или ином пункте мы вышли из сферы страстей, чтобы войти в сферу действий. Именно это остается нам рассмотреть.

Как мы смогли выйти из идей-аффекций, как мы могли бы выйти из пассивных аффектов, которые состоят в возрастании или убывании нашей способности к действию; как смогли мы выйти из мира неадекватных идей, если сказано, что наш удел вроде бы строго приговаривает нас к этому миру? Вот как следует читать «Этику», как бы готовя своего рода неожиданную театральную развязку. Спиноза будет говорить нам об активных аффектах, где страстей больше нет, где способность к действию покорена — вместо того, чтобы проходить через всевозможные непрерывные вариации. Здесь есть один очень строгий пункт. Существует основополагающее различие между этикой и моралью. Спиноза не занимается моралью, и по очень простой причине: он никогда не задается вопросом о том, что мы должны; он все время спрашивает, на что мы способны, что в наших силах; этика есть проблема способностей, но она никогда не является проблемой долга. В этом смысле Спиноза глубоко имморален. Моральная проблема — добро и зло; у Спинозы счастливый характер, потому что он даже не понимает, что это означает. Что он понимает, так это хорошие встречи, дурные встречи, возрастания и убывания способностей. Здесь он создает этику, а отнюдь не мораль. Вот почему Спиноза оказал такое влияние на Ницше.

28

Мы наглухо заперты в этом мире идей-аффекций и непрерывных аффективных вариаций радости и печали, и в таком случае моя способность к действию то увеличивается, — конечным образом — то уменьшается; но независимо от того, увеличивается она или уменьшается, я остаюсь в пассиве, потому что в обоих случаях я ею не обладаю, я пока еще отделен от моей способности к действию. Итак, когда моя способность к действию возрастает, это означает, что я отде-

Л 1

лен от нее относительно меньше, — и наоборот, но формально я отделен от своей способности к действию, я ею не обладаю. Иными словами, не я являюсь причиной моих собственных аффектов, а поскольку не я — причина моих собственных аффектов, то они производятся во мне чем-то иным; итак, я пассивен, я нахожусь в мире претерпевания. Но существуют идеи-понятия и идеи-сущности.

Понятие, адекватный модус
мысли благодаря пониманию
причины

29 Уже на уровне идей-понятий в этом мире появится своего рода выход. Мы совершенно задыхаемся, мы заперты в мире абсолютной немощи, и даже когда моя способность к действию возрастает, это происходит в сегменте вариации; ничто не гарантирует мне того, что на углу улицы я не получу сильнейшего удара палкой по голове и что моя способность к действию вновь не уменьшится. Вы помните, что идея-аф-
фекция — это идея смеси, то есть идея воздействия какого-то тела на мое.

Идея-понятие уже не касается воздействия другого тела на мое; это идея, которая касается и имеет объектом гармонию или дисгармонию характерных отношений между двумя телами.

Если существует такая идея [нрзб.], то мы еще не знаем, есть ли она, но мы можем всегда определить нечто, даже если придется сделать вывод, что это не может существовать; [нрзб.] — это то, что мы назовем номинальным определением. Я бы сказал, что номинальное определение понятия есть то, чем является такая идея, которая — вместо того, чтобы репрезентировать воздействие одного тела на другое, то есть смесь двух тел, — репрезентирует внутреннюю гармонию или дисгармонию характерных отношений двух тел.

Пример: если бы я достаточно знал о характерных отношениях тела, называемого мышьяком, и о характерных отношениях человеческого тела, то я смог бы сформировать понятие того, в чем дисгармоничны отношения мышьяка и человеческого тела, — вплоть до того, что мышьяк в своих характерных отношениях разрушает характерные отношения моего тела. Я отравлен, я умираю.

Вы видите, что, в отличие от идеи аффекции, вместо того, чтобы быть схватыванием обладающей внешними свойствами смеси одного тела с другим или воздействием одного тела на другое, понятие возводится на уровень понимания причины, то есть если смесь обладает таким-то или таким-то воздействием, то это благодаря природе отношений двух рассматриваемых тел и способу, каким отношения одного из тел сочетаются с отношениями другого тела. Всегда существует сочетание отношений. Когда я отравлен, это происходит потому, что тело мышьяка побудило части моего тела вступить в другие отношения, те, которые характеризуют меня. Вот в этот момент части моего тела вступают в новые отношения, которые совершенным образом сочетаются с мышьяком: мышьяк счастлив, так как подпитывается мной. Мышьяк испытывает радостную страсть, потому что — как хорошо говорит Спиноза — у всякого тела есть душа. Итак, мышьяк счастлив, я же, очевидно, нет. Он заставил части моего тела войти в некие отношения, которые взаимодействуют с его, мышьяка, отношениями. Я же печален, я скоро умру. Вы видите, что понятие — если мы можем вывести его — поразительная штука. 30

Мы недалеко от аналитической геометрии. Понятие — это отнюдь не нечто абстрактное, оно очень конкретно: вот это тело, вон то тело. Если бы у меня были характерные отношения тела и души с тем, о чем я говорю, что оно мне не нравится, по отношению к моим, характеризующим меня отношениям, то я бы знал причины — вместо того, чтобы знать лишь следствия, отделенные от их причин. Вот в этот момент у меня была бы некая адекватная идея.

Аналогичное этому происходило бы, если бы я понимал, почему некто мне нравится. В качестве примера я взял отношения питания, Спиноза не меняет линию направленную в сторону любовных отношений. И дело отнюдь не в том, что Спиноза рассматривает любовь как своего рода питание: с таким же успехом он мог бы рассматривать и питание как своего рода любовь. Возьмите супружескую чету в духе Стриндберга, эту разновидность распада отношений, — а потом они вновь сочетаются, чтобы снова начаться. Что такое Д 1 это непрерывное варьирование аффектов и как случается, что определенная дисгармония некоторым подходит? Почему некоторые могут жить только в форме сцены до бесконечности возобновляемых супружеских отношений? Они выходят из нее, словно из ванны со свежей водой.

Вы понимаете различие между идеей-понятием и идеей-аффекцией. Идея-понятие с неизбежностью адекватна, потому что это познание через причины. Спиноза использует здесь не только термин «понятие», чтобы квалифицировать эту вторую разновидность идеи, но он вводит термин «общее понятие». Это выражение весьма двусмысленно: означает ли оно «общее для всех мыслителей»? И да, и нет; у Спинозы тщательно проведены различия. В любом случае, никогда не путайте общее понятие с абстракцией.

Общее понятие Спиноза всегда определяет вот так: это идея чего-то, общего всем телам или несколькими телам [нрзб.], по крайней мере двум [нрзб.], и общая она целому или части. Итак, существуют, конечно, общие понятия, которые общи всем мыслящим, но они общи всем мыслящим только в той мере, в какой эти понятия сначала представляют собой идею какой-то вещи, общую всем телам. Итак, это отнюдь не абстрактные понятия. Что общего у всех тел? Например, быть в движении или в покое. Движение и покой будут объектами, 31 называемыми общими для всех тел. Итак, существуют общие понятия, которые обозначают нечто общее двум телам или двум душам. К примеру, имеется кто-то, кого я люблю. Опять-таки, общие понятия не абстрактны, они не имеют ничего общего с видами и родами; это поистине высказывание о том, что является общим для нескольких тел или для всех тел; но ведь подобно тому, как не существует одного-единственного тела, которое само не было бы несколькими, мы можем сказать, что в каждом теле существуют общие вещи или общие понятия. Отсюда мы сталкиваемся с вопросом: как мы можем выйти из этой ситуации, которая обрекала бы нас на смеси?

Здесь тексты Спинозы очень сложны. Мы можем представить себе этот выход лишь следующим способом: когда я аффектирован случайностью встреч, или же когда я аффектирован печалью, или же радостью [нрзб.] вообще. Когда я аффектирован печалью, моя способность к действию уменьшается, то есть я еще более отделен от этой способности. Когда же я аффектирован радостью, эта способность возрастает, то есть я менее отделен от этой способности. Ладно. Если вы считаете себя аффектированным печалью, то я полагаю: «всё, конец» [tout est foutu], выхода больше нет по простой причине: в печали нет ничего, что уменьшает вашу способность действовать, ничто не может вас в печали заставить сформировать общее понятие о чем-то, что было бы общим

телам, поражающим вас печалью, и вашему. На очень простом основании: дело в том, что тело, аффектирующее вас печалью, поражает вас печалью лишь в той мере, в какой оно поражает вас при отношениях, не согласующихся с вашими. Спиноза имеет в виду нечто очень простое: дело в том, что печаль не придает ума. Печаль — это «всё, конец» [on est foutu]. Именно поэтому власти испытывают необходимость в том, чтобы подданные были печальными. Тоска никогда не была даже малейшей игрой культуры разума или живости. Пока у вас имеется печальный аффект, это означает, что какое-то тело воздействует на ваше, какая-то душа воздействует на вашу, в таких-то условиях и при отношениях, не совпадающих с вашими. Коль скоро это так, ничто в печали не может побудить вас сформировать общее понятие, то есть идею чего-то общего между двумя телами и двумя душами. То, что мы собираемся сказать, наполнено мудростью. Именно поэтому думать о смерти — наиболее бесславная вещь. Спиноза противостоит всей философской традиции, представляющей собой раздумья о смерти. Его формула — то, что философия есть раздумья о жизни, а не о смерти. Очевидно, потому, что смерть — это всегда дурная встреча.

32

Другой случай. Вы аффектированы радостью. Ваша способность к действию возросла; это еще не означает, что вы ею обладаете, но факт, что вы аффектированы радостью, означает и служит признаком того, что тело или душа, которое аффектирует вас таким способом, аффектирует вас в отношениях, сочетающихся с вашими и komponующихся с вашими, — и это происходит в диапазоне от формулы любви до формулы питания. В аффекте радости, стало быть, тело, аффектирующее вас, обозначается как составляющее свои отношения с вашим, а не свои отношения, разрушающие ваше тело. Коль скоро это так, нечто побуждает вас сформировать понятие о том, что есть общего между телом, аффектирующим вас, и вашим; душой, аффектирующей вашу, и вашей. В этом смысле радость делает умным.

Здесь мы ощущаем забавную штуку, потому что применяется ли геометрический метод или нет — ему отдают всё, и это можно доказать. Но существует очевидный призыв к своего рода прожитому опыту. Существует очевидный призыв к некоему способу восприятия и — гораздо шире — к некоему образу жизни. Уже необходимо иметь большую ненависть к печальным страстям, список печальных страстей

Л 1

у Спинозы бесконечен, он доходит до того, что всякая идея вознаграждения включает в себя некую печальную страсть, а всякая идея гордости — виновность⁽¹⁰⁾. Это — один из наиболее чудесных моментов «Этики».

Аффекты радости — это нечто вроде трамплина; они проводят вас через нечто, чего бы вы никогда не смогли пройти, если бы у вас были печали. Спиноза просит нас сформировать идею того, что общо для аффектирующего тела и тела аффектированного. Здесь можно промахнуться, но здесь можно и преуспеть, и я становлюсь разумным. Некто становящийся успешным в латыни в то время, когда он влюбляется... это мы видели на семинарах. Это связано с чем? Как он добивается успехов? Мы никогда не добиваемся успехов по гомогенной линии, здесь такая штука, которая способствует нашему прогрессу в этом, как если бы маленькая радость вызвала успешный старт. Опять необходимость удачной карты: что произошло здесь, чтобы путь разблокировался? Маленькая радость повергает нас в мир конкретных идей, который смёл печальные аффекты или который пока еще борется; все это — часть непрерывного варьирования. Но в то же время эта радость как бы выталкивает нас за пределы непрерывного варьирования, она заставляет нас обрести как минимум потенциальность некоего общего понятия. Это следует понимать весьма конкретно, это — одна из очень локальных штук. Если вам удастся сформировать некое общее понятие, и в этой точке имеют место ваши отношения с таким-то человеком или с таким-то животным, то вы говорите: «Наконец-то я понял кое-что, я менее глуп, чем вчера». «Я понял», которое говорят себе, — иногда это момент, когда вы сформировали некое общее понятие. Вы сформировали его очень локально, оно не дало вам всех общих понятий. Спиноза отнюдь не мыслит подобно рационалисту [нрзб.] среди рационалистов, что существует мир разума и существуют идеи. Если у вас есть одна идея, то, очевидно, у вас есть и разнообразные идеи, вы разумны. Спиноза полагает, что быть разумным, или быть мудрым, — это проблема становления; то, что необычайно изменяет концепт разума. Необходимо уметь устраивать подходящие вам встречи.

Мы никогда не сможем сказать, что для нас хорошо то, что превосходит нашу способность быть аффектированным. Прекраснее всего — жить на грани, у предела собственной способности быть аффектированным, при условии, что

это будет радостный предел, так как существуют предел радости и предел печали; но все, что превосходит вашу способность быть аффектированным, — безобразно. Относительно безобразное [нрзб.] — то, что хорошо для мух, не обязательно хорошо для вас...

Не существует абстрактного понятия, нет никакой формулы, которая была бы хороша для человека вообще. Что идет в счет, так это ваши способности. Лоуренс сказал прямо-таки Спинозистскую вещь: интенсивность, превосходящая ваши способности быть аффектированным, вот эта интенсивность — дурная (см. посмертные сочинения). И это обязательно: относительно синевы, слишком интенсивной для моих глаз, меня не заставят сказать, что она прекрасна; может быть, она прекрасна для кого-нибудь другого. Вы мне скажете, что существует хорошее для всех... Да, потому что способности быть аффектированным сочетаются между собой. Предполагать, будто существует некая способность быть аффектированным, которая определяет способность быть аффектированным для всего мира, — это вполне возможно, потому что все отношения складываются до бесконечности, но не в каком угодно порядке. Мои отношения не складываются с отношениями мышьяка, но что это может изменить? Очевидно, для меня это изменяет многое, но в этот вот момент части моего тела вступают в новые отношения, складывающиеся с отношениями мышьяка. Необходимо знать, в каком порядке складываются отношения. Но ведь если бы мы знали, в каком порядке складываются отношения всего мира, мы могли бы определить способность всего мироздания быть аффектированным; это был бы космос, мир как тело или как душа.

Вот в этот момент весь мир есть всего лишь единственное тело сообразно порядку складывающихся отношений. Вот в этот момент перед вами, строго говоря, мировая способность быть аффектированным: Бог, представляющий собой все мироздание как причину, обладает по природе мировой способностью быть аффектированным. Не нужно полагать, что Спиноза собирается забавно воспользоваться идеей Бога. Вы испытываете радость, вы ощущаете, что эта радость касается вас, что она затрагивает нечто важное для ваших основных отношений, для ваших характерных отношений. И тогда здесь вам надо ею воспользоваться, словно трамплином, сформировать идею-понятие: в чем тело, аффектирующее меня, совпадает с моим? В чем душа,

аффектирующая мою, совпадает с моей — с точки зрения складывания их отношений, а уже не с точки зрения случайности их встреч. Вы делаете операцию, обратную той, которую мы проделываем обычно.

35 Как правило, люди суммируют свои несчастья, невроз и депрессия начинаются именно тогда, когда мы начинаем подводить итоги: ах, дерьмо! И то, и вот это... Спиноза же предлагает противоположное: вместо того чтобы подводить итог нашим печалям, взять здесь точку локального отправления относительно радости, при условии, что она действительно нас касается. Об этом мы формируем общее понятие, здесь мы пытаемся одержать локальную победу, распространить эту радость. Это труд, длящийся всю жизнь. Мы пытаемся уменьшить часть печалей по отношению к соответствующей части радостей и пытаемся произвести следующий мощный удар: мы достаточно уверены в общих понятиях, отсылающих к отношениям гармонии между таким-то и таким-то телом и моим; мы затем пытаемся применить тот же метод к печали, то есть пытаемся сформировать общие понятия, посредством которых нам удастся ясно понять, в чем такое-то и такое-то тело расходятся и уже не гармонируют. Это становится уже не непрерывной вариацией, это становится колоколообразной кривой. Вы исходите из радостных страстей, из возрастания способностей к действию, вы пользуетесь этим возрастанием, чтобы сформировать общее понятие первого типа, понятие о том, что могло бы быть общего между телом, которое воздействовало на меня радостью, и моим; вы доводите до максимума ваши общие живые понятия и вновь спускаетесь к печали — на сей раз с помощью общих понятий, которые вы формируете, чтобы понять, в чем такое-то тело дисгармонирует с вашим, такая-то душа дисгармонирует с вашей.

Вот в этот момент вы уже можете сказать, что нашли адекватную идею, потому что на самом деле перешли к познанию причин. Вы можете уже сказать, что вы перешли к философии; одно-единственное идет в счет — это чтобы жить; философия может быть только раздумьем о жизни, а отнюдь не раздумьем о смерти; это операция, которая состоит в том, чтобы сделать так, чтобы смерть, в конечном счете, воздействовала на меня лишь в виде относительно весьма малой пропорции во мне, чтобы я умел переживать ее, словно дурную встречу. Мы попросту хорошо знаем, что

по мере того, как тело изнашивается, увеличиваются вероятности дурных встреч. Это общее понятие, общее понятие дисгармонии. Пока я молод, смерть воистину нечто, что приходит извне, это поистине внешний несчастный случай — за исключением внутренних болезней. Не существует такого общего понятия, зато справедливо, что — когда тело стареет — его способность действовать уменьшается: я уже не могу делать того, что мог делать еще вчера: и вот то, что меня зачаровывает в старении, эта разновидность убывания способности действовать.

Кто же такой клоун — с жизненной точки зрения? Это такой тип, который как раз не принимает старения, он не умеет стареть достаточно быстро. Не надо стареть слишком быстро, потому что существует и другой способ быть клоуном: играть в старика. Чем больше мы стареем, тем меньше мы стремимся к дурным встречам, но когда мы молоды, мы добровольно подвергаемся риску дурных встреч. Это обаятельный тип — и по мере того, как его способность к действию уменьшается в результате старения, его способность быть аффектированным варьируется: он не устает, он по-прежнему хочет изображать молодого. И это очень печально. В повести Фитцджеральда «Номер на водных лыжах» есть десять страниц необыкновенной красоты о неумении стареть... Знаете ли, зрелища, которые смущают самих зрителей. Уметь стареть означает дойти до момента, когда общие понятия должны дать вам понять, в чем вещи и другие тела дисгармонируют с вашим. И тогда с необходимостью следует найти новую грацию или благодать, которая будет грацией или благодатью вашего возраста; и прежде всего ни за что не цепляться. Это и есть мудрость. Отнюдь не доброе здравие заставляет говорить «да здравствует жизнь», но воля цепляться за жизнь тоже не заставляет. Спиноза сумел умереть превосходно, но он прекрасно знал, на что он был способен, он умел говорить «пошли к черту» другим философам. Лейбниц приходил собирать обрывки рукописей Спинозы, чтобы потом сделать донос о том, что это был за человек. Здесь существуют весьма забавные истории [нрзб.]. Опасный был человек Лейбниц. Я заканчиваю, утверждая, что на этом втором уровне мы достигли идеи-понятия, где складываются отношения, и опять-таки это не абстрактно, потому что я попытался сказать, что это было чрезвычайно живым предприятием. Мы покинули страсти. Мы обрели формальное обладание способностью действовать.

36

Л 1

Формирование понятий, не являющихся абстрактными идеями, а буквально представляющих собой правила жизни, наделяет меня способностью действовать. Общие понятия — это вторая разновидность познания.

Сущность, доступ к миру
чистых интенсивностей

37 Чтобы понять третье, необходимо уже понимать второе. Третью разновидность познания нашел только Спиноза. Выше общих понятий... вы заметили, что если общие понятия не являются абстрактными, они являются коллективными, они всегда отсылают к некоей множественности, но все-таки они индивидуальны. Именно это есть то, в чем гармонируют вот это и вон то тело, а в пределе — то, в чем гармонируют все тела, но именно в этот момент весь мир является индивидуальностью. Стало быть, общие понятия всегда индивидуальны. И еще помимо сложений отношений, помимо внутренних гармоний, характеризующих общие понятия, существуют сингулярные сущности. Каковы различия между ними? Следовало бы сказать, что в пределе речь идет о характеризующих меня отношениях и отношениях, которые выражают мою сингулярную сущность, но все-таки это не одно и то же. Почему? Потому что отношения, которые характеризуют меня, [нрзб.], то, что я говорю, совершенно отсутствуют в тексте, но то, что является почти [нрзб.], состоит в том, что общие понятия, или отношения, меня характеризующие, касаются еще экстенсивных частей моего тела. Мое тело составлено из частей, протяженных до бесконечности, и эти части вступают в те или иные отношения, соответствующие моей сущности. Характеризующие меня отношения соответствуют моей сущности, но с моей сущностью не совпадают, так как характеризующие меня отношения суть еще и правила, при каких протяженные части моего тела соединяются посредством движения и покоя. А вот сингулярная сущность — это степень потенции, то есть это мои пороги интенсивности. То, что Спиноза называет сингулярной сущностью, представляет собой, как мне кажется, некое интенсивное количество, как если бы каждый из нас определялся своего рода комплексом интенсивностей, отсылающим к его сущности, а также отношений, управляющих протяженными частями, экстенсивными

частями. Так что когда у меня есть познание понятий, то есть отношений движения и покоя, управляющих гармоничностью или дисгармоничностью тел с точки зрения их протяженных частей, с точки зрения их протяженности, я еще не полностью обладаю моей сущностью как интенсивностью.

А Бог — что это такое? Когда Спиноза определяет Бога через абсолютно бесконечную потенцию, он выражается великолепно. Все термины он употребляет эксплицитно: возьмем градус [degré], по-латыни *gradus*, и он отсылает к продолжительной традиции в философии Средневековья. Градус — это интенсивное количество, в противоположность экстенсивным частям или в отличие от них. Итак, необходимо помыслить, что сингулярная сущность каждого есть эта разновидность интенсивности, или предел интенсивности. Она сингулярна, потому что — какова бы ни была наша родовая или видовая общность — все мы люди, и, например, никто из нас не обладает даже одинаковыми порогами интенсивности с другим человеком.

38

Третий род познания, или открытие идеи сущности, — это когда, исходя из общих понятий, благодаря новому зрелищному перевороту, нам удастся перейти в третью сферу мира: в мир сущностей. Здесь мы познаём в их соотношении то, что Спиноза называет [нрзб.]; как бы там ни было, мы не можем познать одно без другого [нрзб.], и сингулярную сущность, которая является моею, и сингулярную сущность Бога, и сингулярную сущность внешних вещей.

Хотя эта третья разновидность познания обращается, с одной стороны, к целой традиции иудейской мистики; хотя, с другой стороны, это имеет в виду своего рода мистический, даже атеистический опыт, свойственный Спинозе, — я полагаю, что единственный способ понять эту третью разновидность — уловить, что, помимо порядка встреч и смесей, существует и третья стадия понятий, которая отсылает к характерным отношениям. Но, кроме характерных отношений, существует еще и мир сингулярных сущностей. И тогда, когда мы формируем здесь идеи, каковые подобны чистым интенсивностям; когда моя собственная интенсивность гармонирует с интенсивностью внешних вещей, — в этот самый момент

Л 1

чистых интенсивностей, то предполагается, что друг с другом гармонируют все. В этот миг ваша любовь к себе самим есть в то же время — как говорит Спиноза — любовь к Богу, любовь, которую Бог испытывает к себе самому и т. д.

Что меня интересует в этом мистическом заострении, так это мир интенсивностей. Здесь вы одержимы, и это не только формально, но и свершается в реальности. Это уже даже не радость. Спиноза находит мистическое слово для блаженства или активного аффекта, и это автоаффект. Но это остается очень конкретным. Третья разновидность есть мир чистых интенсивностей.

Философия и теология

25/11/1980

Очень любопытно, до какой степени философия — вплоть до конца XVII века — в конечном счете все время говорит нам о Боге. И в конечном итоге, Спиноза, преданный анафеме иудей, не последний, кто говорил нам о Боге. И первая часть его великого произведения «Этика» называется «О Боге». И возьмем ли мы Декарта, Мальбранша или Лейбница, у нас возникает впечатление, что граница между философией и теологией чрезвычайно смутна. Почему философия

40

до такой степени идет на компромисс с Богом, продолжающийся до революционного переворота философов XVIII века? И компромисс ли это или же нечто чуть более беспримесное?

Можно было бы сказать, что мысли — до конца XVII века — приходилось много принаравливать к требованиям Церкви. Стало быть, она неизбежно обязана была учитывать множество религиозных тем. Однако мы очень хорошо ощущаем, что это слишком простой ответ: в равной степени можно было бы сказать, что вплоть до этой эпохи она немного связывала свою судьбу с судьбой религиозного чувства. Я возобновляю аналогию с живописью, потому что верно, что живопись пронизана образами Бога.

Мой вопрос таков: достаточно ли сказать, что это — принуждение, неизбежное для той эпохи? Существует два возможных ответа. Первый — в том, что да, это принуждение, неизбежное для той эпохи, которое отсылает к условиям существования искусства в ту эпоху. Или же, если выразиться чуть позитивнее, — это оттого, что существует религиозное чувство, от которого живописец — и живопись в гораздо большей степени, чем что-либо иное, — не отделяются. Не отделяются и философ, и философия. Достаточно ли этого? Нельзя ли придумать другую гипотезу, а именно что живопись в ту эпоху имела тем больше необходимости в Боге, что божественное — отнюдь не будучи принуждением для живо-

Л 2

писца — является местом его максимальной эмансипации? Иными словами, с Богом он может сделать что угодно, он может сделать то, чего не мог сделать с людьми, с тварными созданиями. И в самом деле, Бог непосредственно инвестирован живописью, своего рода потоком живописи, и на этом уровне живопись находит присущую ей особую свободу, какую она никогда не нашла бы иным способом. В предельном случае не противостоят друг другу самый что ни на есть благочестивый живописец и тот же самый живописец, когда он занимается живописью и становится известным образом чрезвычайно неблагочестивым, потому что способ, каким живопись инвестирует божественное, есть способ, не содержащий в себе ничего, кроме живописного, и живопись здесь не находит ничего иного, кроме условий своей радикальной эмансипации.

Приведу три примера.

41 Эль Греко... Этих творений он мог добиться, только исходя из фигур христианства. И тогда верно, что на определенном уровне это были принуждения, распространяющиеся на его произведения, а на другом уровне художник — это тот, кто [нрзб.]. Бергсон говорил это о живых существах, он утверждал, что живое — это то, что превращает препятствия в средства; это могло бы быть хорошим определением художника. Верно, что принуждения Церкви распространяются на живописца, но существует преобразование принуждений в средства творения. Художники используют Бога, чтобы добиться освобождения форм, чтобы довести формы до точки, где они уже не имеют ничего общего с иллюстрациями. Формы бушуют. Они бросаются в своего рода Шаббат, и это попросту танец; линии и цвет утрачивают всякую необходимость быть правдоподобными, быть точными и на что-либо похожими. Под прикрытием этой видимости происходит великое освобождение линий и цвета: подчинение живописи требованиям христианства.

Другой пример: сотворение мира... Ветхий Завет служит живописцам своего рода освобождением движений, освобождением форм, линий и цвета. Так что в каком-то смысле атеизм никогда не был внешним по отношению к религии: атеизм — это возможность художника обрабатывать религию. Когда Бог есть, все позволено.

У меня есть острое чувство, что с философией произошло совершенно то же самое и что если философы столько говорили нам о Боге [нрзб.] и они могли бы быть христианами или верующими [нрзб.], то это происходило не без резкой на-

смешки. Это не была насмешка недоверчивости, но это была радость труда, в процессе совершения которого они находились. Подобно тому, как я говорил, что Бог и Христос предоставили для живописи необычайную возможность освободить линии, цвет и движения от принуждений подобия, — так же и для философии Бог и тема Бога стали незаменимой удобной возможностью освободить то, что является предметом творения в философии, то есть концепты от принуждений, которые им навязала... простая репрезентация вещей. Именно на уровне Бога концепт освобожден, так как у него нет больше задачи репрезентировать нечто: в этот момент он становится знаком некоего присутствия. Говоря аналогиями, концепт утрачивает линии, цвет, движения, которые он никогда не получил бы без этого окольного движения через Бога. Верно, что философы претерпевают принуждения теологии — но в таких условиях, что из этих принуждений они делают средство фантастического творения, а именно производят освобождение концепта даже так, что никто об этом не догадывается. 42

За исключением случаев, когда философ делает это слишком явно или заходит слишком далеко.

Может быть, так происходит со Спинозой? С самого начала Спиноза поставлен в условия, где то, что он говорил нам, уже не должно было ничего представлять. Вот то, что Спиноза назовет Богом в первой части «Этики»⁽¹¹⁾, это и будет самым странным явлением в мире. Это будет концептом постольку, постольку он объединяет множество всех этих возможностей... (11)
См.: Указ. соч. С. 254

Через философский концепт Бога происходит [нрзб.], и это могло бы происходить только на уровне [нрзб.], происходит в высшей степени странное создание философии как системы концептов. То, что живописцы или философы заставляли претерпевать Бога, репрезентирует либо живопись как страсть, либо же философию как страсть. Живописцы подвергли новой страсти тело Христово: они собирают его, они схематизируют его... Перспектива избавлена от всякой необходимости репрезентировать что бы то ни было, и то же самое верно для философов.

Л 2

Лейбниц

Приведу пример с Лейбницем. Лейбниц возобновляет сотворение мира. Он спрашивает, как Бог творит мир. Он возобновляет классическую проблему: какова роль разума Бога и воли

Божьей в сотворении мира? Предположим, что этот Лейбниц сообщает нам следующее: у Бога есть разум, и, конечно, разум бесконечный. Он не похож на наш. Само слово «разум» можно считать двусмысленным. Оно имеет не единственный смысл, потому что бесконечный разум — это, безусловно, не то же самое, что наш разум, разум конечный. Что происходит в бесконечном разуме? Перед тем как Бог творит мир, у него, конечно, есть разум, но ведь ничего нет, нет мира. Нет, говорит Лейбниц, есть возможные миры. Возможные миры имеются в разуме Бога, и все эти миры стремятся к существованию. Вот оно, сущность чего для Лейбница является стремлением к существованию, возможностью, стремящейся к существованию. Все эти возможные миры весят сообразно количеству их совершенства. Разум Бога становится чем-то вроде своеобразной оболочки, куда все возможные миры нисходят и где они сталкиваются. Все хотят перейти к существованию. Но Лейбниц говорит нам, что это невозможно, все не могут перейти к существованию. Почему? Потому что каждый сам по себе мог бы перейти к существованию, но не все они образуют совместимые сочетания. С точки зрения существования, имеются несовместимости. Такой-то возможный мир не может быть совозможным с таким-то возможным другим. Такова вторая стадия. Лейбниц создает логические отношения совершенно нового типа: имеются не только возможности, есть также проблемы совозможности. Возможно ли, чтобы такое-то возможное было совозможным с таким-то другим возможным? В таком случае каково множество возможных, которое перейдет к существованию? К существованию перейдет только то множество возможных, которое, в свою очередь, будет иметь наибольшее количество совершенства. Прочие будут отторгнуты. Так воля Божья избирает наилучший из возможных миров. Это сотворение мира есть необычайное нисхождение, и под прикрытием этого нисхождения Лейбниц создает всевозможные разновидности концептов. Об этих концептах мы не можем даже сказать, что они репрезентативны, так как они предшествуют репрезентируемым вещам. И Лейбниц создает знаменитую метафору: Бог творит мир, как мы играем в шахматы; речь идет о том, чтобы выбрать наилучшую комбинацию. Шахматный расчет господствует в лейбницианском представлении о божественном разуме. Необычайное создание концептов обретает в теме Бога само условие своей свободы и освобождения.

Еще раз: подобно тому как живописцу приходится использовать Бога, чтобы линии, цвет и движение больше не были вынуждены репрезентировать нечто существующее, так и философ использует Бога в рассматриваемую эпоху, чтобы концепты больше не были вынуждены репрезентировать нечто заранее существующее, данное в готовом виде. Речь уже не идет о том, чтобы задаваться вопросом, что репрезентирует концепт; необходимо задаться вопросом, каково его место среди множества других концептов. У большинства великих философов концепты, которые они создают, неотделимы от подлинных последовательностей и берутся в них. И если вы не понимаете последовательность, частью которой является некий концепт, то вы не можете понять и концепт. Я употребляю этот термин «концепт», потому что делаю своего рода сближение с живописью. Если верно, что единицей, образующей кино, служит последовательность [эпизод], то я полагаю, что при прочих равных условиях это же можно сказать и о концепте в философии. 44

Платон

На уровне проблемы Бытия и Единого верно, что философы в попытке создания концептуальных отношений между Бытием и Единым устанавливают некую последовательность. По-моему, первые великие последовательности в философии на уровне концептов были у Платона во второй части «Парменида». На самом деле там две последовательности. Вторая часть «Парменида» построена из семи гипотез. Эти семь гипотез подразделяются на две группы: вначале три гипотезы, затем четыре гипотезы. Это две последовательности. Первый вариант: предположим, что Единое превосходит Бытие, Единое выше Бытия. Второй вариант: Единое равно Бытию. Третий вариант: Единое ниже Бытия и производно от Бытия. Вы никогда не скажете, что некий философ себе противоречит; вы спросите, на какую страницу, в какую последовательность, на какой уровень последовательности поместить противоречие? И очевидно, что Единое, о котором говорит нам Платон, — не нечто равное себе, а зависит от расположения на уровне первой, второй или третьей гипотезы. Л 2

Один из последователей Платона, Плотин на определенном уровне говорит нам о Едином как о коренном истоке Бытия. Тут Бытие исходит из Единого. Единое способствует Бытию, но им не является, оно выше Бытия. Вот здесь — язык чистой эманации: Единое эманрует из Бытия. Это означает, что не Единое исходит само из себя, чтобы произвести Бытие, потому что, исходя из себя, оно становилось бы Двумя, — но Бытие исходит из Единого. Это и есть сама формулировка эманативной причины. Но когда мы берем уровень Бытия, тот же Плотин говорит нам в блестящих и лирических выражениях о Бытии, содержащем все существа. И он выдвигает целый ряд формулировок, которые будут иметь чрезвычайно большую важность для всей философии Ренессанса. Он говорит, что Бытие свертывает, комплицирует все существа. Это превосходная формулировка. Почему Бытие свертывает все существа? Потому что каждое существо объясняет⁽¹²⁾ Бытие. Здесь перед нами дуплет: свертывать, развертывать. Всякая вещь развертывает Бытие, но Бытие свертывает все вещи, то есть содержит их в себе. В таком случае эти страницы Плотина — уже не об эманации. Вы скажете себе, что развернулась⁽¹³⁾ последовательность: он сообщает нам о некоей имманентной причине. И действительно, Бытие ведет себя как имманентная причина по отношению к существам, но в то же время Единое ведет себя по отношению к Бытию как эманативная причина. А если мы спустимся дальше, то увидим у Плотина — который все-таки не христианин — нечто весьма похожее на креативную причину.

Известным образом — если вы не будете учитывать последовательности — вы уже не узнаете, о чем же говорит нам философ. Правда, существуют и философы, которые разрушают последовательности, так как хотят сделать нечто иное. Последовательность концептов можно было бы считать эквивалентом нюансов в живописи. Некий концепт меняет тон, или — в предельном случае — концепт меняет окраску. Существовало нечто вроде окраски, тональностей. Вплоть до Спинозы философия, по существу, продвигалась вперед целыми последовательностями. И на этом пути оттенки, касающиеся причинности, были очень важны.

45

(12)

То есть развертывает, эксплицирует.

(13)

Или эволюционировала.

Причинность

Является ли изначальная причинность, первопричина эманативной, имманентной, креативной или еще чем-то иным? Как если бы имманентная причина присутствовала в философии от века, но всегда как тема, не доходящая до предела самой себя. Почему? Потому, что, вероятно, это была чрезвычайно опасная тема. Если трактовать Бога как эманативную причину, то это еще можно принять, потому что различие между причиной и следствием еще присутствует. Но если как имманентную причину, относительно которой мы уже нетвердо знаем, как различать причину и следствие, то есть Бога и самих тварей, то здесь дело становится гораздо более трудным. Имманентность — вот где прежде всего была вся опасность. Так что идея некоей имманентной причины постоянно появлялась в истории философии — но как сдержанная, сохранявшаяся на каком-то уровне последовательности, уже не имевшая ценности и подлежащая исправлению в другие моменты последовательности, так что обвинение в имманентизме имело основополагающее значение для всей истории ересей: вы смешиваете Бога и тварей. Такое обвинение не прощается. Итак, имманентная причина существовала всегда, но ей не удавалось получить статус. Она занимала лишь незначительное место в последовательности концептов. 46

Субстанция, атрибуты, модусы

Спиноза удачлив. Несомненно, ему предшествовали все, у кого было больше или меньше отваги, касающейся имманентной причины, то есть той причудливой причины, которая не только сама остается в себе, чтобы производить, но и то, что она производит, остается в ней. Бог — в мире, а мир в Боге. Это происходит в «Этике», а я полагаю, что «Этика» построена на первой великой теореме, какую можно назвать спекулятивной или теоретической. Спекулятивная теорема Спинозы такова: не существует даже одной-единственной абсолютно бесконечной, то есть обладающей всеми атрибутами субстанции, а то, что мы называем тварями, — не твари, а модусы, или способы бытия этой субстанции. Стало быть, некая субстанция, имеющая все атрибуты, а продукты ее суть моду- 12

сы, способы бытия. Коль скоро это так, если способы бытия субстанции обладают всеми атрибутами, то эти модусы существуют в атрибутах субстанции. Они берутся в атрибутах. Все последствия предстают здесь немедленно. В атрибутах Бога, в атрибутах субстанции нет никакой иерархии. Почему? Если субстанция в равной мере обладает всеми атрибутами, то между этими атрибутами нет иерархии, и каждый равен другому.

Иными словами, если мысль является атрибутом Бога, и протяженность — атрибутом Бога, или субстанции, то между мыслью и протяженностью не будет ни малейшей иерархии. Все атрибуты будут иметь одинаковую ценность с того момента, как станут атрибутами субстанции. Пока еще мы пребываем в абстрактном. Это умозрительная фигура имманентности. Я извлекаю отсюда несколько выводов. Именно это Спиноза и назовет Богом. Он называет это Богом, потому что оно абсолютно бесконечно. Что оно репрезентирует? Это очень любопытно. Можно ли вот так жить? Я извлекаю отсюда
47 два следствия.

Высвобождение имманентной причины

Первое следствие: это он, Спиноза, отваживается сделать то, что многие страстно хотели бы сделать, а именно полностью высвободить имманентную причину от всякой субординации другим процессам причинности. Существует лишь одна причина, и она имманентна. И это оказывает некоторое влияние на практику. Спиноза называет книгу не «Онтологией», он слишком хитроумен для этого, он называет ее «Этикой». А это означает способ утверждения того, что какой бы ни была важность моих спекулятивных теорем, вы сможете судить о них лишь на уровне этики, какую они охватывают или свертывают. Спиноза полностью высвобождает имманентную причину, которую до тех пор много обыгрывали иудеи, христиане и еретики, — но в очень точных рамках концептов. Спиноза вырывает ее из всякой последовательности и наносит хитроумный удар на уровне концептов. Последовательностей больше нет. Благодаря тому, что он вывел имманентную причинность последовательности великих причин, благодаря факту, что он все упростил на уровне абсолютно бес-

конечной субстанции, которая содержит все вещи как свои модусы — которая обладает всеми атрибутами, он заменил последовательность подлинным планом имманентности. Это необыкновенная концептуальная революция: у Спинозы все происходит как бы в неподвижном плане. Неподвижный фиксированный план, отнюдь не являющийся планом неподвижности, так как все вещи стремятся двигаться [нрзб.], а для Спинозы в счет идет лишь движение вещей [нрзб.] в этом фиксированном плане. Он придумывает такой фиксированный план. Умозрительная теорема Спинозы такова: оторвать концепт от состояния вариаций последовательностей и все спроецировать в некий фиксированный план, который и есть план имманентности. Это имеет в виду необыкновенную технику. Это также определенный модус жизни, жизни в фиксированном плане. «Я больше не живу согласно переменным последовательностям».

Итак, что такое жить в фиксированном плане? Вот Спиноза полирует свои подозрительные трубы, он бросил все — свое наследство, свою религию, отказался от всякого социального успеха. Он не делает ничего особенного, и до того, как он написал что бы то ни было, его оскорбляют, его избивают. «Спиноза — атеист, а это отвратительно». Он практически не может ничего публиковать. Он пишет письма. Он не хотел бы быть профессором. В политическом трактате он утверждал, что профессорство было бы благотворительной деятельностью и что — более того — за преподавание следовало бы платить. Профессора преподают, подвергая риску свое состояние и репутацию. Вот он какой, настоящий публичный профессор. Спиноза поддерживает отношения с большой группой из коллег. Он посылает им «Этику» по мере написания, а они объясняют тексты Спинозы сами себе и пишут Спинозе, который отвечает. Это очень разумные люди. Эта переписка весьма существенна. У Спинозы есть небольшая сеть. Он снискал в ней пошадку благодаря покровительству братьев Де Витт, так как его повсюду разоблачили. Это напоминает изобретение фиксированного плана на уровне концептов. По-моему, это в высшей степени фундаментальная попытка придать бытию⁽¹⁴⁾ статус однозначности: таково безусловно однозначное бытие. Однозначное бытие — это как раз то, что Спиноза определяет как имеющее субстанцию прежде всех равных атрибутов и имеющее все вещи в качестве модусов. Модусы субстанции — вот что является бытийствующим.

48

Л 2

(14)

Или существу.

Безусловно бесконечная субстанция — это существование в качестве бытия, когда все атрибуты равны другим, это сущность бытия, и тут у вас та разновидность плана, к которому все сводится или куда все вписывается.

Этика

49 Слава Богу, никогда ни к одному философу его читатели не относились так, как к Спинозе. Спиноза был одним из основополагающих авторов, например для немецкого романтизма. Но ведь даже самые культурные из таких авторов говорят нам нечто весьма любопытное. Они говорят сразу и то, что «Этика» есть произведение, которое представляет нам наиболее систематическую тотальность; это система, доведенная до абсолюта, это однозначное бытие, бытие, говорящее о себе лишь в одном-единственном смысле. Это «кончик заточенного острия» системы. Это наиболее абсолютная тотальность. И в то же время, когда мы читаем «Этику», у нас всегда есть чувство, что нам не удастся полностью понять ее в совокупности. Совокупность от нас ускользает. Мы недостаточно стремительны, чтобы удержать все вместе. Существует прекраснейшая страница из Гёте, где он говорит, что перечитывал одно и то же, никогда не понимая целого, и всякий раз, когда я сам ее читаю, я понимаю другой кусок. Спиноза — философ, чей концептуальный аппарат относится к наиболее систематическим во всей философии. И все-таки всегда есть ощущение, что совокупность от нас ускользает, и что чтение сводится к тому, чтобы дать себя очаровать тому или иному куску. Нас действительно «схватывает» та или иная часть. На другом уровне это философ, который наиболее далеко продвигает систему концептов, а стало быть, требует чрезвычайно высокой философской культуры. Начало «Этики» отмечено определениями: субстанции, сущности и т. д. Это отсылает к всевозможной схоластике, и в то же время не существует философа в такой мере, как этот, которого можно читать, не зная ничего вообще. И необходимо сохранить равновесие этих двух качеств. Итак, давайте поймем эту тайну. Дельбос говорит, что Спиноза — это сильный ветер, увлекающий нас. Это хорошо согласуется с моей темой фиксированного плана. Мало философов имели заслугу добиться статуса великого и спокойного ветра. А вот отверженные, бедняги, читающие Спинозу, срав-

нивают его с застигающими нас штормами. Из того, что существует безграмотное чтение и безграмотное понимание Спинозы, согласно которому Спиноза — из тех философов, которые опять-таки строят скрупулезнейший понятийный аппарат? Успех был и на уровне языка. «Этика» — книга, которую Спиноза считает совершенной. Спиноза не публикует своей книги, поскольку знает, что стоит ему ее опубликовать, как он окажется в тюрьме. На него набрасываются все кто может, у него больше нет покровителя. Дела идут для него очень плохо. Он отказывается от публикации, но в каком-то смысле это ни к чему не приводит, так как у служителей коллегіума текст уже был. Лейбниц знал этот текст. Из чего же он состоит? Он начинается с Этики, доказываемой геометрическим способом. Это — применение геометрического метода. Многие авторы этот метод уже применяли, но, как правило, относительно такой последовательности, где философская пропозиция⁽¹⁵⁾ доказывается в духе пропозиции геометрической, теоремы. Спиноза моментально выводит это из состояния всего лишь момента в последовательности, и он собирается сделать из этого полный метод экспозиции «Этики». Так что «Этика» подразделяется на пять частей. Он начинает с определений, аксиом, пропозиций или теорем, доказательств теоремы, короллария теоремы, то есть пропозиций, которые из теоремы проистекают, и т. д. Вот он, сильный ветер: это образует своего рода непрерывное покрывало, непрерывное полотнище. Геометрическая экспозиция — это отнюдь не выражение какого-то момента в некоей последовательности; Спиноза может полностью выделить его, потому что геометрический метод есть процесс, состоящий в заполнении неподвижного плана абсолютно бесконечной субстанции. Итак, мощный и тихий ветер. И во всем этом — непрерывное нанизывание концептов: каждая теорема отсылает к другим теоремам, каждое доказательство отсылает к другим доказательствам.

50

(15)

В пере-

воде «Этики»

Н. А.Иванцова про-
позиции называют-
ся теоремами.

Потенция, классическое естественное право

Чтобы обозначить новый концепт, вы иногда берете очень расхожее слово, но даже здесь бывает кокетство высшей степени. Ведь имплицитно это весьма расхожее слово наделится совершенно новым смыслом: то вы возьмете очень специальный смысл общедоступного слова и перезарядите этот смысл; то вам понадобится совершенно новое слово. Именно поэтому

09/12/1980

51 философов упрекают за то, что они не говорят так, как все остальные, что их слова не имеют смысла. То одно, то другое, то третье. То очень хорошо пользоваться лишь общераспространенными словами, то необходимо отметить переворот, момент создания концептов через необычное слово.

В последний раз я говорил вам о том великом философе, который обладал чрезвычайной важностью в эпоху Ренессанса, о Николае Кузанском. Николай Кузанский создал своего рода слово-чемодан, контаминацию из двух латинских слов. Почему? Это хорошее вербальное изобретение. В ту самую эпоху говорили по латыни, и потому он поработал с латынью, он говорил: «Бытие вещей есть *“possest”*». Это ничего не говорит, если вы не занимались латынью, и я объясню вам. *Possest* как слово не существует, это несуществующее слово, и Николай создает это слово, *possest*. Это очень милое слово, это милое словечко для латыни. Это чудовищный варваризм, это слово ужасно. Однако с философской точки зрения оно прекрасно, и это успех. Когда создают слово, необходимо, чтобы существовали промахи, ничто не предопределено заранее.

Possest составлено из двух латинских терминов: *posse* — инфинитива от глагола «мочь» [*pouvoir*] и *est*, каковое является третьим лицом глагола *être* [быть] в презенсе индикатива, «он есть». *Posse* и *est*: Кузанский их контаминирует, и это дает *possest*. А что такое это *possest*? *Possest* — это как раз

тождество потенции и действия; то, через что я нечто определяю. Итак, я не определял бы нечто через его сущность, через то, что есть, а это значит: я определял бы его через это варварское определение, его *possest* — это то, что оно может. Буквально: то, что оно может в действии.

Потенция, или “*possest*”

Ладно. Что это все означает? Это означает, что вещи суть потенции, возможности. И дело не только в том, что они имеют потенцию; дело в том, что они сводятся к потенции, которую имеют, как в действии, так и в претерпевании. Итак, если вы сравниваете две вещи, то они не могут быть одной и той же, но их потенция представляет собой некое количество. Вы получите нечто благодаря этому весьма своеобразному количеству. Впрочем, вы понимаете проблему, которую это ставит: потенция есть количество, согласен, но это — не такое количество, как длина. Может быть, это — количество как сила. Означает ли это, что побеждает сильнейший? Весьма сомнительно. Прежде всего следовало бы добраться до определения количеств, которые называют силами. Это не те количества, которые известны; это не количества с простым статусом. Я знаю, что это и не качества, вот это я знаю. Потенция не есть качество, но это также и не так называемые экстенсивные количества. В таком случае даже если существуют интенсивные количества, то это весьма своеобразная количественная шкала, шкала интенсивная. Это может означать: вещи обладают большей или меньшей интенсивностью: это была бы интенсивность существующей вещи, вещи, которая заменила бы свою сущность, которая определила бы вещь в себе самой; это была бы интенсивность вещи.

Вы понимаете, может быть, связи с онтологией. Чем интенсивнее конкретная вещь, тем точнее именно здесь ее отношение к бытию: интенсивность вещи есть ее отношение к бытию. Можно ли сказать все это? Это будет нас занимать долго. Перед тем как добраться до сущности, вы видите, какой бессмыслицы мы пытаемся избежать.

52

Л 3

* * *

Кто-то задает вопрос об интенсивности и вещи [не слышно].

Вопрос не в том, как его представляют себе; вопрос в том, как мы пытаемся выпутаться из этого мира потенций. Ког-

(16)
Здесь, прежде
и далее игра слов:
puissance и *pou-*
voir — «потенция»,
«власть» и «мощь».

53

да я сказал «интенсивность», то пустяки, если это не так, потому что этот тип количеств был уже определен. Дело не в том. Нам еще необходимо оценить, в чем может быть важна речь о потенции, — если сказано, что противоречия, которых мы собираемся избегать любой ценой, состоят в том, чтобы понять это так, как если бы Спиноза, а после и Ницше говорили нам, что если к чему-то и стремятся вещи, так это к потенции⁽¹⁶⁾. Очевидно, если нечто и есть то, чего не может означать формулировка «потенция есть сама сущность», то это можно перевести как «к чему стремятся каждый, так это к власти». Мы видим то, что Спиноза говорит нам, или впоследствии Ницше: то, чего хотят вещи, есть потенция. Однако «то, чего хочет каждый, есть власть» представляет собой формулировку, которая не имеет ничего общего с первой. Во-первых, это банальность; во-вторых, это, очевидно, нечто неправильное; в-третьих, разумеется, не это имеет в виду Спиноза. Спиноза имеет в виду не это, потому что это глупо, а Спиноза не может называть вещи «идиотками». Это не так: ага, все и вся, от камней до людей и проходя через животных, они стремятся все к большей потенции, они хотят власти. Нет, это не так! Мы знаем, что это не так, потому что это не подразумевает того, что потенция есть объект воли. Нет. Стало быть, мы как минимум это знаем — что утешительно.

* * *

Но я хотел бы настаивать — еще раз я обращаюсь с призывом к вашему чувству оценки важностей — в том, что философы имеют нам сказать. Я хотел бы попытаться порассуждать, почему столь важна она, эта история, это превращение вещей, где вещи больше не определяются через некую качественную сущность, «человек — разумное животное», но через количественную потенцию.

Я пока еще далек от того, чтобы знать, что такое эта квантифицируемая потенция, но пытаюсь как раз прибыть туда, проходя через некую разновидность грез о том, относительно чего это важно практически. Практически это что-то меняет? Да, вы должны уже почувствовать, что — практически — это многое меняет. Если я интересуюсь тем, что может некая вещь, тем, что может вещь вообще, то это весьма отличается от тех, кто интересуется тем, что есть сущность вещи. Я не считаю, что это поистине один и тот же способ

существования в мире. Но я хотел бы попытаться это продемонстрировать, как раз показав определенный момент в истории мысли.

Классическое естественное право

Здесь я открываю некую скобку, но всегда с целью одного и того же: что такое эта история потенции-власти и как определить вещи через потенцию-власть? Я говорю: когда-то существовал очень важный момент, очень важная традиция, — и очень трудно засечь свои координаты по отношению к ней, если вам заранее не даны схемы и ориентиры, точки признания⁽¹⁷⁾. Это — история, касающаяся естественного права, и необходимо, чтобы вы поняли вот это: сегодня оно нам кажется на первый взгляд очень устаревшим как юридически, так и политически. Теории естественного права в учебниках права, или же в учебниках по социологии: мы всегда видим в них главу о естественном праве и трактуем это как теорию, которая просуществовала вплоть до Руссо, а включая Руссо — до XVIII века. Но сегодня этим больше никто не интересуется — проблемой естественного права. Ничего неправильного здесь нет, но в то же время я хотел бы, чтобы вы почувствовали, что это — очень схоластическое мировоззрение; это ужасно: мы переходим на сторону вещей и того, почему люди оказались воистину побеждены⁽¹⁸⁾; теоретически мы переходим на сторону всего, что есть важного в историческом вопросе.

Я говорю это, а вы сейчас увидите, почему я это говорю сейчас, почему это находится поистине в сердцевине того, на чем я остановился. Я говорю: очень долго существовала теория естественного права, которая состояла в чем? В конечном счете она мне кажется исторически важной, поскольку она представляла собой сборник большинства традиций античности и точку сопоставления христианства с традициями античности.

С этой точки зрения существуют два важных имени по отношению к классической концепции естественного права, а именно: с одной стороны, это Цицерон, который собирает в античности всевозможные традиции на эту тему: платоническую, аристотелическую и стоическую. Он про-

(17)

Или, как в геодезии
точки
рекогносцировки.

54

(18)

Буквально: побиты

Л 3

изводит своего рода презентацию естественного права в античности, и это будет обладать чрезвычайной важностью. Именно у Цицерона христианские философы, христианские юристы почерпнут его (больше, чем у прочих авторов); прежде всего, именно у Цицерона сложится та разновидность адаптации христианства к естественному праву, которую почерпнет у него святой Фома Аквинский. Стало быть, перед нами будет своего рода историческая родословная, которую я назову ради удобства, чтобы вы усвоили ее для себя, родословной классического естественного права, от античности к христианству.

55 Но вот что же они называют естественным правом? В общем и целом, я сказал бы так: дело в том, что во всей этой концепции естественное право, то, что образует естественное право, есть то, что сообразно сущности. Я бы сказал даже, что в этой классической теории естественного права есть нечто вроде нескольких пропозиций или теорем. Я хотел бы только, чтобы вы сохранили их в памяти, потому что когда я соберусь вернуться к потенции-власти, мне хотелось бы, чтобы у вас на уме были четыре этих пропозиции.

Четыре основных
пропозиции, которые
могли лежать в основе этой
концепции классического
естественного права

Пропозиция первая: вещь определяется через свою сущность. Естественное право — это, стало быть, то, что соответствует сущности соответствующей вещи. Сущность человека есть разумное животное. Этим определяется его естественное право. На самом деле гораздо больше: «рациональное существо есть закон его природы». Здесь вмешивается закон природы. Итак, вот первая пропозиция: предпочтение сущностям.

Вторая пропозиция в этой классической теории: стало быть, вы понимаете, что естественное право не может отсылать — и поразительно, что у большинства авторов древности все именно так — к состоянию, которое, как можно было бы предположить, предшествует обществу. Природное состояние не есть состояние досоциальное, — вот уж

нет! — и оно не может быть таковым. Природное состояние есть состояние, соответствующее сущности в некоем благом обществе. Что же мы называем благом обществом? Мы назовем благом обществом общество, где человек может реализовать свою сущность. Итак, природное состояние не есть, прежде всего, состояние социальное; природное состояние — это состояние, сообразное сущности в наилучшем возможном обществе, то есть более других пригодное реализовать сущность. Вот вторая пропозиция классического естественного права.

Третья пропозиция классического естественного права, из которой исходят авторы: первейшее — это долг. У нас есть права лишь потому, что у нас есть обязанности. Все это имеет весьма серьезное отношение к практической политике. Это обязанности. В самом деле, что такое долг? Тут существует один термин, имеется концепт Цицерона на латыни, который очень трудно перевести и который означает эту идею функционального долга, функционирующих обязанностей. Это термин *officium*. Одна из важнейших книг Цицерона с точки зрения естественного права — это книга, озаглавленная "*De officiis*", «По поводу функциональных обязанностей». Почему же первейшим является именно это, долг в существовании? Дело в том, что долг — это как раз условия, в каких я могу наилучшим образом реализовать сущность, то есть иметь жизнь, сообразную сущности, в наилучшем возможном обществе. 56

Четвертая пропозиция: отсюда вытекает практическое правило, которое возымеет громадное политическое значение. Можно было бы резюмировать его под рубрикой «компетенция мудрого». Мудрый — это кто? Это тот, кто необычайно компетентен в поисках (или исследованиях), касающихся сущности и всего, что отсюда проистекает. Мудрый есть тот, кто знает, какова сущность. И все-таки существует принцип компетенции мудрого, потому что именно на долю мудрого выпадает сообщить нам, какова наша сущность, каково наилучшее общество, то есть общество, наиболее пригодное реализовать сущность, а также каковы наши функциональные обязанности, наши *officia*, то есть при каких условиях мы можем реализовать сущность. Все это и есть компетенция мудрого. А на вопрос «на что притязает классический мудрец?», необходимо ответить, что классический мудрец претендует определить, какова истина, а коль скоро 13

это так, отсюда вытекают всевозможные разновидности практических задач. Отсюда — политические притязания мудрого.

Итак, если я подведу итог этой классической концепции права, то вы поймете, почему христианство будет весьма заинтересовано этой античной концепцией естественного права. Она будет интегрирована в том, что назовут естественной теологией, и составит одну из ее фундаментальных частей.

Четыре пропозиции
непосредственно
примиряются
с христианством

Пропозиция первая: вещи определяются и определяют свои права в зависимости от их сущности.

57 Пропозиция вторая: закон природы не является до-социальным, он находится в наилучшем из возможных обществ. Такова жизнь, соответствующая сущности в наилучшем возможном обществе.

Пропозиция третья: что первенствует, так это обязанности над правами, ибо обязанности суть условия, при которых вы реализуете сущность.

Пропозиция четвертая: коль скоро это так, существует компетенция кого-то высшего, будь то князь или мудрец. Существует знание сущностей. Стало быть, человек, который знает сущности, будет способен сообщить нам в то же время, как нам вести себя в жизни. Как вести себя в жизни будет относиться к компетенции знания, от имени которого я бы не мог сказать, хорошо ли что-либо или плохо. Стало быть, должен иметься человек блага, от имени которого я не мог бы сказать, хорошо ли что-нибудь или плохо. Следовательно, будет существовать человек блага, каким бы способом его ни определять: как человека Господа или как человека мудрости, у которого будет некая компетенция.

Хорошенько запомните четыре этих пропозиции. Вообразите своего рода удар грома, и вот приезжает какой-то тип и говорит: нет-нет-нет, и в каком-то смысле перед нами даже противоположное. Однако дух противоречия ничто никогда не сдвинет с места! Необходимо иметь основания, пусть и скрытые. Необходимо иметь в высшей сте-

пени важные основания, чтобы перевернуть теорию. И вот однажды приезжает некто и устраивает скандал в области мысли. Это Гоббс. Он пользовался очень дурной репутацией. Спиноза много читал его.

Естественное право по Гоббсу

А вот что говорит нам Гоббс, вот первая пропозиция Гоббса: «Все не так». Он говорит, что вещи определяются не сущностью, они определяются возможностью-властью-могуществом. Итак, естественное право — это не то, что соответствует сущности вещи, это все то, что может вещь. А на все, что он/оно может, будь то человек или животное, он/оно имеет право. В его праве все то, что он/оно может. С этого-то момента и начинаются великие пропозиции типа «большие рыбы едят маленьких рыбешек». Это его закон природы. Вы сталкиваетесь с пропозициями этого типа, вы видите, что он подписан Гоббсом, он находит в естественном праве то, что большая рыба ест рыбешку. Вы рискуете попасть мимо цели, но вы не сможете ничего понять, если скажете: «Вет же как! Вот так-то!» Утверждая, что в естественном праве большой рыбы есть рыбешку, Гоббс выдвигает своего рода провокацию, которая грандиозна, потому что все, что мы до сих пор называли естественным правом, было тем, что являлось соответствующим сущности, а стало быть, совокупности действий, которые были разрешены от имени сущности. Здесь разрешение приобретает совсем иной смысл: Гоббс возвещает нам, что позволено все, что можно. Все, что вы можете, разрешено, и это естественное право. Это простая идея, но идея эта ставит все с ног на голову. Куда он хочет прийти? Он называет это естественным правом. Все и каждый с начала времен знали, что большие рыбы едят рыбешек, но никогда никто не назвал это естественным правом. Почему? Потому что выражение «естественное право» зарезервировали за совершенно иной вещью: моральным действием, сообразным сущности. Но тут прибывает Гоббс и говорит: естественное право равно потенции-мощи-власти, стало быть, то, что вы можете, есть ваше естественное право. А в моем естественном праве — все, что могу я.

Пропозиция вторая: коль скоро это так, природное состояние отличается от состояния социального, а теорети-

чески — предшествует ему. Почему? Гоббс торопится сказать об этом: в социальном состоянии существуют запреты, существуют и ошибки, существуют вещи, которые я могу сделать, но это запрещено. Это означает, что это относится не к естественному праву, а к праву социальному. В вашем естественном праве убить вашего соседа, но этого нет в вашем социальном праве. Иными словами, естественное право, тождественное власти, является таковым с необходимостью и отсылает к состоянию, не являющемуся социальным состоянием. Отсюда, вот в этот момент, выдвижение идеи о том, что закон природы отличается от социального положения. В природной ситуации все разрешено, исходя из того, что я могу. Естественный закон — это то, что нет ничего запретного из того, что я могу. Итак, состояние природы предшествует социальному состоянию. Уже на уровне этой второй пропозиции мы совершенно ничего не понимаем. Мы полагали, что ликвидируем все это, задаваясь вопросом, а существует ли закон природы. Они, те, кто это говорил, считали, что природное состояние все-таки существует. На самом деле ничего подобного: в этом отношении они ничего не полагали. Они утверждают, что — логически — концепт состояния природы предшествует социальному состоянию⁽¹⁹⁾. Они не говорят, что такое состояние существовало. Если право природы — это все, что есть в потенции некоего существа, то мы определим природное состояние как зону этой потенции-мощи-власти. Это его естественное право. Стало быть, это инстинкт социального государства, потому что социальное государство ведет себя и определяется защитными механизмами, имеющими отношение к чему-то, что я могу. Именно по этому признаку вы распознаёте социальную защиту. Стало быть, природное состояние первично по отношению к социальному с концептуальной точки зрения. Что это означает? Что никто не рождается социальным. Социальным — конечно — возможно, им становятся. И политической проблемой будет такая: как сделать, чтобы люди стали социальными? Однако социальными не рождаются. Это означает, что вы можете помыслить общество только как продукт становления. А право есть операция социального становления. И точно так же никто не рождается разумным. Именно по этой причине эти авторы так жестко противостоят христианской теме, за которую христианство крепко держалось, теме, известной в христианстве под именем адамической традиции. Адамическая

(19)

Или государству.

традиция — это традиция, согласно которой Адам был совершенным до греха. Первый человек якобы был совершенным, а грех вызвал утрату этого совершенства. Эта адамическая традиция философски важна: христианское естественное право прекрасно сочетается с адамической традицией. Адам до греха — это человек, соответствующий своей сущности, он разумен. И именно грех, то есть превратности существования, заставляет его утратить сущность, свое изначальное совершенство. Все это соответствует теории естественного классического права. Если никто не рождается социальным, то никто не рождается и разумным. Разумный — это нечто вроде социального, это становление. И основная проблема этики, возможно, будет состоять в том, как сделать, чтобы человек стал разумным, но отнюдь не в том, чтобы реализовалась сущность человека, являющегося разумным. Весьма к различным результатам приведет, поставите ли вы вопрос так или этак; в зависимости от этого вы пойдете по весьма различным направлениям. Вторая пропозиция Гоббса тако- 60 ва: природное состояние является досоциальным, то есть человек не рождается социальным, он им становится.

Пропозиция третья: если то, что является первичным, есть природное состояние, — или же если то, что является первичным, есть право, — то это одно и то же, потому что в природном состоянии все, что я могу, есть мое право. Коль скоро это так, что первично, так это право. Следовательно, обязанности будут всего лишь вторичными обязательствами, стремящимися ограничивать права для социального становления человека, — но что первично, так это право. Долг относителен по отношению к праву, тогда как в классической теории естественного права происходит как раз обратное: как раз право было справедливым по отношению к долгу. Что было первым, так это *officium*.

Пропозиция четвертая: если мое право есть моя потенция-могущество-власть; если права первичны по отношению к долгам; если долги — это только операция, с помощью которой права вынуждены ограничиваться, чтобы люди становились социальными, — то разнообразные типы вопросов вынесены за скобки. Почему люди должны стать социальными? Выгодно ли становиться социальными? Таковы разнообразные сорта вопросов, которые прежде не ставились. Л 3

С точки зрения естественного права, говорит Гоббс Спинозе, — (и Спиноза повторит все это) — самый разум-

ный человек в мире и набитый дурак строго соответствуют друг другу. Почему же существует безусловное равенство мудреца и дурака? Забавная идея. Это очень барочный мир. Точка зрения естественного права такова, что мое право равняется моей потенции-власти-мощи; дурак — это тот, кто делает то, что в его силах, как раз подобно тому, как человек разумный — это тот, кто делает все, что в его силах. Они не говорят идиотских вещей, они говорят, что нет ни малейшего различия между человеком разумным и дураком с точки зрения естественного права. Почему? Потому что каждый делает все, что может. Тождество права и потенции-мощи-власти обеспечивает равенство, тождество всех существ на количественной шкале. Разумеется, между разумным и дураком разница будет, но в гражданском состоянии, в социальном государстве, а не с точки зрения естественного права. Они вот-вот подкопаются под весь принцип компетентности мудрого или компетенции кого-то высшего и подорвут этот принцип. А с политической точки зрения это очень важно.

Никто не компетентен за меня. Вот так. Вот великая идея, которая одушевит «Этику» как антипод Страшного Суда. Некоторым образом никто не может ничего за меня и ни за кого, но никто не может быть компетентным за меня. Послушайте! Что это означает? Необходимо было бы все вложить в эту фразу: «Никто не компетентен за меня!» Сколько людей хотело судить на моем месте. Существует также изумленное открытие: ах, как это грандиозно, но никто не может ничего знать; никто не может ничего знать за меня. Полностью ли это верно? Определенным образом это совершенно неверно! Может быть, существуют компетенции. Но почувствуйте, наконец то, что могло быть странного в этих пропозициях... На самом деле вся эта новая теория Естественного Права, равно могущественного естественного права, — что является первым, так это право, а не долг, — приводит к конкретной вещи: нет компетенции мудрого, никто не компетентен за меня самого. Коль скоро это так, если формируется общество — то это, так или иначе, может произойти лишь через согласие участников этого процесса, а не потому, что мудрый скажет мне о наилучшем способе реализовать сущность. Итак, очевидно, что замена принципа компетенции на принцип согласия [консенсуса] имеет для всей политики основополагающую важность.

Итак, вы видите: то, что я попытался сделать, — это как раз таблица пропозиций, четыре на четыре пропозиции, и я говорю попросту, что в пропозициях классической теории Естественного Права, «Цицерон — Фома Аквинский», перед вами юридическое развитие моральной точки зрения на мир, а в случае с теорией, имеющей отправную точку у Гоббса, вы имеете развитие и все зародыши юридической концепции «Этики»: существа определяются через их потенцию-власть-мощь.

Если я сделал все это длинное лирическое отступление, то для того, чтобы доказать, что формулировка «Существа определяются через свою потенцию, а не через свою сущность», имела политические и юридические последствия, которые мы как раз предпослаиваем. И вот — я добавляю просто для того, чтобы покончить с этой темой: Спиноза возобновляет всю эту концепцию естественного права через Гоббса. Он сменит вещи, он сменит относительно важные вещи, у него не будет тех же политических концепций, что и концепция Гоббса, но по вопросу естественного права он сам заявляет, что придерживается учения Гоббса и является его последователем. Вы видите, что здесь, у Гоббса, он нашел юридическое подтверждение идеи, которую, с другой стороны, сформировал он же, Спиноза, — а именно, поразительное подтверждение идеи, согласно которой сущность вещей есть не что иное, как их потенция, — и это-то как раз интересует его в идее естественного права. А я добавлю, чтобы быть совершенно честным исторически, что никогда такие вещи не возникают вот так, внезапно; было бы возможным поискать уже в античности поток, но поток весьма частичный и очень скромный, где уже в античности формировалась концепция естественного права вроде этой, когда оно равняется потенции, — но эта концепция была подавлена. Вы обнаружите ее у некоторых софистов и у некоторых философов, называемых киниками, однако ее взрыв в эпоху модерна, конечно, будет связан с Гоббсом и Спинозой.

Пока что я даже не объяснил — я уточнил то, что могло бы означать «экзистенты различаются друг от друга с количественной точки зрения». Это означает как раз то, что экзистенты определяются не через сущность, а через потенцию и они имеют больше или меньше потенции. Их правом будет потенция каждого, право каждого будет потенцией каждого, они имеют больше или меньше потенции. Стало быть, существует количественная лестница Существ с точки зрения потенции.

Качественная полярность модусов существования

Теперь надо было бы перейти ко второму, а именно — к качественной полярности модусов существования, и посмотреть, вытекает ли одно из другого. Множество даст нам связанное видение, или даст нам начало связанного видения того, что называется этикой.

63 И тогда вы увидите, почему вы не Существа с точки зрения Спинозы; вы — способы бытия, это само собой разумеется, если каждый определяется через то, что он может. Это очень любопытно: вы не определяете самих себя через сущность, или, скорее, ваша сущность тождественна тому, что вы можете, то есть то, что вы — градус, ступень на лестнице, шкале потенций. Если каждый из нас — это ступень на лестнице потенций, то тогда вы скажете мне: существуют такие, кто лучше или хуже ценятся. Оставим это в стороне. Пока что мы ничего здесь не знаем. Но если так, то у вас нет сущности, или у вас есть лишь сущность, тождественная вашей потенции, то есть вы ступень на этой лестнице и градус на этой шкале. Коль скоро это так, вы на самом деле являетесь способами бытия. Способ бытия — это как раз та разновидность экзистента, экзистента, квантифицированного сообразно потенции, сообразно градусу потенции, определяющему ее. Вы — квантификаторы. Вы — не количества, или иначе вы являлись бы весьма специальными количествами. Каждый из нас есть количество, но какого типа? Это весьма любопытное мировоззрение, очень новое: видеть людей как качества, как пакеты потенции, это необходимо пережить. Необходимо это пережить, если это о чем-то говорит вам.

Отсюда другой вопрос: но в то же время те же самые авторы, например Спиноза, непрестанно говорят нам, что существуют два главных модуса существования. И что бы вы ни делали, вам придется выбирать между двумя модусами существования. Вы существуете так, что вы существуете то в таком-то, то в другом модусе, и «Этика» как раз и будет изложением двух модусов существования. Тут уже не количественная шкала потенции, это полярность различных модусов существования. Как происходит переход от первой идеи ко второй, и что он хочет сказать нам этой второй идеей? Есть

модусы существования, отличающиеся друг от друга, словно полюса существования. *Не могли бы вы чуть-чуть открыть окна...* Вы не задаетесь вопросом, чего это стоит, но спрашиваете себя, какой модус экзистенции это подразумевает.

Вот что Ницше говорил в своей истории о вечном возвращении, — он говорил: «Нетрудно узнать, хороша или не хороша та или иная вещь, этот вопрос не очень сложен, и это не дело морали». Он говорил: «Проведите следующее доказательство, пусть даже у себя в голове». В том ли дело, что вы постараетесь его провести бесконечное множество раз? Это хороший критерий. Вы видите, это критерий от модуса существования. Мог бы я превратить в способ существования то, что я делаю, то, что говорю? Если не могу, то это пошло, это дурно, это плохо. Если я могу, в добрый час! Вы видите, что все меняется, и это относится не к области морали. В каком смысле? Я разговариваю, к примеру, с алкоголиком и говорю ему: «Ты любишь пить? Ты хочешь пить? Хорошо, очень хорошо. Если ты пьешь, пей таким способом, что всякий раз, когда ты пьешь, ты будешь готов выпить, снова выпить, бесконечное множество раз, разумеется, в твоём ритме». Не следует заходить слишком далеко... в твоём ритме. В этот момент, он, по крайней мере, будет в согласии с самим собой. И когда люди в согласии с самими собой, они гораздо меньше гадят (20). Чего следовало бы бояться в жизни прежде всего, так это людей, которые не в согласии с самими собой, и это Спиноза сказал превосходно. Яд невроза — вот что это такое! Распространение(21) невроза, я распространяю свой недуг, — это ужасно, и это совсем ужасно. Это прежде всего те, кто не в согласии с самими собой. Это вампиры. А вот алкоголик, который пьёт в вечном модусе чего? Ах! Это последний раз, это последний стакан. Вот это дурной модус существования. Если вы что-то делаете, делайте это, словно вам предстоит это сделать миллион раз. Если вам не удастся сделать это так, делайте что-нибудь иное. Это говорит как раз Ницше, не я, и все возражения нужно обращать к Ницше. Это может сработать, а может и не сработать. Я не знаю, почему мы это обсуждаем — то, что я говорю. Все это отнюдь даже не дело истины, это касается тех, кого оно может касаться: это дело практики жизни, существуют люди, которые так и живут.

Что же Спиноза пытается сказать нам? Это очень любопытно. Я бы сказал, что вся часть IV «Этики» разрабатывает, прежде всего, идею полярных модусов существования.

64

(20)

Буквально: какать

(21)

Или пропаганда.

Л 3

И по каким признакам вы распознаёте ее у Спинозы? Как вы распознаёте? Пока что я говорю чрезвычайно простые вещи. Вы распознаете их по определенному тону Спинозы: когда он время от времени изображает сильного, он говорит по-латыни: «сильный человек» или же «человек свободный». Или же, наоборот, он говорит: «раб», или «немошный». Здесь вы распознаете стиль, характерный для «Этики». Он не говорит ни тоном злодея, ни тоном благодетельного человека. Злодей и человек блага — это люди, соотносящиеся с ценностями в зависимости от их сущности. Но способ, каким говорит Спиноза, — вы чувствуете — он берет иной тон. Это как с музыкальными инструментами. Необходимо ощутить тон людей. Это иной тон: он говорит вам: вот что делает сильный человек, вот по чему вы распознаёте человека сильного и свободного. Означает ли это какого-то нестигаемого типа? 65
Вовсе нет: сильный человек может быть весьма мало силен с определенной точки зрения, он может быть даже больным, он может быть всем, чего вы хотите. Итак, что за штука сильный человек? Это модус жизни, это модус существования, и он противостоит модусу существования того, кто называется рабом или немошным. Что же такое эти стили жизни? Вот один стиль жизни. У него будет такой стиль жизни: жить рабом, жить как немошный. И потом — другой способ жизни. Опять-таки, что это значит? Еще раз полярность модусов, в форме и под двумя полюсами: сильный или мужественный и немошный или раб: это должно нам кое-что сказать.

Продолжим углубляться в ночь и посмотрим в связи с текстами, кого Спиноза называет рабом или немошным. Это любопытно. Мы догадываемся, что тот, кого он называет рабом или немошным, — это то, в чем (а я не считаю нужным «взламывать» тексты) сходство с Ницше фундаментально, потому что Ницше будет всего лишь различать эти два полярных способа существования и распределять их примерно тем же способом. С изумлением мы догадываемся, что тот, кого Спиноза называет немошным, есть раб. Немошные суть рабы. Но рабы — что это означает? Рабы социальных условий? Мы прекрасно чувствуем, что нет. Это модус жизни, а стало быть, есть люди, которые совершенно не являются рабами социально, но живут словно рабы! Рабство как модус жизни, а не как социальный статус. Стало быть, существуют рабы. Но в той же стороне немошных и рабов он располагает кого? Это становится важнее для нас: он располагает там тиранов. Тиранов!

Как ни причудливо, у него много историй о священниках! Тиран, священник и раб. Ницше о большем не скажет. В своих наиболее бурных текстах Ницше ничего больше не создаст, он сотворит троицу — тирана, священника и раба. Любопытно, что произошло это — и в такой степени буквально — уже у Спинозы. Но что общего между тираном, который облечен властью, рабом, у которого власти нет, и священником, у которого, кажется, нет иной власти, кроме духовной? То ли между ними общее, что они немощны, потому что, наоборот, вышеприведенное утверждение кажется верным только для тирана и для священника, людей власти? Один — власть политическая, другой — духовная. Если вы схватываете, именно это я называю «распутывать с помощью чувств».

Мы чувствуем, что существует некая общая точка. И когда я читаю Спинозу, переходя от одних текстов к другим, то прекрасно чувствую, что они подтверждаются одной общей мыслью. Это почти загадка: что общего для Спинозы между тираном, располагающим политической властью, рабом, а также священником, располагающим властью духовной? Это общее есть то, что заставляет Спинозу сказать: а ведь это немощные! Дело в том, что они тем или иным способом имеют потребность делать жизнь печальной. Эта идея любопытна. Ницше также говорит вещи вроде следующей: «У них есть потребность посадить на трон печаль!» Он это чувствует — и очень глубоко: у них есть потребность посадить на царство печаль, потому что власть, которая у них есть, может быть основана только на печали. И Спиноза пишет очень странный портрет тирана, объясняя, что тиран — это тот, у кого есть прежде всего потребность в печали своих подданных, так как нет такого террора⁽²²⁾, у которого не было бы своей разновидности коллективной печали в качестве основы. Священнику, может быть, это необходимо и на всяких прочих основаниях. Ему необходима печаль человека из-за самого удела человеческого. И когда он смеется, то это уже не ободряет. Тиран может смеяться, и фавориты, и советники тирана тоже могут. Это дурные смешки. А почему дурные? Не из-за их качества. Спиноза никогда так не сказал бы; это смех, который имеет своим предметом прежде всего печаль и передачу печали. Что это значит? Священник, согласно Спинозе, имеет существенную необходимость в действии с позиции угрызений совести. Вводить угрызения совести... Такова культура печали. Каковы бы ни были цели, Спиноза скажет, что все цели для нас без-

66

(22)

Или ужаса.

Л 3

различны. Он судит только об этом: культивировать печаль. Ради своей политической власти тиран имеет потребность культивировать печаль; священник имеет потребность культивировать печаль такой, как ее видит Спиноза, у которого перед глазами был опыт иудейского иерея, католического священника и протестантского проповедника.

Ницше бросает фразу, говоря: «Я первый создал психологию священника», и чтобы ввести эту тему в философию, он определит работу священника как раз тем, что он-то и назовет «нечистой совестью», то есть той самой культурой печали. Он скажет, что когда печалют жизнь, речь всегда идет о том, чтобы опечаливать жизни где-нибудь в другом месте. И действительно, почему? Потому что речь идет о том, чтобы судить жизнь. Но вы никогда не будете судить жизнь. Жизнь — не объект суждения, жизнь неподсудна; единственный способ, посредством которого вы могли бы вынести ей приговор, — это перво-наперво привить ей печаль. И разумеется, мы смеемся: я хочу сказать, что тиран может смеяться, 67 священник смеется, но — говорит Спиноза на странице, которую я нахожу прекраснейшей, — что его смех, смех сатиры, а смех сатиры — дурной смех. Почему? Потому что это смех, передающий печаль. Можно насмеяться над природой, смех сатиры — это когда я насмехаюсь над людьми. Я занимаюсь иронией. Предаваясь своего рода беспощадной иронии, я насмехаюсь над людьми... Сатира — другой способ сказать, что человеческая природа жалка. Ах, посмотрите! До чего жалка природа человека! Это пропозиция морального суждения: ах, как жалка человеческая природа! Это может стать предметом проповеди или предметом сатиры. И Спиноза в прекраснейших текстах говорит: «Как раз то, что я называю Этикой, есть противоположность сатиры».

И все-таки существуют весьма комичные страницы в «Этике» Спинозы, но этот тип смеха отличается от только что описанного. Когда смеется Спиноза, то это происходит в режиме: «Посмотрите на этого, на что он способен! Хо-хо! Никогда ничего подобного не видел!» Может быть, это пошлая жестокость, но ее следовало отметить, дойти досюда. Это никогда не бывает смех сатиры, никогда: «Посмотрите, как жалка наша природа!» Это не смех иронии. Это совершенно иной тип смеха. Я сказал бы, что это в гораздо большей степени еврейский юмор. Все это очень по-спинозистски: это «иди сюда», сделай еще шаг, я никогда бы не поверил в то, что это

можно было бы сделать. Это очень своеобразный тип юмора, и Спиноза — один из наиболее веселых авторов в мире. Я полагаю на самом деле, что все, что он презирует, есть содержание того, что религия замыслила как сатиру на природу человеческую. Вот тиран, или человек религии, они пишут сатиру, то есть прежде всего изобличают природу человека как жалкую, потому что речь идет прежде всего о том, чтобы перевести ее в заповедь. И, коль скоро это так, существует некая общность, такова интуиция Спинозы: существует сообщество раба и священника. Почему? Потому что чем все хуже, тем раб чувствует себя лучше, чем хуже дела, тем он довольнее. Таков он, модус экзистенции раба. Таков модус существования раба! Необходимо, чтобы раб, — какой бы ни была ситуация — всегда необходимо, чтобы он видел гнилую сторону. «Вот эта гнилая штука». Есть люди, которые не лишены гениальной способности к этому: вот это-то и есть рабы. Это может быть картина, это может быть сценка на улице: существуют люди, у которых талант к этому. Существует гений раба, и в то же время это шут. Раб и шут. Достоевский 68 написал весьма глубокие страницы о единстве раба и шута — и тирана, они ведь тираничны. Вот эти типы, они цепляются, они вас не отпускают... Они непрерывно погружают ваш нос в какое-нибудь дерьмо. Они недовольны. Всегда необходимо, чтобы они опошляли разные штуки. Дело не в том, что эти штуки обязательно бывают высокими, но их всегда надо опустить, чтобы не было слишком высоко. Необходимо, чтобы рабы и шуты всегда нашли небольшое бесчестье, бесчестье в бесчестии, — там они становятся розами радости; чем оскорбительнее поток речи, тем они довольнее. Они живут только так: таков раб! И это также человек угрызения чувств, и это также человек сатиры — все здесь.

И как раз этому Спиноза противопоставляет концепцию человека сильного и могущественного, чей смех совсем иной. Это своего рода весьма благожелательный смех человека, называемого свободным или сильным. Он говорит: «Если это то, чего ты хочешь, то иди туда! Это ха-ха-ха, да, это ха-ха-ха». Это противоположность сатиры. Это этический смех! Л 3

Лекция 4

(23)

Жорж Контесс —
бессменный ассис-
тент Делёза на лек-
циях.

Вмешательство Контесса⁽²³⁾ [плохо слышно].

Конатус

Я ощущаю, как между тобой [Контесс] и мной проявляется еще одно различие. У тебя есть склонность слишком уж быстро делать акцент на сугубо Спинозистском понятии, тенденции упорствовать в бытии. В прошлый раз ты говорил мне о *конатусе*, то есть о тенденции упорствовать в бытии, и ты спросил меня: «Почему ты его не вводишь?» Я же

12/12/1980

69

ответил на это, что пока не могу его вводить, так как в своей лекции я расставляю акценты на других Спинозистских понятиях, которые для меня являются сущностными: на понятиях потенции и аффекта. Сегодня ты возвращаешься к той же теме. Неуместна даже дискуссия, ты бы мог предложить другую лекцию, то есть лекцию с иначе расставленными акцентами.

Человек разумный и человек неразумный

Что же касается проблемы человека разумного и человека неразумного, то я бы ответил в точности следующее: что отличает, согласно Спинозе, разумного от неразумного? И наоборот, в то же время что их не различает? С какой точки зрения они не могут быть различены, с какой точки зрения они должны различаться? В своей лекции я сказал бы, что ответ Спинозы весьма неукоснителен.

Если я подытожу ответ Спинозы, то мне кажется, что это резюме будет следующим: с известной точки зрения, нет ни малейшего основания вводить различие между человеком разумным и безумцем. С другой точки зрения, есть основание вводить такое различие.

Во-первых, с точки зрения потенции нет ни малейшего основания вводить различие между человеком разумным и человеком неразумным. Что это означает? Значит ли это, что они обладают одинаковыми способностями? Нет, это не означает, что они обладают одинаковыми способностями, но означает, что каждый — в той мере, в какой такая потенция в нем есть, — реализует или осуществляет свою потенцию. То есть каждый — в той мере, в какой он наделен собственным бытием, — изо всех сил старается в нем упорствовать. Стало быть, с точки зрения потенции каждый, согласно естественному праву, изо всех сил старается упорствовать в своем бытии, то есть осуществляет свою потенцию. Вы видите, я всегда выношу за скобки «упорство». Дело не в том, что он старается упорствовать; во всяком случае, он упорствует в своем бытии в той мере, в какой оно есть в нем; именно поэтому я не слишком благоволю к идее *конатуса*, идее усилия, которая не передает мысль Спинозы, так как то, что она называет усилием ради упорствования в бытии, есть указание на тот факт, что я осуществляю собственные способности (*puissance*) каждый момент — в той мере, в какой они во мне есть. Это не усилие, но, стало быть, с точки зрения потенции я могу сказать, что каждый равен друг другу, — и отнюдь не потому, что у каждого одни и те же способности; в действительности, способности неразумного — не те же, что у человека разумного; но что есть общего между двумя, так это то, что — независимо от способностей — каждый осуществляет свои потенции. Итак, с этой точки зрения я не сказал бы, что человек разумный «лучше» неразумного. Я не могу, у меня нет средств это сказать: у каждого своя потенция, каждый осуществляет эту потенцию в той мере, в какой она находится в нем. Это и есть естественное право, мир природы. С этой точки зрения я не мог бы установить ни малейшего качественного различия между человеком разумным и безумцем.

Но, с другой точки зрения, я прекрасно знаю, что человек разумный «лучше» безумца. «Лучше» — в каком смысле? Наделенный большими способностями, в спинозистском смысле этого слова. Итак, с этой второй точки зрения, я должен делать, и я делаю различие между человеком разумным и безумцем. Какова же эта точка зрения? Мой ответ: согласно Спинозе, все было бы в точности так: с точки зрения потенции у вас нет ни малейшего основания различать разумного и безумца, однако, с другой точки зрения, а именно, с точки

зрения аффектов, вы различаете разумного и безумца. Откуда берется эта вторая точка зрения? Вы помните, что потенция всегда находится в действии, она всегда осуществляется. И осуществляют ее аффекты. Аффекты суть осуществления потенции. То, что я испытываю в действии или в претерпевании, есть то, что осуществляет мои способности.

Если человек разумный и безумец различаются между собой, то это происходит не через способности, так как каждый реализует свою потенцию, а через аффекты. Аффекты человека разумного — не те же самые, что аффекты безумца. Поэтому проблема разума будет переведена Спинозой в особый случай более обобщенной проблемы аффектов. Разум обозначает определенный тип аффектов.

71 Вот это очень ново. Можно сказать, что разум не определяется идеями, — пожалуйста — но он будет определяться еще и идеями. Существует практический разум, состоящий в определенном типе аффектов, в определенной манере быть аффецированным. Вот это ставит практически важную проблему разума. Что означает «быть разумным» в такой-то момент? С неизбежностью это — совокупность аффектов; по той простой причине, что разум — это как раз формы, в каких потенция осуществляется в таких-то и таких-то условиях.

Итак, на вопрос, который только что поставил Контесс, мой ответ относительно строг: фактически в чем разница между разумным человеком и безумцем? С известной точки зрения, никакой разницы; это точка зрения потенции; с другой стороны, разница громадна — с точки зрения аффектов, осуществляющих потенцию.

Естественное право

Вмешательство Контесса

Ты отмечаешь различие между Спинозой и Гоббсом, и ты совершенно прав. Если я подведу здесь итоги, различие таково: считается, будто оба — Спиноза и Гоббс — полагали, что человечество вышло из естественного состояния через некий договор. Но в случае с Гоббсом речь идет о договоре, посредством которого я отрекаюсь от своего естественного права. Уточняю, так как это не так просто: если верно, что я отрекаюсь от своего естественного права, то суверен от него не отрекается. Итак, естественное право, некоторым образом, сохраняется.

У Спинозы, наоборот, в договоре я не отрекаюсь от своего естественного права, и существует знаменитая формула Спинозы, запечатленная в одном письме: «Я сохраняю естественное право даже в гражданском состоянии». Эта знаменитая формулировка Спинозы ясно означает для всякого читателя той эпохи, что в этом пункте он расходится с Гоббсом. Последний — определенным образом — тоже сохранял естественное право в гражданском состоянии, но только ради выгоды суверена. Я говорю это слишком наскоро. Спиноза, в общем и целом, является последователем Гоббса. Почему? Потому что по двум общим, но основополагающим вопросам, он полностью следует гоббсианской революции, а я полагаю, что политическая философия Спинозы была бы невозможной без своего рода переворота, который Гоббс совершил в политической философии.

Что это за двойственный переворот, очень-очень важная и чудесная новинка?

Это — первая новость — понимание состояния природы и естественного права способом, который полностью рвал с Цицеронианской традицией. И вот, по этому вопросу, Спиноза полностью усваивает революцию Гоббса.

72

Пункт второй: коль скоро это так, замена отношений компетенции в том виде, как они присутствовали в классической философии — от Платона до святого Фомы Аквинского, — идеей договора о согласии (консенсусе) как основы гражданского государства⁽²⁴⁾. Но ведь по этим двум основополагающим пунктам гражданский кодекс может отсылать только к договору о консенсусе, а не к отношениям компетенции, где наличествовало бы первенство мудрого, — а с другой стороны к природному состоянию и естественному праву как потенции-власти-мощи и осуществлению потенции-власти-мощи (два этих основополагающих пункта принадлежат Гоббсу).

(24)

Можно понимать и как «гражданского кодекса».

Именно в зависимости от двух этих основополагающих пунктов, какие я перечислил, очевидна разница, которую Контесс только что отметил между Спинозой и Гоббсом, — эта разница предполагает и не может не вписаться в заранее заданное сходство, подобие, посредством которого Спиноза следует двум основополагающим принципам Гоббса. Впоследствии это становится подведением счетов между ними, однако в рамках тех новых предположений, что в политическую философию ввел Гоббс.

Л 4

Мы будем подведены к тому, чтобы говорить в этом году о политической концепции Спинозы с точки зрения исследований, проведенных над «онтологией»: в каком смысле «онтология» может или должна включать политическую философию? Не забывайте, что перед нами — целый политический путь Спинозы; я движусь слишком быстро. Весьма захватывающий политический путь, потому что мы не можем даже прочесть книгу по политической философии Спинозы, не поняв, какие проблемы она ставит, и какие политические проблемы он переживает. В Нидерландах в эпоху Спинозы сложилась непростая ситуация, и все политические сочинения Спинозы так или иначе ее затрагивают. Не случайно Спиноза пишет две книги по политической философии: одну — «Богословско-политический трактат»⁽²⁵⁾, другую — «Политический трактат»⁽²⁶⁾, а в промежутке между ними произошло столько вещей, вызвавших эволюцию Спинозы.

73

(25)

Контесс Жорж —
бессменный ассис-
тент Делёза на лек-
циях.

(26)

Не закончен из-за
кончины автора;
опубликован в «По-
смертных сочинени-
ях» в 1677 году.

Нидерланды в ту эпоху были раздираемы между двумя тенденциями. Существовала тенденция Оранского дома, и потом имелась либеральная тенденция братьев Де Витт. И вот братья Де Витт, в очень темных условиях, некоторое время побеждали. Оранский дом не имел ни малейшего значения: на кон были поставлены отношения внешней политики, отношения с Испанией, война или мир. Братья Де Витт были, по существу, пацифистами. Это вмешивало в игру экономическую структуру: Оранский дом служил опорой для крупных компаний; братья же были настроены к крупным компаниям крайне враждебно. В этой оппозиции и складывалось все. Но вот, братья Де Витт были злодейски убиты при чрезвычайно жестоких обстоятельствах. Спиноза ощутил это как поистине последний момент, когда ему еще можно писать, ведь его могло постигнуть то же самое. Окружение братьев Де Витт покровительствовало Спинозе. Текущие события нанесли ему удар. Различие по тону между «Богословско-политическим трактатом» и «Политическим трактатом» объясняется тем, что в промежутке между ними произошло убийство, и Спиноза больше особенно не верил в то, о чем говорил прежде: в либеральную монархию.

Свою политическую проблему он теперь ставит очень красиво, вдобавок еще и очень актуально: да, суще-

ствуется лишь одна политическая проблема, и ее необходимо попытаться понять: превратить этику в политику. Понять что? Понять, почему люди сражаются за собственное рабство. Они выглядят настолько довольными тем, что они рабы, что они готовы на все, лишь бы остаться рабами. Как объяснить подобную штуку? Это ошеломляет Спинозу. Буквально: как объяснить, что люди не бунтуют? Но в то же время вы никогда не найдете у Спинозы ни бунта, ни революции. Дом — дорога — дом.

Часто слышатся очень глупые вещи. В то же время, Спиноза делает рисунки. У нас есть репродукция его автопортрета, представляющего собой весьма темную вещь. Он изобразил себя в виде одного неаполитанского революционера, широко известного в ту эпоху. Голова Спинозы узнается без труда. Это странно. Почему он никогда не говорит ни о бунте, ни о революции? Потому ли, что он умеренный? Вероятно, он должен был быть умеренным; но представим себе, что он умеренный. Но в ту пору даже экстремисты, 74 даже леваки той эпохи не очень-то говорили о революции. А вот члены коллегий, настроенные против Церкви, — эти католики были в достаточной степени тем, кого сегодня назвали бы крайне левыми католиками. Почему же о революции не говорят?

Существует часто повторяемая глупость — даже в учебниках истории, — что английской революции не было. А ведь каждый превосходно знает, что английская революция была — грандиозная революция Кромвеля. И революция Кромвеля представляет собой почти беспримесный случай революции, которую предали, едва совершив. Весь XVII век наполнен размышлениями о том, как сделать так, чтобы революцию не предали. Революционеры всегда мыслили о революции, как она совершается, чтобы тотчас же быть преданной. И вот недавний пример для современников Спинозы — революция Кромвеля, оказавшегося еще более фантастическим предателем революции, чем собственно революционером. Если вы возьмете длительный период после английской революции, то это фантастическое поэтическое и прозаическое движение, но еще и напряженное политическое движение. Весь английский романтизм сосредоточен вокруг темы революции. Как же еще жить, если революция предана, и если ее предназначение — вроде бы как быть преданной? Образцом, неотступно преследующим великих ан- Л 4

глийских романтиков, всегда был Кромвель. Кромвель был в ту эпоху, как Сталин — сегодня. Никто не говорит о революции отнюдь не потому, что у них не было в умах ее эквивалента, — отнюдь нет, а по совсем иной причине, потому что революция — это Кромвель.

И вот в пору создания «Богословско-политического трактата» Спиноза еще в общем и целом верит в либеральную монархию. Это уже неверно для «Политического трактата». Братья Де Витт были злодейски убиты, компромисс уже невозможен. Спиноза отказывается публиковать «Этику», он знает, что дело безнадежно (*c'est foutu*). Вот в эту пору у Спинозы, как кажется, было гораздо больше склонностей подумывать о шансах демократии. Однако тема демократии больше встречается в «Политическом трактате», чем в «Богословско-политическом трактате», который застрял на перспективах либеральной монархии. Чем могла быть демократия на уровне Нидерландов? Это то, что было ликвидировано вместе с убийством братьев Де Витт. Спиноза умирает, словно символически, когда он добирается до главы «Демократия». Мы никогда не узнаем, что он сказал бы.

Существуют основополагающие отношения между онтологией и определенным стилем политики. В чем состоят эти отношения, мы пока не знаем. В чем состоит политическая философия, располагающаяся в онтологической перспективе? Определяется ли она проблемой государства? Не только потому, что другие философии тоже ею определяются. Философия Единого также проходит через проблему государства. Реальное различие возникнет тогда в ином месте: между чистыми онтологиями и философиями Единого. Философии Единого — это философии, которые основополагающим образом имеют в виду иерархию экзистентов; отсюда принцип последовательности, отсюда принцип эманации: из Единого эманрует Бытие, из бытия эманрует иная вещь и т. д. Иерархии неоплатоников... Итак, что касается проблемы государства, то философы ее встретят, когда столкнутся на уровне этой проблемы с институтом политической иерархии. У неоплатоников повсюду существуют иерархии: есть небесная иерархия, земная иерархия, и всё, что неоплатоники называют гипостазисами, — а это как раз термины, используемые при установлении некоей иерархии. Что мне кажется поразительным в чистой онтологии, так это до какой степени она отвергает иерархии. На

самом деле, если нет Единого, превосходящего бытие, и если «бытие» говорится обо всем, что есть, и обо всем, что есть в одном и том же смысле, то вот это мне и казалось ключевой онтологической пропозицией: нет единства выше бытия, и, коль скоро это так, «бытие» говорится обо всем, о чем оно само говорит себе, то есть обо всем том, что есть, обо всем «бытийствующем» в одном и том же смысле. Это — мир имманентности. Этот мир онтологической имманентности есть мир, в сущности, антииерархический.

Разумеется, необходимо все подправлять: об этих философах онтологии мы скажем, что, очевидно, необходима практическая иерархия; онтология не приводит к формулам, которые были бы формулами нигилизма или небытия, типа «все равно». И однако же, в некоторых отношениях, все равно — с точки зрения некоей онтологии, то есть с точки зрения Бытия. Всякое «бытийствующее» осуществляет свое бытие в той мере, в каком последнее в нем есть. И точка. Это антииерархическая мысль. В предельном случае это разнообразность анархии. Существует анархия «бытийствующих» в бытии. Это базовая интуиция онтологии: все существа равноценны⁽²⁷⁾. Камень, безумец, разумный, животное — с определенной точки зрения, с точки зрения бытия они равноценны. Каждый есть в той мере, в какой он есть в себе, и «бытие» в одном и том же смысле говорится и о камне, и о человеке — как о безумце, так и о разумном. Это очень красивая идея. Это своего рода весьма дикий мир.

Здесь-то философы и встречают политическую сферу, но способ, каким они встретят политическую сферу, зависит как раз от этой разнообразности интуиции быть равным, быть антииерархичным. И способ, каким они мыслят государство, — это уже не отношения того, кто повелевает, и других, кто повинуются. У Гоббса политические отношения — это отношения того, кто повелевает, и того, кто повинуются. Вот они, беспримесные политические отношения. С точки же зрения онтологии всё не так. Спиноза тут никогда не подчинился бы Гоббсу. Проблема онтологии, поэтому, зависит от следующего: «бытие» [существо] говорится обо всем, что есть, то есть как свободное бытие. Это означает — осуществить свои способности в наилучших условиях. И гораздо лучшее государство, государство граждан, то есть все общество в целом, мыслится как: совокупность условий, при которых человек мог бы осуществить свои способности

76

(27)

Или: всякое бытие
равноценно.

Л 4

наилучшим способом. Стало быть, это отнюдь не отношения повиновения. Повиновение наступит потом, и оно должно быть оправдано тем, что оно вписано в систему, где общество может означать лишь одно, а именно: наилучшее для человека средство осуществить его способности. Повиновение является вторичным по отношению к вот этому требованию. В философии Единого повиновение, очевидно, первично, то есть политические отношения суть отношения повиновения; это не отношения реализации способностей. Мы вновь встретим эту проблему у Ницше: кто равен? То, что является равным, означает, что каждое существо — каким бы оно ни было — любыми способами осуществляет все, что оно может из своей потенции; именно это делает все существа равными. Однако потенции не равны. Но каждый из всех сил стремится упорствовать в своем бытии, то есть осуществляет свою потенцию. С этой точки зрения все существа равны, все они — в бытии, а бытие — равно самому себе. Говорится в равной степени о бытии всего, что есть, но не все, что есть, равно, то есть не у всего одинаковая потенция. Но Бытие, которое сказывается на всем, что есть, вот оно-то и равно. Это не препятствует тому, чтобы существовали различия между видами бытия. Так, с точки зрения различия между существами может возникнуть прямо-таки идея аристократии, то есть идея, что существуют лучшие существа.

Я попытаюсь подвести итоги. Поймите, где мы были в последний раз. Мы ставили проблему очень конкретно; проблема, которую я разбирал до сих пор, такова: каков статус не бытия, а бытийствующего? То есть каков статус того, кто или что есть с точки зрения онтологии? Каков статус бытийствующего, или экзистента, с точки зрения онтологии? Я пытался показать, что две концепции — концепция количественного различия между экзистентами и другая точка зрения, точка зрения качественной оппозиции между модусами существования, — отнюдь не противоречат друг другу, а все время друг в друга вкладываются. Здесь можно закончить эту первую рубрику: что такое онтология и как различаются философии, онтологиями не являющиеся.

Вторая чрезвычайно крупная рубрика: каков статус бытийствующего с точки зрения такой чистой онтологии, как онтология Спинозы.

Вы говорите, что, с точки зрения иерархии, первичным является именно различие, и мы движемся от различия к тождеству. Это весьма правильно, но я справедливо добавляю: о каком типе различия идет речь? Ответ: в конечном счете, здесь всегда различие между бытием и чем-то, что выше бытия, потому что иерархия предусматривает различие в суждении. Стало быть, суждение выносится от имени превосходства Единого над Бытием. Мы можем судить о бытии как раз потому, что существует инстанция, высшая по отношению к бытию. Стало быть, иерархия вписана в само это различие, потому что иерархия, само ее основание, есть трансцендентность Единого, превышающая Бытие. А то, что вы называете различием, есть как раз эта трансцендентность Единого, превышающая бытие. Когда вы ссылаетесь на Платона, это различие является первичным у Платона лишь в очень точном смысле, а именно: Единое больше Бытия. Стало быть, таково иерархическое различие. Онтология движется от Бытия к бытийствующим, Неразборчивое она движется от того же самого, от того, что есть, — и только в том, что различно; она, стало быть, переходит от бытия к различиям, и это не иерархическое различие. Все бытия [существа] — в равной степени в Бытии. 78

В Средневековье существовала одна очень важная школа, она получила имя шартрской школы; а представители шартрской школы сильно зависели от Дунса Скота и придавали громадное значение латинскому термину «равенство». Бытие равно. Они все время говорили, что бытие основополагающим образом равно себе самому. Это не означает, что экзистенты, или бытийствующие, равны друг другу, нет. Но бытие равно для всех — а это некоторым образом означает, что все бытийствующие находятся в Бытии. Впоследствии, каким бы ни было различие, до которого вы доберетесь, вы поймете, что существует не только различие бытия, и различия между бытийствующими, но еще и эти различия не следует понимать иерархическим способом. Или же вам придется понимать их иерархически весьма вторично, «исподволь», чтобы уравнивать и примирять вещи. Но в первой интуиции различие не иерархично. А вот в философиях Единого различие основополагающим образом иерархично. Я сказал бы еще больше: в онтологии различие между бытийствующими сразу и количественно, и качественно. Количественное различие Л 4

потенций, качественное различие модусов существования — но ведь оно не иерархично. Ну, конечно, часто говорят, будто иерархия существует, будто разумный человек лучше злодея, но лучше в каком смысле и почему? На основаниях потенции и ее осуществления, а не по причинам иерархии.

Проблема зла с точки зрения «Этики»

Я хотел бы перейти к третьей рубрике, которая нанизывается на вторую и сводилась бы к разбору «Этики», — я определил как две координаты «Этики» количественное различие с точки зрения потенции и качественную оппозицию с точки зрения модусов существования. Я попытался показать в прошлый раз, как мы непрерывно переходили от одного к другому. Я хотел бы объявить третью рубрику: «Как с точки зрения “Этики” ставится проблема зла». Ибо еще раз мы видели, что эта проблема ставится остро. Почему?

Напомню вам, как я комментировал, в каком смысле классическая философия с незапамятных времен создала ниже следующее парадоксальное суждение, прекрасно зная, что это — парадокс, а именно: «зло — ничто». Но ведь как раз зло не есть ничто; поймите, что здесь существуют по меньшей мере два способа трактовать это. Эти два способа совершенно непримиримы. Ибо когда я говорю, что зло есть ничто, то я могу иметь в виду первую вещь: зло — ничто, так как все благо. Если я говорю «всё — Благо». Если вы напишете «Благо» с заглавной Б, если вы напишете его так, то вы сможете прокомментировать формулу дословно: существует Бытие, хорошо: Единое выше Бытия, и превосходство Единого над Бытием способствует тому, что Бытие возвращается к Единому как Благо. Иными словами, «зло — ничто» означает: зло с неизбежностью является ничем, так как именно Благо, превосходящее Бытие, является причиной Бытия. Иными словами, Благо заставляет быть. Благо — это Единое как смысл бытия. Единое превосходит Бытие. «Всё есть Благо» означает, что благо есть то, что вызывает к бытию то, что есть. Я пытаюсь комментировать Платона. Вы понимаете, что «зло — ничто» означает, что только Благо способствует бытию и, соответственно, заставляет действовать. Таков был аргумент Платона: злодей — злодей не добровольно, потому что то, чего хочет

злой, есть благо, есть какое-нибудь благо. Стало быть, я могу сказать, что зло — это ничто в том смысле, что только Благо вызывает к бытию и заставляет действовать, а значит, зло есть ничто. В какой-нибудь чистой онтологии, где не существует Единого, превосходящего Бытие, я говорю, что зло — ничто, зла нет. Конечно, есть Бытие.

Но это выводит меня к чему-то совершенно новому; дело в том, что если зло — ничто, то и благо — ничто. Стало быть, по причинам, совершенно противоположным друг другу, я могу сказать в обоих случаях, что зло — ничто. В одном случае я говорю, что зло — ничто, потому что только Благо способствует бытию и заставляет действовать; в другом случае, я говорю, что зло — ничто, потому что Благо — тоже ничто, поскольку нет ничего, кроме Бытия. Но ведь мы уже видели, что это отрицание блага, как и зла, не помешало Спинозе создать этику. Как создать этику, если нет ни блага, ни зла? Исходя из той же формулы, в ту же эпоху, если вы возьмете формулу «зло — ничто», подписанную Лейбницем и подписанную Спинозой, то оба они произносят одну и ту же формулу: «зло — 80 ничто», однако она включает два противоположных случая. У Лейбница, который исходит из Платона, и у Спинозы, который создает чистую онтологию, дела усложняются.

Отсюда моя проблема: каков статус зла с точки зрения этики, то есть каков этот статус с точки зрения всех этих бытийствующих, экзистентов? Мы возвращаемся в утолки, где этика поистине практична. Мы располагаем одним исключительным текстом Спинозы: это переписка, содержащая восемь писем. Сборник из восьми писем, переписка с молодым человеком по имени Блейенберг. Предметом этой переписки служит исключительно зло. Молодой Блейенберг просит Спинозу высказаться о зле...

Далее неразборчиво. Конец первой части.

Онтология — этика

Как получилось с проектом чистой онтологии, что Спиноза называет эту чистую онтологию «Этикой»? Благодаря накоплению некоторых черт мы догадываемся, что называть соответствующую книгу «Этикой» было правильно. Мы видели общую атмосферу этих связей между Онтологией и Этикой с подозрением, что этика есть нечто, не имеющее ничего общего ни с какой моралью. Так почему же у нас есть подозрения относительно связей, способству-

21/12/1980

81

ющих тому, что эта чистая Онтология получает имя Этики? Мы это видели. Чистая онтология Спинозы предстает как единственная в своем роде и безусловно бесконечная позиция. Коль скоро это так, бытийствующие — эта единственная в своем роде и безусловно бесконечная субстанция — суть бытие. Бытие как бытие. Поэтому бытийствующие не будут существами, они будут тем, что Спиноза называет модусами, модусами безусловно бесконечной субстанции. А модус — это что? Это манера бытия. Бытийствующие, или экзистенты, бытиями [существами] не являются; бытием может быть лишь безусловно бесконечная субстанция. Коль скоро это так, мы суть бытийствующие, мы, которые суть экзистенты, мы не суть бытия [существа], суть способы бытия этой субстанции.

И если я задамся вопросом, каков наиболее непосредственный смысл слова «этическое», в чем это — уже иное, нежели мораль, то такая этика нам сегодня известнее под другим именем; это слово «этология». Когда мы говорим об этологии в связи с животными или в связи с человеком — о чем идет речь? Этология в самом рудиментарном смысле есть практическая наука — и о чем же? Практическая наука о способах бытия. Способ бытия — это как раз статус бытийствующих, экзистентов, с точки зрения чистой онтологии. Чем это отличается от морали? Мы попытаемся нарисовать

своего рода пейзаж, который был бы пейзажем онтологии. Речь идет о способах бытия в бытии [у существа], и вот это как раз объект этики, то есть этологии.

Мораль как реализация сущности

В морали же, напротив, речь идет о чем? Речь идет о двух вещах, которые основополагающим образом спаяны. Речь идет о сущности и ценностях. Мораль напоминает нам о сущности, то есть о нашей сущности, и напоминает она нам о ней через ценности. Это — не точка зрения бытия. Я не считаю, что мораль может создаваться с точки зрения какой-нибудь онтологии. Почему? Потому что мораль ведь всегда подразумевает нечто выше Бытия; то, что выше Бытия, есть нечто играющее роль Единого, Блага, есть Единое, которое выше Бытия. В сущности, мораль — это предприятие, заключающееся в том, чтобы судить не только все, что есть, но и само бытие. Однако мы можем судить о бытии только от имени некоей инстанции, которая выше бытия. В чем же в морали речь идет о сущности и ценностях? В морали обсуждается наша сущность. А что такое наша сущность? В морали речь всегда идет о реализации сущности. Это предполагает, что сущность находится в состоянии, где она не обязательно реализована; это предполагает, что у нас есть сущность. Не очевидно, что существует сущность человека. Но весьма необходимо для морали говорить и наделять нас некими порядками от имени сущности. Если нам дают порядки от имени сущности, то дело в том, что эта сущность не реализуется сама собой. Можно подумать, что в человеке эта сущность содержится в потенции. Что же такое сущность человека в потенции — в человеке с точки зрения какой-либо морали? Это хорошо известно: сущность человека — быть разумным животным. Аристотель: «Человек есть разумное животное». Сущность — вот в чем главное; разумное животное есть сущность человека. Но сколь бы человек ни был по сути разумным животным, он непрестанно ведет себя неразумно. Как это происходит? Дело в том, что как таковая сущность человека не обязательно реализуется. Почему? Потому что у человека нет чистого разума, и тогда происходят случайности; человек непрестанно сбивается с пути. Вся классическая концепция человека состоит в том, чтобы

82

Л 5

пригласить его воссоединиться с его сущностью, потому что эта сущность — нечто вроде потенциальности, которая не обязательно реализована, а мораль есть процесс реализации человеческой сущности. Ну и как же может реализоваться эта сущность, имеющаяся лишь в потенции? Через мораль.

Утверждение о том, что ее следует реализовать через мораль, означает, что сущность следует воспринимать как цель. Сущность человек должен воспринимать как цель. Итак, вести себя разумно, то есть способствовать переходу сущности к действию, и есть задача морали. Но ведь сущность, воспринимаемая как цель, — это и есть ценность. Учтите, что моральное мировоззрение создано из сущности. Сущность существует лишь в потенции. Необходимо реализовать сущность, это произойдет в той мере, в какой сущность воспринимается как цель, а ценности обеспечивают реализацию сущности. Именно эту совокупность я бы назвал моральной.

Этика как существование некоего потенциала

В этическом мире — если мы попытаемся «привести его к общему знаменателю» — нет ничего, кроме вышеперечисленного. Что же нам говорится в «Этике»? Мы не найдем там ничего подобного. Это иной пейзаж. Спиноза очень часто говорит о сущности, но для него сущность никогда не бывает сущностью человека. Сущность — это всегда сингулярная детерминация. Есть сущность того-то, той-то, сущности же человека нет. Сам Спиноза скажет, что общие сущности, или абстрактные сущности типа «сущность человека», — смутные идеи. В «Этике» нет общей идеи. Есть вы, вон тот, вон та, есть сингулярности. Слово «сущность» сильно рискует изменить смысл. Когда Спиноза говорит о сущности, его интересует не сущность; его интересуют существование и экзистент.

Иными словами, то, что есть, можно поставить в соотношение с бытием лишь на уровне существования, но не на уровне сущности. На этом уровне в Спинозе уже предощущается экзистенциалист. Стало быть, у Спинозы речь идет не о сущности человека, которая была бы лишь в потенции, и задачу по изменению которой взяла бы на себя мораль; речь идет совсем не об этом. Вы распознаёте некую этику по тому, что

тот, кто говорит вам об этике, говорит вам о двух вещах вместе одной. Он интересуется экзистентами в их сингулярности.

То он говорит вам, что между экзистентами существует количественное различие по существованию: экзистентов можно рассматривать на своего рода количественной шкале, согласно которой они больше или меньше... Больше или меньше чего? Скоро увидим. Отнюдь не сущность, общая многим вещам, но количественное различие между экзистентами по принципу «больше или меньше» — вот Этика.

С другой стороны, тот же самый дискурс этики работает, когда говорят, что существует и качественная оппозиция между модусами существования.

Два критерия этики — иными словами, количественное различие экзистентов и качественная оппозиция модусов существования, качественная поляризация модусов существования — суть два способа, какими экзистенты вовлечены в бытие. Это и есть связи Этики с Онтологией. Экзистенты, или бытийствующие, вовлечены в бытие с двух точек зрения одновременно: с точки зрения качественной оппозиции модусов существования и с точки зрения количественной шкалы экзистентов. Это — целиком мир имманентности. Почему это мир имманентности? Потому что вы видите, до какой степени он отличается от мира моральных суждений в том виде, как я их только что определил, ведь моральные ценности — это как раз та самая разновидность напряжения между сущностью, которую следует реализовать, и реализацией сущности. Я бы сказал, что ценность — это как раз сущность, взятая как цель. Вот он, моральный мир. Мы можем сказать, что завершенность морального мира — это Кант; это у него, по существу, какая-нибудь предполагаемая человеческая сущность принимает себя за цель, в некоей разновидности чистого действия. «Этика» совсем не такова, это словно два совершенно разных мира. Так что же Спиноза может иметь сказать другим? Ничего.

Речь может идти о том, чтобы доказать все это конкретно.

В морали вы всегда проделываете следующую операцию: вы нечто делаете, вы что-то говорите, вы сами об этом судите. Это система суждения. Мораль и есть система суждения. Двойного суждения: вы судите вас самих, и о вас судят. Те, кто склонны к морали, — это те, кто склонны к суждению. Суждение всегда имеет в виду некую инстанцию выше бы-

тия, оно всегда имеет в виду нечто выше онтологии. Оно всегда подразумевает, что Единое, Благо, выше Бытия. Благо, которое творит бытие и заставляет действовать — вот Благо, которое выше Бытия, и это Единое. Ценность выражает эту инстанцию, которая выше Бытия. Стало быть, ценности суть основополагающий элемент системы суждения. Итак, чтобы судить, вы всегда ссылаетесь на эту инстанцию, которая выше бытия.

85 В этике всё совсем наоборот, вы не судите. Определенным образом вы говорите: «Что бы вы ни делали, вы никогда не получите то, чего заслуживаете». Кто-то говорит или делает нечто — вы не соотносите это с ценностями. Вы задаетесь вопросом: как же это возможно? Как это возможно внутренним образом? Иными словами, с модусом экзистенции вы соотносите вещь или слова, которые этот модус имеет в виду, которые он свертывает в себе самом. Каким нужно быть, чтобы сказать это? Какой способ бытия при этом имеется в виду? Вы ищете свернутые модусы экзистенции, а не трансцендентные ценности. Это операция имманентности. [...] Точка зрения этики такова: на что ты способен? Что ты можешь? Отсюда возвращение к этому своеобразному крику Спинозы: что может тело? Мы никогда заранее не знаем того, что может некое тело. Мы никогда не знаем, как организуются модусы экзистенции и как они сворачиваются в ком бы то ни было. Спиноза же прекрасно объясняет, что то или иное тело — это никогда не какое угодно тело, это «что ты можешь», вот ты.

Моя гипотеза такова: дело в том, что дискурс об этике имеет два свойства: он говорит нам, что бытийствующие имеют более или менее количественное различие, а, с другой стороны, он также говорит нам, что модусы существования обладают качественной полярностью: грубо говоря, существует два великих модуса существования.

Что это такое? Когда нам внушают, что между вами и мной, между двумя людьми, между человеком и животным с этической стороны — то есть онтологически — имеется только количественное различие, о каком количестве идет здесь речь? Когда нам внушают, что то, что творит глубочайшую из наших сингулярностей, есть нечто количественное, что же это может значить? Фихте и Шеллинг разработали теорию очень интересной индивидуации, которую они суммируют под именем количественной индивидуации. Если вещи индивидуируются количественно, то понять это можно лишь смутно. Какое количество? Речь идет о том, чтобы определить

людей, вещи, животных, что угодно, через то, что может каждый. Люди, вещи, животные различаются посредством того, что они могут, то есть они не могут одного и того же. Так что же я могу? Никогда ни один моралист не определил бы человека через то, что тот может; моралист определяет человека через то, что тот есть; через то, на что он вправе. Ведь только моралист определяет человека как разумное животное. Вот где сущность.

Спиноза никогда не определяет человека как разумное животное. Он определяет человека через то, что тот может — телом и душой. Если я говорю, что «разумный» — это не сущность человека, а нечто, что человек может, то это меняет дело настолько, что и «неразумный» есть нечто, что человек может. Быть дураком — это тоже часть потенции человека. Эта проблема наглядно видна на уровне животного.

Если вы возьмете то, что называется естественной историей, то ее корни ведут к Аристотелю. Он определяет животное через то, чем это животное является. Что такое позвоночное? Что такое рыба? И естественная история Аристотеля наполнена такими поисками сущности. В том, что мы называем классификациями животных, прежде всего, мы определим животное — и всякий раз, когда это возможно, через его сущность, то есть через то, что оно есть.

86

А теперь вообразите типов, которые приходят, и действуют совершенно иначе: их интересует то, что вещь или животное может. Они составляют своего рода регистр возможностей животного. Вот этот может летать, вот этот ест траву, вот еще один ест мясо. Питательный режим: вы чувствуете, что речь идет о модусах существования. Неодушевленная вещь тоже — что она может? Алмаз — что он может? То есть на какие испытания он способен? Что он выносит? Что он делает? Верблюд долго может не пить? Это страсть верблюда. Мы определяем вещи через то, что они могут; это открывает эксперименты. Это прямо-таки разведка вещей, это не имеет ничего общего с сущностью. Необходимо смотреть на людей как на малые пакеты возможностей. Я составляю нечто вроде описания того, что могут люди. С точки зрения этики все экзистенты, все бытийствующие соотносены с количественной лестницей, и это лестница потенции⁽²⁸⁾. У них больше или меньше потенции. Это дифференцируемое количество и есть потенция. Этический дискурс непрестанно будет говорить нам не о сущностях — в сущности он не верит, — он говорит

Л 5

(28)

Или: возможностей
могущества, власти

нам только о потенции, то есть о действиях и претерпеваниях, на которые нечто способно. Не о том, что оно такое, но о том, что оно способно вынести и сделать. И если не существует общей сущности, то дело в том, что на этом уровне потенции все сингулярно. В таком случае мы не знаем заранее, что сущность скажет нам о том, что станет совокупностью вещей. Этика ничего не говорит нам, ничего не может знать. Некая рыба не может того, что может соседняя. Стало быть, будет существовать бесконечная дифференциация качества потенции в зависимости от экзистентов. Вещи наделяются количественным различием, потому что они соотносены между собой на шкале потенции.

(29)

Здесь во французском языке гораздо более много-значное слово.

87

(30)

Особенность французского языка такова, что это еще и «потенция»!

Когда — спустя много лет после Спинозы — Ницше выдвинет концепт воли к власти⁽²⁹⁾, я не знаю, имел ли он в виду лишь это, однако он подразумевает прежде всего это. И мы не можем ничего понять у Ницше, если полагаем, что это — действия, посредством которых каждый из нас стремится к власти. Власть⁽³⁰⁾ — это не то, чего я, по определению, хочу; это то, что я имею. Я имею ту или иную потенцию [власть], и как раз это и располагает меня на количественной шкале существ. Превратить власть в объект воли — это абсурд; все происходит как раз наоборот. Именно сообразно власти (потенции) я хочу вон того или вот этого. «Воля к власти» означает, что вы определяете вещи, людей, животных сообразно эффективной власти (потенции), которая у них есть. Опять-таки вопрос: что может некое тело? Это весьма отличается от вопроса морального: что ты должен в силу своей сущности, то есть что ты — вот ты — можешь благодаря своей потенции?

Вот, стало быть, как потенция составляет количественную шкалу существ. Именно количество потенции отличает одного экзистента от другого. Спиноза довольно часто говорит, что сущность — это потенция. Поймите философский переворот, который он собирался совершить — и совершил.

С точки зрения природы существуют лишь отношения, которые сочетаются 13/01/1981

Первое касается точки зре-
ния на природу вообще. Оно
сводится к тому, чтобы зая-
вить Спинозе, что забавно
объяснять, будто всякий раз,
когда одно тело сталкивается
с другим, получаются отноше-
ния, которые то сочетаются, то
расходятся — то к выгоде од-
ного из двух тел, то к выгоде
другого. Но природа ведь во-
обще не останавливается; все
время происходят складыва-
ния и расторжения отноше-
ний — все время, потому что

88

в конечном счете декомпозиция есть нечто вроде изнанки
композиции. Однако нет ни малейшего основания ставить
в привилегированное положение композицию над распадом,
так как оба «сожительствоуют». *Пример:* я ем. Я образую отно-
шения с пищей, которую поглощаю. Но это происходит при
распаде самих отношений пищи. *Другой пример:* я отравлен.
Мышьяк, конечно же, способствует распаду моих отношений,
однако он образует собственные отношения с новыми отно-
шениями, в которые вступают части моего тела под действи-
ем мышьяка. Итак, всегда существуют сразу и композиция,
и распад. Стало быть, природа, — говорит Блейенберг — как вы
ее понимаете, есть не что иное, как абсолютный хаос. Встре-
тив возражение, Спиноза колеблется.

Спиноза не видит тут никакой трудности, и ответ его
очень ясен. Он говорит, что это происходит не в силу простого
основания: дело в том, что, с точки зрения природы в целом,
мы не можем сказать, будто существуют сразу и композиция,
и распад, потому что — с точки зрения природы в целом —
существуют только композиции. Существуют только сочета-
ния отношений. На самом деле, с точки зрения нашего разума
мы говорим, что такое-то и такое-то отношение складывается
в ущерб какому-либо другому отношению, которое должно
распасться, чтобы сложились два других. Но происходит это
потому, что мы изолируем какую-либо часть природы. С точ-

Л 6

ки же зрения всей природы в целом, всегда существуют лишь складывающиеся отношения. Я обожаю этот ответ: распад отношений существует лишь с точки зрения нашего разума, в то время как природа в целом включает в себя только отношения. Итак, неизбежно существуют композиции, — точка.

Этот очень простой, очень ясный и прекраснейший ответ готовит другую трудность. Он отсылает ко второму возражению Блейенберга.

С частной точки
зрения отношения
складываются
и распадаются

89 Представим себе в пограничном случае, что Спиноза пока пренебрегает проблемой природы в целом; тогда перейдем к другому аспекту, к моей частной точке зрения, то есть к точке зрения отчетливой и фиксированной. В действительности, то, что называется «Я», есть множество отчетливых и фиксированных отношений, которые меня образуют. С этой точки зрения — и единственно с конкретной и определимой точки зрения, — я мог бы сказать, что существуют композиции и распады. Я бы сказал, что композиция присутствует, когда мои отношения сохраняются и сочетаются с какими-нибудь другими внешними отношениями, — но я бы сказал, что имеется распад, когда внешнее тело действует на мое таким способом, что одно из моих отношений или даже большинство моих отношений разрушаются, то есть перестают осуществляться актуальными частями. Итак, с точки зрения природы, я мог бы сказать, что существуют только сочетания отношений; но коль скоро я принимаю конкретную детерминированную точку зрения, я должен сказать, что существуют распады, не совпадающие с композициями. Отсюда возражение Блейенберга, состоящее в том, что то, что вы называете пороком и добродетелью, есть то, что устраиваете вы сами. Вы назовете добродетелью всякий раз то положение, когда вы складываете отношения — какими бы они ни были, — одновременно разрушая их; и вы всякий раз назовете пороком то положение, когда одно из ваших отношений разрушено. Иначе говоря, вы назовете добродетелью то, что вам подходит,

а пороком — то, что вам не подходит. Иными словами, питание вам подходит, а яд вам не подходит. Но ведь когда мы говорим о пороке и добродетели вообще, мы обычно ссылаемся на нечто иное, нежели такой вкусовой критерий, а именно не на то, что меня устраивает или не устраивает. Это возражение отличается от предыдущего, потому что оно происходит от имени частной точки зрения, а уже не от имени природы в целом. И оно в этом смысле подводит итог тому, о чем непрерывно говорит Блейенберг: вы сводите мораль к делу вкуса.

Спиноза предпринимает попытку доказать, что у него есть объективный критерий для различения благого и дурного, или добродетели и порока, и что этот критерий — не просто вкусовой критерий, сообразно которому что-то меня устраивает или же не устраивает. Он пытается показать, что — с частной точки зрения — он не путает порок и добродетель с тем, что меня устраивает.

Он показывает это в двух текстах, которые — насколько мне известно — являются наиболее странными у Спинозы, до такой степени, что один кажется непонятным, а другой — может быть, и понятен, но кажется чрезмерно причудливым. В конечном счете все разрешается с чудесной прозрачностью.

Первый — в письмах к Блейенбергу (письмо 23)⁽³²⁾. Он стремится доказать, что имеется не только критерий для различения порока и добродетели, но и что этот критерий применяется к внешне очень сложным случаям и что, кроме того, это — критерий различения, не только для различения порока и добродетели, но и — если мы правильно поймем его — для различия преступлений.

Я читаю этот текст: «Матереубийство Ореста — поскольку оно содержит нечто положительное — преступлением не было»⁽³³⁾. Вы видите, что имеет в виду Спиноза? Зло — не пустяк. И все-таки поскольку этот акт положительный, он не может быть злом. Итак, такой акт, как преступление, — если это преступление — является таковым не потому, что он содержит нечто положительное, а с другой точки зрения. Допустим, это можно понять абстрактно. «Нерон убил свою мать. Орест убил свою мать. Орест смог совершить акт, который внешне является таким же, и в то же время имеет намерение убить свою мать, не заслужив того же обвинения, что и Нерон». В действительности мы относимся к Оресту иначе, нежели к Нерону, хотя оба убили свою мать намеренно. «В чем же, следовательно, преступление Нерона? Ни

90

(32)

См.: Указ. соч.
С. 425–429.

(33)

См.: Указ. соч.
С. 426.

Л 6

(34)
см. там же.

(35)
см. там же.

в чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным»⁽³⁴⁾. Действие — то же самое, намерение — то же самое, различие существует на уровне чего? Это — третья детерминация. Спиноза заключает: «Свойства эти не выражают собой никакой сущности»⁽³⁵⁾. Немилосердный, непослушный — ни одно из этих свойств не выражает какой бы то ни было сущности. Мы остаемся в раздумье. И это — ответ Блейенбергу? Что можно извлечь из подобного текста? Неблагодарный, немилосердный и непослушный. В таком случае если поступок Нерона дурен, то не потому, что он убивает свою мать, и не потому, что он имеет намерение убить ее, а потому, что Нерон, убивая свою мать, показывает себя «неблагодарным», «немилосердным» и «непослушным». Орест же убивает свою мать, но не является ни неблагодарным, ни непослушным. Тогда продолжим поиски.

91

Действия, продиктованные
страстью, могут быть
осуществлены разумом

(36)
см. там же.

Мы натываемся на часть IV «Этики», и наталкиваемся на текст, который как будто бы не имеет ничего общего с предыдущим. У нас возникает впечатление, что Спиноза либо захвачен своего рода дьявольским юмором, либо поражен безумием (часть IV, теорема 59, схолия)⁽³⁶⁾. Уже сам текст теоремы не кажется простым. Для Спинозы речь идет о том, чтобы продемонстрировать, что все действия, к которым мы определяемся со стороны чувства, которое является страстью, мы определяемся совершить и без него (этого чувства); мы можем быть определяемыми совершить их разумом. Всё, что мы делаем, движимые страстью, мы можем сделать и чистым разумом. А вот и схолия: «Пример яснее объяснит это. Действие, состоящее в нанесении ударов, поскольку оно рассматривается с физической стороны и поскольку мы обращаем внимание только на то, что человек поднимает руку, сжимает кисть и всю руку с силой движет сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую из устройства человеческого тела»⁽³⁷⁾. Спиноза не шутит словом «добродетель»: это осуществление потенции тела, это то, что может сделать мое тело, это одна из вещей, которые оно может сделать. Это об-

(37)
указ. соч. С. 436.

разует *potentia* человеческого тела, это потенция в действии, и тем самым это — то, что мы называем добродетелью. «Стало быть, если человек, движимый гневом или ненавистью (то есть страстью) определяется (детерминирован страстью) к сжиманию кисти или опусканию руки, то, как мы показали во второй части, это происходит вследствие того, что одно и то же действие может быть соединено с какими угодно образами вещей»⁽³⁸⁾. Спиноза старается объяснить нам нечто очень причудливое. Он пытается описать нам то, что он называет определением действия; ассоциацией, связью, которая объединяет образ действия с образом вещи. Вот оно, определение действия. Определение действия — это образ вещи, с которой сопряжен образ действия. Это поистине отношения, которые предъявляют себя как отношения ассоциации: одно и то же действие можно ассоциировать с каким угодно образом вещи. Продолжим цитировать Спинозу: «А потому мы можем определяться к одному и тому же действию как образами тех вещей, которые мы постигаем смутно, так и тех, которые мы постигаем ясно и отчетливо. Поэтому ясно, что всякое желание, возникающее из аффекта, составляющего состояние пассивное, ни к чему бы не было нужно, если бы люди могли руководствоваться разумом»⁽³⁹⁾. Это значит, что все действия, которые мы совершаем, будучи определяемыми страстями, мы могли бы совершить с таким же успехом и будучи определяемыми чистым разумом.

(38)

Указ. соч. С. 436.

92

(39)

Там же. С. 436.

Что это значит — разделение на смутное и отчетливое? Это я запомнил из текста, и это в тексте содержится буквально. Там сказано, что некий образ действия может быть ассоциирован с весьма несходными образами вещей. Коль скоро это так, одно и то же действие можно ассоциировать как со смутными образами вещей, так и с образами вещей ясными и отчетливыми. Стало быть, я обрушиваю кулак на голову своей матери. Вот один случай. И — с тем же буйством — я обрушиваю кулак на крышку большого ящика. Это не один и тот же жест. Но это возражение Спиноза отверг. Он ответил заранее. На самом деле Спиноза поставил проблему в такие условия, когда это возражение не работает. В действительности он требует, чтобы мы согласились с весьма парадоксальным анализом действия, а именно: между действием и предметом, на который оно направлено, существуют отношения, являющиеся отношениями ассоциации. Фактически если между действием и предметом, на который оно направлено,

Л 6

отношения являются ассоциативными, то тогда Спиноза на самом деле прав. А именно: несмотря на варианты, это действительно одно и то же действие, которое — в одном случае — ассоциируется с головой моей матери, а в другом — с большим ящиком. Возражение опровергается.

Благие и дурные действия

В чем различие между двумя этими случаями? Мы чувствуем то, что имеет в виду Спиноза; и то, что он имеет в виду, — не пустяк. Вернемся к критерию, в котором мы уверены: что дурного, когда я это делаю, — ведь это осуществление потенции моего тела, а в этом смысле — благо. Я делаю это, я просто наношу удар в голову. Что тут дурного? Дело в том, что я нарушаю отношения, а именно — разбиваю голову моей матери. Голова моей матери — как и остальное — это отношения движения и покоя между частицами. Ударяя вот так по голове моей матери, я нарушаю отношения, обеспечивающие нормальное функционирование головы: моя мать погибает или падает в обморок от удара. В спинозистских терминах я сказал бы, что в данном случае я ассоциирую свое действие с образом вещи, отношения которой напрямую разрушаются из-за этого действия. Когда же я обрушиваю кулак на большой ящик, то как определяется его оболочка? Напряжение оболочки будет определено тоже некоторыми отношениями. Но если в данном случае потенция оболочки есть, скажем, гармонические колебания, то здесь я ассоциировал свое действие с образом некоей вещи, отношения которой непосредственно складываются от этого действия. А именно — я извлек из оболочки гармонические колебания. Какая разница? Она громадна!

В одном случае [большой ящик] я ассоциировал свое действие опять-таки с образом вещи, чьи отношения непосредственно сочетаются с отношениями моего действия, — а в другом случае [голова] я ассоциировал свое действие с вещью, чьи отношения непосредственно и напрямую нарушились из-за этого действия.

Вот вам критерий Этики для Спинозы. Это очень скромный критерий, но тут Спиноза задает нам правило. Да, он любил разрушения отношений, он обожал бои пауков, это его сместило. Вообразите ваши повседневные дей-

ствия: существует определенное их количество, свойством которых является ассоциироваться с образом вещи или существа, складывающимися непосредственно в результате действия, — и другие типы действия, которые, наоборот, ассоциируются с образами вещей, чьи отношения разрушаются в результате действия.

Итак, условно будем называть БЛАГИМИ действия непосредственного сочетания и будем называть ДУРНЫМИ действия непосредственного распада.

Нам еще предстоит копаться во множестве проблем. Первая проблема: в чем текст «Этики» может прояснить нам текст письма, различие между Орестом и Нероном? В письме речь идет о двух действиях, в равной степени являющихся преступлениями. Почему же Нерон сделал нечто дурное, тогда как — согласно Спинозе — мы не можем сказать того же об Оресте, убивающем свою мать?

Как можно сказать подобную вещь? Подобную вещь можно сказать в зависимости от следующего: теперь мы воспользуемся методом анализа действия согласно Спинозе. Всякое действие будет проанализировано согласно двум измерениям: образу действия как потенции тела, того, что может тело, — и образу ассоциированной вещи, то есть объекта, на который направлено действие. Между образом и объектом существуют ассоциативные отношения. Это логика действия. Нерон убивает свою мать. Убивая мать, Нерон непосредственно ассоциировал свои действия с образом существа, чьи отношения были разрушены в результате этого действия: он убил свою мать. Итак, отношения первичной, непосредственной ассоциации устанавливаются между действием и образом вещи, отношения в которой разрушаются в результате этого действия. Орест убивает свою мать, потому что она убила Агамемнона, то есть потому, что она убила отца Ореста. Убивая свою мать, Орест преследует *священную месть*. Согласно Спинозе, Орест ассоциирует свое действие не с образом Клитемнестры, чьи отношения разрушены этим действием, — он ассоциирует его с отношениями Агамемнона, которые были разрушены Клитемнестрой. Убивая мать, Орест восстанавливает отношения с отношениями своего отца.

Спиноза собирается сказать нам, что, конечно, на уровне конкретной точки зрения — вашей или моей — всегда существуют сразу и сочетание, и распад отношений. Означает ли это, что благое и дурное перемешиваются и стано-

вятся неразличимыми? Нет, отвечает Спиноза, потому что на уровне логики конкретной точки зрения всегда будет некое первенство. То сочетание отношений будет прямым, а распад — косвенным; то, наоборот, распад будет прямым, а сочетание — косвенным. Спиноза говорит нам: я называю «благим» действие, которое осуществляет прямое сочетание отношений, даже если оно приводит к косвенному распаду; и я называю «дурным» действие, которое осуществляет прямой распад, даже если это происходит с помощью косвенного сочетания. Иными словами, существует два типа действий: действия, когда распад наступает как бы как следствие, а не из принципа, потому что принцип есть сочетание [нрзб.], и это годится только для моей точки зрения, потому что с точки зрения природы всё есть сочетание, и именно поэтому Бог не ведает ни зла, ни дурного. И наоборот, существуют действия, которые приводят к прямому распаду и лишь косвенно вызывают сочетания. Это критерий благого и дурного, и лишь с этим необходимо жить.

95

Идеи знака и знамения не существует

Всё, что возможно,
необходимо

Спиноза — это автор, который, всякий раз, когда он сталкивался с проблемой символического измерения, непрестанно изгонял ее, преследовал ее и пытался продемонстрировать, что это — смутная идея наихудшего воображения. Прорицание — это действие, посредством которого я получаю некий знак, и благодаря этому сам создаю знаки. Конечно, какая-то теория знака у Спинозы существует, и состоит она в том, чтобы свести знак к разуму и к самому что ни на есть смутному воображению, — а в мире, как он устроен, согласно Спинозе, идеи знака не существует. Существуют выражения, знака нет вообще. Когда Бог открывает Адаму, что яблоко будет действовать подобно яду, он открывает ему сочетание отношений; он открывает ему физическую истину, а отнюдь не посылает какой-то там знак. Именно в той мере, в какой люди ничего не понимают в отношениях «субстанция — модус», они ссыла-

ются на какие-то знаки. Спиноза тысячу раз говорит, что Бог не делает никаких знаков, он дает выражения. Он не делает знака, который отослал бы к означаемому или означающему (понятие, безумное для Спинозы). Он выражает себя, то есть он открывает отношения. А открывать — это не мистика и не символика. Открывать означает «дать понять». Он дает возможность понять отношения в разуме Бога. Яблоко падает, и это откровение Бога, это сочетание отношений. Если у Спинозы и есть какой-то порядок филиаций, то это, очевидно, не символический порядок, это порядок, который, постепенно приближаясь, способствует тому, что природа [нрзб.], а природа есть индивид, индивид, который охватывает всех индивидов [нрзб.], существует порядок складывания отношений, и необходимо, чтобы все отношения были осуществлены. Необходимость природы — в том, что не будет неосуществленных отношений. Всё возможное — необходимо, а это означает, что все отношения были или будут осуществлены.

96

Закон — это сочетание
отношений

Спиноза не занимался вечным возвращением: одни и те же отношения не повторяются дважды. Существует прямо-таки бесконечное множество отношений: вся природа есть совокупность осуществлений всевозможных, а стало быть, необходимых отношений. Вот каково тождество у Спинозы, абсолютное тождество возможного и необходимого. О пророчестве Спиноза говорит очень простую вещь, которую повторит Ницше и все те авторы, о которых мы можем сказать, что они довели позитивизм до возможных пределов. Вот, грубо говоря, идея, которую они себе составили: конечно, существуют законы. Эти законы суть законы природы, а следовательно, когда говорят о божественном откровении, тут нет ничего таинственного. Божественное откровение есть изложение законов. Спиноза называет законом сочетание отношений. Именно это мы будем называть законом природы. Если кто-нибудь очень

ограничен, то он не понимает законы как законы. Как мы их понимаем? $2 + 2 = 4$ есть сочетание отношений. У вас есть отношение $2 + 2$, у вас есть отношение 4 и у вас есть отношение тождественности между отношением $2 + 2$ и отношением 4. Если вы ничего не понимаете, вы видите в этом закон или за-

Л 6

поведь. Маленький ребенок в школе понимает закон природы, как моральный закон: необходимо, чтобы $2 + 2 = 4$, а если он скажет что-нибудь другое, его накажут. Это происходит в зависимости от ограниченного разума. Если бы мы воспринимали законы такими, как они есть, физическими сочетаниями отношений, сложениями тел, то столь странные понятия, как заповедь и повиновение, оставались бы для нас совершенно непонятными. Именно в той мере, в какой мы воспринимаем закон, которого не понимаем, мы воспринимаем его как заповедь.

97 Бог не запретил совершенно ничего, объясняет Спиноза по поводу Адама. Он открыл ему закон, то есть что яблоко сочетается с отношениями, которые исключают конституирующие его отношения. Стало быть, таков закон природы. Так же дела обстоят с мышьяком. Адам не понимает совершенно ничего, и вместо того, чтобы воспринять это как закон, он воспринимает это как запрет Божий. Итак, когда я схватываю вещи в форме «заповедь — повиновение» вместо того, чтобы схватывать композиции отношений, — вот в этот момент я начинаю говорить, что Бог нечто вроде отца, я притязая на знамение.

Бог действует выражениями,
а не знаками

Пророк — это тот, кто, не воспринимая законов природы, попросту требует знамения, которое гарантировало бы ему, что порядок справедлив. Если я ничего не понимаю в законе, я взамен этого требую знака, чтобы удостовериться, что то, что мне повелевают делать, есть именно то, что повелевают мне делать. Первая реакция пророка такова: «Господи, дай мне знак, что это именно ты со мною говоришь». Впоследствии, когда пророк получает этот знак, он сам начинает подавать знаки. Это и будет язык знаков.

Спиноза — позитивист, потому что он противопоставляет выражение и знак: Бог выражает, модусы выражают, атрибуты выражают. Почему? В логическом языке можно сказать, что знак всегда двусмыслен; существует двусмысленность знака, точнее говоря, то, что знак означает, он означает в нескольких смыслах. В противовес этому, выражение есть единственно и полностью однозначное: существует лишь один смысл выражения, и это смысл, согласно которому складыва-

ются отношения. Согласно Спинозе, Бог действует выражениями, но никогда не знаками. Подлинный язык есть язык выражения. Язык выражения — это язык сочетания отношений до бесконечности. Всё, на что согласился бы Спиноза, свелось бы к тому, что — так как мы не философы, потому что наш разум ограничен, — нам всегда необходимы какие-то знаки.

Существует жизненно важная необходимость в знаках, потому что в мире мы понимаем очень мало. Дело выглядит так, словно Спиноза оправдывает общество. Общество есть установление минимума знаков, необходимых для жизни. Разумеется, существуют отношения повиновения и повеления; если бы у нас было знание, не было бы необходимости ни повиноваться, ни повелевать. Но оказывается, что наши знания весьма ограничены, а значит, всё, что мы можем потребовать у тех, кто повелевает и повинует, — это не вмешиваться в познание. Вплоть до того, что всякое повиновение и повеление, имеющее отношение к познанию, — не имеет силы. Именно это выражает Спиноза на одной прекрасной странице из «Богословско-политического трактата», 98 существует лишь одна совершенно неотчуждаемая свобода, и это — свобода мыслить. А если и есть область символов, то это область приказа, повеления и повиновения. Такова она, область знаков. Область же познания есть область отношений, то есть однозначных выражений.

Лекция 7

Вечность, мгновенность, длительность, *affectio* и *affectus*, аффекция и аффект, длительность, теория аффектов, Блейенберг, «Этика», печаль и радость, ненависть, потенция, сферы принадлежности, безграничное, бесконечное.

Блейенберг

Складывание и распад отношений

99

20/01/1981 Пример из Спинозы в письмах к Блейенбергу: «Я ведом

каким-то низко чувственным стремлением», или же в другом случае: «Я испытываю подлинную любовь». Что такое два этих случая? Необходимо попробовать понять их в зависимости от критериев, которые дает нам Спиноза. «Низко чувственное стремление» — по одному лишь выражению мы ощущаем, что это нехорошо, что это дурно, да. Это дурно в каком смысле? Когда меня ведет низко чувственное стремление, что это означает? Это означает, что имеется действие или стремление к действию, например желание. Что же это за желание, когда меня ведет низко чувственное стремление? Это желание... Ну-ну. Что же это за желание? Его можно определить только через ассоциацию с образом вещи, например я желаю падшую женщину... [Ришар Пинхас⁽⁴⁰⁾: Несколько! [Раскаты общего смеха.]] ... что еще хуже, еще хуже, — несколько! М-да. Что это означает? Мы немного видели это, когда он говорил о различии между адюльтером и всем таким. Забудьте о гротескности примеров; впрочем, они и не гротескны, это примеры — и только. В данном случае то, что он называет низко чувственным стремлением, состоит в том же, что и действие, — во всяком случае, например, даже занятие любовью; действие есть добродетель! Почему? Потому что это есть нечто, что может мое тело: никогда не забывайте тему потенции (способностей). Это во власти моего тела, следовательно, это добродетель. И в этом смысле это — выражение потенции.

Но если бы я остановился здесь, у меня не было бы никакого средства отличить низко чувственное стремление от прекраснейшей любви. Но вот: когда имеется низко чувственное стремление, то это почему? Это потому, что на самом деле я ассоциирую свое действие, или образ своего действия, с образом некоей вещи, отношения которой распадаются в результате этого действия. Как бы там ни было, многочисленными различными способами; например, если я женат — в самом примере, который привел Спиноза, — то я привожу к распаду отношения супружеской четы. Или если эта женщина замужем, то я привожу к распаду отношения ее супружеской четы. Но и гораздо больше: в низко чувственных отношениях я вызываю всевозможные разновидности распада: низко чувственные отношения со связанной с ними любовью к разрушению; ладно, мы можем возобновить всяческие рассуждения о распаде отношений — своего рода зачарованность распадом отношений, разрушением отношений. Наоборот обстоят дела в прекраснейшей любви. Заметьте, что здесь я совсем не ссылаюсь на духовность — это было бы не по-спинозистски, — а для меня важен параллелизм. Я имею в виду любовь в случае с прекраснейшей любовью, такую любовь, которая является не менее телесной, нежели любовь чрезвычайно низко чувственная. Просто различие состоит в том, что в прекраснейшей любви мое действие, то самое, именно мое действие, мое физическое действие, мое телесное действие ассоциируется с образом такой вещи, чьи отношения напрямую комбинируются, непосредственно сочетаются с отношениями моего действия. Именно в этом смысле два индивида, соединяясь в любви, образуют индивида, для которого два этих индивида — части, — сказал бы Спиноза. И наоборот, в низко чувственной любви один разрушает другого, каждый разрушает каждого, то есть имеется целый процесс распада отношений. Словом, они занимаются любовью, как если бы они шлепали друг друга по задницам.

Все это очень конкретно. Стало быть, дело идет.

Правда, мы всегда наталкиваемся вот на что. Спиноза говорит нам: в конечном итоге вы никогда не выберете образа вещи, с какой ассоциируется ваше действие. Это пускает в ход целую цепь причин и следствий, которые от вас ускользают. И действительно, что способствует тому, что вас захватывает эта низко чувственная любовь? Вы не можете сказать себе: «Ага! Я бы мог сделать и иначе». Спиноза не

из тех, кто верит в волю; нет, тут есть целый детерминизм, ассоциирующий образы вещей с действиями. И тогда тем тревожнее становится формула: «Я настолько совершенен, насколько могу быть таковым в зависимости от моих аффектов». То есть даже если надо мной господствует низко чувственное стремление, то я столь совершенен, сколь могу, столь совершенен, сколь возможно, настолько совершенен, насколько это в моей власти.

А мог я сказать: «Мне не хватает какого-то лучшего состояния»? Спиноза кажется здесь очень жестким. В письмах к Блейенбергу он утверждает: я не могу сказать даже, что мне недостает лучшего состояния, я не могу даже сказать этого. Потому что в этом нет никакого смысла. Сказать это в момент, когда я испытываю низко чувственное стремление... [нрзб.] еще раз вы увидите в тексте, если пока еще не видели этого, так как Блейенберг цепляется за этот пример. В действительности, он очень прост, он очень ясен. Вот я говорю в момент, когда испытываю низко чувственное стремление: «Ах! Мне не хватает истинной любви!» Если я говорю так, то что оно означает? Мне чего-то не хватает? Оно буквально ничего не означает, совершенно ничего не означает у Спинозы, ну совсем ничего! Это означает единственно то, что мой ум сравнивает отношение, в котором я нахожусь, с отношением, в котором я не нахожусь; иными словами, это не реальное отношение, а умственное сравнение. Умственное сравнение — и только. И Спиноза заходит столь далеко, что говорит: в этот момент это — все равно что сказать, что камню недостает зрения. И действительно, почему бы мне не сравнить камень с человеческим организмом, и, пользуясь таким умственным сравнением, я бы сказал: камень не видит, значит, ему недостает зрения. И Спиноза говорит формально; я не ищу даже текстов, потому что вы их прочтете, я надеюсь. Спиноза отвечает Блейенбергу формально: столь же глупо говорить о камне, что ему недостает зрения, сколь было бы глупо в момент, когда я испытываю низко чувственное желание, говорить, что мне не хватает истинной любви.

Итак, на этом уровне мы слушаем Спинозу, и мы говорим себе, что есть какая-то вещь, которая не работает, потому что для сравнения я беру два суждения, я говорю о камне, что он не видит, что ему недостает зрения, — и я говорю о ком-то, кто испытывает низко чувственное стремление, что ему недостает добродетели. Можно ли сказать, что две этих

пропозиции, как полагает Спиноза, одного и того же типа? Это настолько очевидно, что они не одного и того же типа, что можно подумать — если он говорит, что они одного и того же типа — будто дело в том, что он хочет устроить провокацию. Он хочет сказать нам: я бросаю вам вызов, объясните мне различие между двумя этими пропозициями! Однако различие ощущается. Провокация Спинозы, может быть, позволит нам найти его. Разве для двух пропозиций: «камню недостает зрения» или же «Пьеру недостает добродетели», разве умственные сравнения между двумя состояниями — состоянием, в котором я нахожусь, и состоянием, в котором я не нахожусь — сравнения одного и того же типа? Очевидно, нет! Почему? Сказать, что камню недостает зрения, это, грубо говоря, сказать, что ничто в нем не содержит возможность видеть. Тогда как если я говорю: «ему недостает истинной любви» — не есть сравнение того же типа, потому что на сей раз я не исключаю того, что в другие моменты это существо испытало нечто похожее на настоящую любовь.

102

Иными словами, вопрос уточняется; я двигаюсь очень медленно, даже если у вас возникает впечатление, что дело движется само собой: аналогично ли сравнение в пределах того же самого существа сравнению двух существ? Спиноза не отступает перед проблемой. Он берет случай со слепым и говорит нам спокойно [нрзб.]. Но опять-таки, что он имеет в виду, говоря подобные вещи, которые столь очевидно неточны? [нрзб.] Он говорит нам: слепой не лишен ничего! Почему? Он столь совершенен, сколь он может быть в смысле аффекций, которые у него есть. Он лишен визуальных образов — и ладно. Быть слепым означает быть лишенным визуальных образов: это означает, что он не видит, но ведь и камень не видит. И Спиноза говорит: нет никакого различия между слепым и камнем с этой точки зрения, а именно: оба не имеют визуальных образов. Итак, столь же глупо утверждать — говорит Спиноза, — что слепой не имеет зрения, как говорить: камень не имеет зрения. А что тогда слепой? Он столь совершенен, каким он может быть — в зависимости от чего? Как бы там ни было, Спиноза не говорит: «в зависимости от своих способностей»; он говорит, что слепой столь совершенен, каким он может быть в зависимости от аффекций своей потенции, то есть в зависимости от образов, на которые он способен. В зависимости от образов вещей, которые он способен почувствовать, которые являются под-

Д 7

линными аффекциями его потенции. Стало быть, вполне одно и то же сказать: «камень не имеет зрения» и сказать: «слепой не имеет зрения».

Чистая мгновенность сущности

103 Блейенберг начинает кое-что понимать. И все-таки, Спиноза... Зачем он пустился на такого рода провокацию? И Блейенберг... Опять-таки это кажется мне типичным примером того, до какой степени комментаторы ошибаются утверждая, что Блейенберг — идиот, потому что Блейенберг не уступает Спинозе. Блейенберг тут же отвечает Спинозе: все это очень мило, но вы можете выпутаться отсюда, только если будете утверждать (он не говорит в этой форме, но вы посмотрите текст, все поистине сводится к одному и тому же) своего рода чистую мгновенность сущности. Это интересно как возражение, это хорошее возражение. Блейенберг парирует: вы можете уподобить суждения: «слепой не видит» и «камень не видит»; вы можете провести такое уподобление, только если в то же время будете постулировать своего рода чистую мгновенность сущности. А именно: к сущности, которую представляет аффекция, принадлежит лишь мгновение, которое она (сущность) испытывает тогда, когда она ее испытывает. Возражение здесь чрезвычайно сильное. Если в действительности я говорю: к моей сущности принадлежит лишь та аффекция, которую я испытываю здесь и теперь, — то и в самом деле нет того, чего бы мне не доставало. Если я слепой, то мне не недостает зрения; если надо мной господствует низкое чувственное влечение, то мне не недостает лучшей любви. Нет того, чего бы мне не хватало. В действительности к моей сущности принадлежит лишь аффекция, которую я испытываю здесь и теперь. И Спиноза спокойно отвечает: да, именно так!

Это очень любопытно. Что именно? То, что один и тот же человек непрестанно говорит нам, что сущность вечна. Сингулярные сущности, то есть ваша, моя, — все сущности вечны. Заметьте, что это один из способов выразить то, что сущность не длится. Но ведь существуют как раз два способа не длиться: способом «вечности» и способом «мгновенности». А ведь это очень любопытно, как плавно Спиноза пере-

ходит от одного к другому. Он начал говорить нам: сущности вечны, — и вот он нам говорит: сущности мгновенны. Если вам угодно, это становится очень причудливой позицией. Буквально по тексту: сущности вечны, но то, что принадлежит к сущности, мгновенно: к моей сущности принадлежит лишь то, что я испытываю сейчас, поскольку я испытываю это сейчас. И действительно, формулировка «я настолько совершенен, насколько могу быть в зависимости от аффекции, определяющей мою сущность» имеет в виду эту строгую мгновенность. Здесь почти что апогей переписки, потому что вскоре произойдет весьма любопытная вещь. Спиноза отвечает здесь очень бурно, потому что становится все более нетерпеливым по поводу этой переписки. Блейенберг же на это протестует. Он говорит: «Но, в конце концов, вы же не можете определить сущность через мгновение? Разве это чистая мгновенность? То у вас низкое чувственное влечение, то у вас высшая любовь — и вы всякий раз скажете, что вы настолько совершенны, насколько можете быть, — тут, словно в серии вспышек!» Иными словами, Блейенберг говорит Спинозе: вы не можете изгнать феномен длительности. Существует некая длительность, и как раз в зависимости от этой длительности вы можете становиться лучше; существует некое становление, и как раз в зависимости от него вы можете становиться лучше или хуже. Когда вы испытываете низкое чувственное влечение, то это не чистая мгновенность озаряет вас. Ее необходимо рассматривать в терминах длительности, а именно: вы становитесь хуже, чем были прежде. А когда в вас формируется высшая любовь, и вы действительно становитесь лучше, то существует несводимость длительности. Иными словами, сущность невозможно измерять по ее мгновенным состояниям.

Теперь дело принимает любопытный оборот, потому что Спиноза прерывает переписку. По этому пункту никакого ответа Спинозы. И как раз в то же время Блейенберг совершает неосторожность, то есть ощущая, что он ставит Спинозе важный вопрос, он начинает задавать разнообразные вопросы, полагая, будто загнал Спинозу в угол, а Спиноза посылает его к черту. Он говорит Блейенбергу: «Ослабь чуть-чуть свой натиск, оставь меня в покое!» Он прерывает переписку, он останавливается и больше не ответит.

Все это очень драматично, так как мы могли бы сказать себе: ну и ладно! Значит, ему было нечего ответить... Если

бы он должен был отвечать, — потому что Спиноза вполне мог ответить; и мы обязаны сделать вывод, что он мог бы ответить, а раз не ответил, то, значит, не имел ни малейшего желания, весь ответ содержится в «Этике». Итак, насколько по некоторым вопросам переписка с Блейенбергом заходит дальше, чем «Этика», настолько же по другим вопросам она не достигает уровня книги. Я полагаю, что дело в том, что Спиноза, прежде всего, не хочет дать Блейенбергу представление о том, какова эта книга, о которой все говорят в ту эпоху; что Спиноза испытывает необходимость спрятать ее, потому что ощущает, что ему слишком многого приходится бояться. Он не хочет дать Блейенбергу, в котором чувствует врага, представление о том, что такое «Этика». Стало быть, он прерывает переписку. Мы можем рассмотреть в этой связи, что у Спинозы есть ответ, которого он не хочет давать. Он говорит себе: еще хлопот не оберешься.

105

Сфера принадлежности сущности

Но наше дело — попытаться восстановить этот ответ. Спиноза прекрасно знает, что длительность существует. Вы видите, что мы теперь собираемся обыгрывать три термина: вечность, мгновенность, длительность. Что такое эта мгновенность? Мы пока еще совсем не знаем, что такое вечность у Спинозы, но вечность — это модальность сущности. Это чистая модальность сущности. Предположим, что сущность вечна, то есть что она не подчинена времени. Что это значит? Неизвестно.

Что такое мгновенность? Мгновенность — это модальность аффекции сущности. Формула: я всегда столь же совершенен, каким я могу быть, в зависимости от того, каков я здесь и теперь. Стало быть, аффекция — это поистине некий мгновенный срез. И действительно, это своего рода разновидность горизонтального отношения между неким действием и образом вещи. Третье измерение — это как если бы мы находились в процессе складывания трех измерений того, что мы могли бы назвать *сферой*, — здесь я беру совершенно не спинозистское слово, но беру слово, которое позволило бы нам совершить перегруппировку, слово Гуссерля, сферу принадлежности сущности: сущность есть то, что ей принадлежит. Я полагаю, Спиноза утверждал, что эта сфера принадлежно-

сти сущности имеет как бы три измерения. Существует сущность как таковая, вечная; существуют аффекции сущности здесь и теперь, соответствующие как бы определенному количеству мгновений, то есть то, что «аффлектирует» меня в этот момент. А потом, что еще существует?

Оказывается, — и терминология здесь важна — Спиноза с большой неукоснительностью различает *affectio* и *affectus*. Это сложно, так как есть многочисленные переводчики, переводящие *affectio*⁽⁴¹⁾ как «аффекция» (*affection*), — ну и ладно, — но многие переводят *affectus* как «чувство» (*sentiment*). С одной стороны, не слишком многое значит по-французски, различие между аффекцией и чувством, — а с другой стороны, как ни жаль, лучше годится слово даже чуть более варварское, однако, по-моему, лучше переводить *affectus* как «аффект» [*affect*], поскольку это слово существует во французском языке: здесь по меньшей мере, сохраняется корень, общий для *affectio* и аффекта. Итак, Спиноза — пусть даже в своей терминологии — отчетливо различает *affectio* и *affectus*, аффекцию и аффект.

(41)

На русский язык это слово многие переводят как «состояние». Это неверно, так как «состояние» указывает на нечто статичное, а «аф-
фекция» имеет

106

Аффекция обволакивает
(*enveloppe*) некий
аффект

в виду чуть ли не «раздирание» предмета с различных сторон.

Что же такое аффект? Спиноза говорит нам, что это — нечто обволакиваемое аффекцией. Аффекция обволакивает аффект. Вы помните, аффекция — это, буквально, «воздействие» — если бы Спиноза хотел дать абсолютно строгое определение, он сказал бы, что фактически это — мгновенное воздействие образа вещи на меня. Например, перцепции суть аффекции. Образ вещей, ассоциируемых с моим действием, есть аффекция. Аффекция обволакивает, имплицитует — все это слова, которые Спиноза постоянно употребляет. «Обволакивать» — это слово необходимо воспринимать буквально, как материальную метафору, то есть «под сенью» аффекции существует аффект. Между аффектом и аффекцией имеется различие по природе. Аффект не есть зависимость от аффекции, это облеченность аффекцией — что нечто иное. Различие по природе между аффектом и аффекцией — нечто иное. Что же такое моя аффекция, то есть образ вещи и воздействие этого образа на меня; что она обволакивает? Она облакает некий пере-

Л 7

ход или переходное состояние. Правда, переход или переходное состояние необходимо воспринимать в очень сильном смысле. Почему?

Длительность — это переход, переживаемый переход

107 Вы видите, что это означает: это — нечто иное, нежели умственное сравнение; здесь мы отнюдь не находимся в области умственных сравнений. Это не умственное сравнение между двумя состояниями, это переход, или переходное состояние, облекаемое аффекцией, всякой аффекцией. Всякая мгновенная аффекция облекает некий переход или переходное состояние. Что за переходное состояние? Что за переход? Опять-таки отнюдь не умственное сравнение; я хотел бы добавить, чтобы двигаться очень медленно: переживаемый переход, переживаемое переходное состояние, то, что не означает «с необходимостью осознанное». Всякое состояние имеет в виду некий переход или некое переживаемое состояние. Переход от чего к чему, между чем и чем? И довольно точно: сколь бы приближенными ни были два момента времени, два мгновения, которые я рассматриваю, — мгновение А и мгновение А', — существует переход от предыдущего состояния к состоянию актуальному. Переход от предыдущего состояния к состоянию актуальному отличается по природе и от предыдущего состояния, и от состояния актуального. Существует некая специфичность перехода, и это как раз то, что Спиноза называет «длительностью». Длительность — это переживаемый переход, переживаемое переходное состояние. Что такое «длительность»? — никогда не вещь, но переход от одной вещи к другой; следовало бы добавить: «как переживаемой».

Когда же, столетия спустя, Бергсон превратит длительность в философский концепт, то это, очевидно, произойдет под действием разнообразных других влияний. Это произойдет, прежде всего, под влиянием самого Бергсона; это не будет под влиянием Спинозы. Тем не менее, я верно замечаю, что бергсонизанское употребление концепта длительности неукоснительно совпадает со спинозианским. Когда Бергсон пытается дать нам понять то, что он называет «длительно-

стью», он говорит: вы можете рассматривать психические состояния, сколь вам угодно близкие во времени; вы можете рассматривать также состояние А и состояние А' как отделенные минутой, но еще и секундой, тысячной долей секунды, — то есть вы можете делать срезы, все более и более, все более сжатые, все более близкие один к другому. Вы даже можете — утверждает Бергсон — дойти до бесконечности в вашем разложении времени, устанавливая все более стремительные срезы; вы никогда не достигнете ничего, кроме состояний. А я добавляю, что состояния всегда относятся к пространству. Срезы всегда являются пространственными. И вы можете сколь угодно сближать ваши срезы, — от вас неизбежно ускользнет нечто, а именно переход от одного среза к другому, сколь бы мал он ни был. Но что же Бергсон называет длительностью, говоря простейшим языком? Это переход от одного среза к другому, это переход от одного состояния к другому. Переход от одного состояния к другому не есть состояние; вы скажете мне, что все это не впечатляет, но это имеет статус поистине глубоко пережитого. Ведь как говорить о переходе от одного состояния к другому, не превращая его в состояние? Это ставит проблемы выражения, стиля, движения; это ставит разнообразные проблемы. Однако длительность — это вот что: это переживаемый переход от одного состояния к другому как не сводимый ни к этому состоянию, ни к другому; как несводимый ни к одному состоянию. Это и происходит между двумя срезами.

В каком-то смысле длительность всегда за нашей спиной, она происходит как бы в нашей спине. Она между двумя мгновениями. Или если вам нужно приближенное определение длительности: я смотрю на кого-нибудь, я кого-нибудь разглядываю — длительности нет ни там, ни тут. Длительность вот где: что происходит между двумя мгновениями? Я мог бы идти сколь угодно быстро; длительность же, по определению, движется еще быстрее, по определению, как если бы она была затронута⁽⁴²⁾ неким коэффициентом переменной скорости: сколь бы быстро я ни шел, моя длительность движется быстрее. Сколь бы быстро я ни переходил от одного состояния к другому, этот переход несводим к двум состояниям. Вот что облекает всякая аффекция. Я бы сказал: всякая аффекция облекает переход, посредством которого мы к ней приходим. Или же: всякая аффекция облекает переход, через который мы к ней приходим и через который мы из нее выходим, к другой аффекции, — сколь

108

Л 7

(42)
Или аф-
фектиро-
вана

бы близки ни были две рассматриваемые аффекции. Итак, чтобы закончить, необходимо, чтобы я провел некую линию в три приема: А, А', А''; А — это мгновенная аффекция, относящаяся к настоящему моменту; А' — это только что прошедшая аффекция; А'' — это последующая аффекция, та, которая наступит. Сколько бы я ни сближал их до максимума, всегда имеется нечто, их разделяющее, и это феномен перехода. Этот феномен перехода, как переживаемый феномен, есть длительность: вот третья принадлежность сущности.

Итак, у меня имеется немного более строгое определение аффекта: аффект — это то, что облекает всякая аффекция, однако он имеет другую природу: это переход, это переживаемый переход от предыдущего состояния к состоянию настоящему, или от настоящего состояния к состоянию последующему. Хорошо. Если вы все это понимаете, то пока что мы проведем своего рода декомпозицию трех измерений сущности, трех принадлежностей сущности. Сущность принадлежит сама себе в форме вечности, аффекция принадлежит к сущности в форме мгновенности, аффект принадлежит к сущности в форме длительности.

Аффект, увеличение и уменьшение потенции

А что такое переход? Чем может быть переход? Необходимо отбросить слишком пространственную его идею. Всякий переход, говорит нам Спиноза, и это будет основой его теории *affectus*'а, его теории аффекта — всякий переход есть [нрзб.], и тут он не скажет «имплицитует»; поймите, что слова очень-очень важны [нрзб.]; он скажет нам об аффекции, что она имплицитует аффект. Всякая аффекция имплицитует, облекает, но как раз облекаемое и облекающее — не одной и той же природы. Всякая аффекция, то есть всякое состояние, определяемое в некий момент, облекает некий аффект, переход. Но вот о переходе я не задаюсь вопросом, что он облекает: он сам облекаемый, — я задаюсь вопросом: в чем он состоит, что он такое? И мой ответ Спинозе: очевидно, что он такое. Это увеличение и уменьшение моей потенции, даже исчезающе малой. Я беру два случая: я нахожусь в темной комнате. Я излагаю все это, что, может быть, бесполезно — не знаю, — но это для того, чтобы убедить вас, что, когда вы читаете фило-

софский текст, необходимо, чтобы у вас в уме были самые обыкновенные, самые что ни на есть повседневные ситуации. Вы находитесь в темной комнате, вы тоже совершенны. Спиноза скажет: будем судить с точки зрения аффекций; вы настолько совершенны, насколько можете, в зависимости от аффекций, которые у вас есть. У вас ничего нет, у вас нет визуальных аффекций — и всё. Вот так, и точка. Но вы столь совершенны, сколь можете быть. Вдруг кто-то входит и зажигает свет без предупреждения: я совершенно ошеломлен. Заметьте, что я взял наихудший для себя пример. Тогда нет... Я его меняю, я был неправ. Я нахожусь в темноте, и кто-то тихо входит, и все такое, и зажигает свет; этот пример будет очень сложным. У вас два состояния, которые могут быть очень близкими во времени. Состояние, которое я называю [a], темное состояние, и малое [b], светлое состояние. Они следуют друг за другом. Я говорю: существует переход от одного к другому, столь стремительный, насколько возможно, и даже не осознаваемый, все такое, до такой степени, что все ваше тело — в спинозистских терминах имеются примеры с телами — проходит своего рода мобилизацию самости, чтобы приспособиться к этому новому состоянию. Аффект — что это такое? Это переход. Аффекция — это темное состояние и состояние светлое. Две последовательных аффекции, в срезах. Переход — это переживаемый скачок от одной к другой. Заметьте, что в этом вот случае нет физического перехода, есть переход биологический: именно ваше тело осуществляет переход.

110

Всякая аффекция мгновенна

Что это значит? Переход есть с необходимостью возрастание потенции или убывание потенции. Предположите, что в темноте вы находились в состоянии глубокого раздумья. Все ваше тело было устремлено к этому глубокому размышлению. Вы цеплялись за какую-то идею. Входит некий грубиян и включает свет; вы вынуждены потерять идею, которую хотели получить. Вы оборачиваетесь, вы в ярости. Запомним это, потому что тот же пример нам еще послужит. Вы ненавидите вошедшего, пусть даже недолго, но вы его ненавидите; вы говорите ему: «Ах... Послушай!» В этом случае

Д 7

переход к светлому состоянию принесет вам что? Уменьшение потенции. Очевидно, если вы искали очки в темноте, то это принесет вам увеличение потенции. Вы говорите типу, зажегшему свет: «Большое спасибо, я тебя люблю». Ладно. Эта история с возрастанием и убыванием потенции разыгрывается в очень переменчивых направлениях и контекстах. Но, в общем и целом, существуют некоторые направления. Если вас пригвождают к месту, мы можем сказать нечто общее, без учета контекста; если увеличивают аффекции, на которые вы способны, то происходит увеличение потенции; если уменьшают аффекции, на которые вы способны, происходит уменьшение потенции. Мы можем сказать это в очень общих чертах, даже зная, что дело так происходит не всегда. Что я имею в виду? Я имею в виду очень простую вещь: всякая аффекция мгновенна. Спиноза — вы видите, в чем он невероятно интересен, — из-за своей верности себе, скажет: «Всякая аффекция мгновенна». И как раз это он ответил Блейенбергу, он не хотел больше говорить на эту тему.

111

Мы не можем сказать, что он искажил свою мысль: он привел лишь одну ее сферу, он дал лишь ее обрывок. Всякая аффекция мгновенна, он будет говорить это всегда, и он всегда будет говорить: я столь совершенен, насколько могу, в зависимости от того, что у меня есть в данное мгновение. Это сфера принадлежности мгновенной сущности. В этом смысле не существует ни блага, ни зла. Но зато мгновенное состояние всегда облекает некое возрастание или убывание потенции, и в этом смысле существует благое и дурное. Так что — не с точки зрения его состояния, а с точки зрения его перехода, с точки зрения его длительности — есть нечто дурное в слепом становлении, есть нечто благое в зрячем становлении, потому что это или уменьшение потенции, или увеличение потенции. И здесь уже не сфера умственного сравнения двух состояний — здесь область переживаемого перехода от одного состояния к другому, переход, переживаемый в аффекте. Мне кажется, что мы не сможем ничего понять в «Этике», то есть в теории аффектов, если у нас в уме не будет отчетливо присутствовать оппозиция, которую Спиноза устанавливает между умственными сравнениями двух состояний и переживаемыми переходами от одного состояния к другому, переходами, которые могут переживаться лишь в аффектах.

Аффекты — это радость или печаль

Нам остается понять немного. Я не сказал бы, что аффекты отмечают возрастание или убывание потенции; я сказал бы, что аффекты — это переживаемые возрастания или убывания потенции. Опять-таки не обязательно осознанные. Это, как я полагаю, чрезвычайно глубокая концепция аффекта. Итак, дадим им имена, чтобы лучше запечатлеть для нас их координаты. Аффекты, являющиеся возрастанием потенции, мы назовем радостями; аффекты, служащие убыванием потенции, мы назовем печалью. И аффекты располагаются либо в основе радости, либо в основе печали. Отсюда весьма строгие определения Спинозы: печаль — это аффект, который соответствует убыванию потенции; радость — это аффект, который соответствует возрастанию моей потенции. Печаль — это аффект, облекаемый аффекцией. Аффекция — это что? Это образ вещи, приносящий мне печаль, дающий мне печаль. Вы видите, тут обнаруживается все, терминология здесь весьма неукоснительна. Повторяю... Я уже запутался в том, что говорил... Аффект печали облекается в аффекцию — аффекция есть что? — это образ вещи, который приносит мне печаль; этот образ может быть очень смутным, очень запутанным — ну и ладно. Вот мой вопрос: почему образ вещи, приносящий мне печаль, облекает убывание способности к действию? Что это за вещь, которая приносит мне печаль? У нас есть, по крайней мере, все элементы, чтобы ответить на это; теперь все перегруппировывается, и если вы следуете за мной, то все должно перегруппировываться очень гармонично.

Вещь, которая приносит мне печаль, есть вещь, чьи отношения не согласуются с моими. Это аффекция. Всякая вещь, чьи отношения стремятся разрушить одно из моих отношений или совокупность моих отношений, «аффектирует» меня печалью. В терминах *affectio* вы имеете здесь строгое соответствие; я сказал бы: эта вещь аффектирует меня печалью, стало быть, тем самым, уменьшает мою потенцию. Вы видите: у меня двойной язык мгновенных аффекций и аффектов перехода. Отсюда я всегда возвращаюсь к своему вопросу: почему, ну почему же, — если бы мы понимали почему, то, может быть, мы бы понимали всё? Что происходит? Вы видите, что Спиноза использует печаль и радость в одном

смысле: это две великие аффективные тональности, это не два конкретных случая. Печаль и радость — это две великие аффективные тональности, в смысле *affectus*'а, аффекта. Мы увидим нечто вроде двух линий родословной: линию на основе печали и линию на основе радости: это будет пронизывать теорию аффектов. Почему вещь, чьи отношения не совпадают с моими, — почему она аффегирует меня печалью, то есть уменьшает мою способность к действию? Видите ли, тут складывается двойственное впечатление: сразу и то, что мы поняли заранее, и потом, что нам чего-то недостает, чтобы понимать. Что же происходит, когда предъявляет себя нечто, имеющее отношения, не сочетающиеся с моими? Может быть, сквозняк.

113 Я возвращаюсь к своей теме: я нахожусь в темноте, в своей комнате, я спокоен, меня лишают покоя (*fout la paix*). Кто-то входит, и из-за этого я вздрагиваю, он стучит в дверь, и от этого я вздрагиваю. Я теряю какую-то идею. Он входит и начинает говорить; у меня все меньше идей. Ай-ай-ай, я аффегирован печалью. Да, у меня печаль. Меня беспокоят. Спиноза скажет: что такое происхождение печали? И тогда за печаль я ненавижу вошедшего! Я говорю ему: «Ох, послушай, в чем дело!» Это может быть не очень серьезно, это может быть маленькая ненависть, он заставляет меня вздрогнуть: «Ох! Я не могу посидеть в покое». И все такое; я его ненавижу! Что же она означает, ненависть? Видите ли, насчет печали Спиноза нам говорит: ваша способность действовать убывает; вы тогда испытываете печаль, когда она, ваша способность к действию, уменьшена. Ну ладно. «Я ненавижу тебя» — это означает, что перед вами вещь, отношения которой не сочетаются с вашими; что вы стремитесь — пусть даже в уме — к ее разрушению. Ненавидеть означает хотеть разрушить то, что подвергает вас риску разрушения. Вот что означает «ненавидеть». Это значит хотеть подвергнуть распаду то, что может подвергнуть распаду вас. Итак, печаль порождает ненависть. Заметьте, что она порождает также и радости.

Ненависть порождает радости. Итак, две родословных: с одной стороны — печаль, с другой — радость; не бывает беспримесных линий порождения. Что такое радости ненависти? Существуют радости ненависти. Как говорит Спиноза: если вы воображаете несчастным существо, которое ненавидите, ваша душа испытывает странную радость. Может

произойти даже порождение страстей. И Спиноза чудесно показывает это. Существуют радости ненависти. Радости ли это? Малейшее из того, что мы можем сказать, — и это впоследствии далеко продвинет нас, — это странные компенсаторные, то есть косвенные, радости. Первым делом в ненависти, когда у вас есть чувства ненависти, всегда ищите основу в печали, то есть: вашей способности действовать воспрепятствовали, ее уменьшили. И вы можете — если у вас дьявольская душа — сколько угодно верить, что эта душа расцветает в радостях ненависти, но все-таки эти радости ненависти, сколь необъятными они ни были бы, никогда не уничтожат грязную мелкую печаль, из которой вы исходите; ваши радости — радости компенсаторные. Человек ненависти, человек злопамятства и т. д. — для Спинозы это тот, чьи радости отравлены исходной печалью, потому что печаль присутствует в самих этих радостях. В конце концов, он может извлекать радость лишь из печали. Печаль, которую испытывает он сам из-за существования другого; печаль, которую он воображает навлечь на другого, чтобы доставить себе удовольствие, — все это мерзкие радости, говорит Спиноза. Это косвенные радости. Мы находим наш критерий прямого и косвенного, все обретается на этом уровне.

114

Так что когда я возвращаюсь к своему вопросу, в этом случае — да, это необходимо сказать несмотря ни на что: в чем состоит аффекция, то есть образ некоей вещи, которая не совпадает с моими собственными отношениями; в чем она уменьшает мою способность действовать? Это сразу и очевидно, и неочевидно. Вот что имеет в виду Спиноза: представьте себе, что у вас имеется некая способность, условно говоря, одна. И вот первый случай: вы наталкиваетесь на нечто, чьи отношения не сочетаются с вашими; второй случай — противоположный: вы встречаете нечто, чьи отношения сочетаются с вашими. Спиноза в «Этике» употребляет латинский термин *occursus*. *Occursus* — это как раз наш случай, столкновение. Я сталкиваюсь с телами, мое тело непрестанно сталкивается с телами. Тела, с какими оно сталкивается, иногда имеют отношения, сочетающиеся между собой; иногда же эти отношения не сочетаются с отношениями моего тела. Что же происходит, когда я сталкиваюсь с телом, чьи отношения не сочетаются с моим телом? Ну вот, я сказал бы, — и вы увидите, что в части IV «Этики» эта доктрина очень мощна... Я не могу сказать, что она утверждается безусловно, но она до

Л 7

такой степени подразумевается [нрзб.], что происходит феномен, напоминающий своего рода фиксацию. Что это значит, фиксация? Это означает, что некая часть моей потенции целиком посвящена тому, чтобы обнаружить и инвестировать след на мне объекта, который мне не подходит. Это похоже на то, как если бы я напрягал свои мускулы, — возьмем снова старый пример: кто-то, кого я не желаю видеть, входит в комнату, я говорю себе: «О-ля-ля!» — и во мне происходит своего рода инвестирование: немалая часть моей потенции задействуется на то, чтобы заклать воздействие на меня не устраивающего меня, неудобного объекта. Я инвестирую след вещи на себе. Я инвестирую воздействие вещи на меня. Сначала инвестирую след вещи на себе, затем — воздействие вещи на меня. Иными словами, я пытаюсь до максимума ограничить ее воздействие, локализовать его; иными словами, я посвящаю часть своей потенции инвестированию следа упомянутой вещи. Зачем? Очевидно, чтобы убрать ее, чтобы держать ее на дистанции, чтобы заклать ее. Поймите, что это происходит само собой: это количество потенции, которое я посвятил тому, чтобы инвестировать след неподходящей вещи, — это и есть количество моей уменьшенной потенции, потенции, которой меня лишили, которая стала как бы обездвиженной.

Вот что означает «моя потенция убывает». Это не значит, что у меня стало меньше потенции, — это значит, что часть моей потенции удалена в том смысле, что она с необходимостью аффектируется, чтобы заклать действие вещи. Все происходит так, как если бы я больше не располагал всей моей потенцией. Вот она, аффективная тональность печали: часть моей потенции служит тому недостойному делу, которое состоит в заклятии вещи, в заклятии воздействия вещи. Заклинать вещь означает препятствовать тому, чтобы она разрушала мои отношения; стало быть, я укрепляю свои отношения, и это может быть большим усилием. Спиноза говорит: «Сколько потерянного времени! Насколько лучше было бы избежать этой ситуации!» Как бы там ни было, часть моей потенции обездвижена, и как раз это означает, что часть моей потенции убыла. И действительно, часть моей потенции у меня отнята, она больше не находится в моем владении. Она инвестирована — и это своего рода укрепление потенции, настолько, что это чуть ли не причиняет боль. Сколько потерянного времени! Обратное происходит в радости, и это очень любопытно. Возьмем опыт радости, каким

представляет его Спиноза: я встречаю нечто подходящее, что сочетается с моими отношениями, например музыку. Существуют ранящие звуки, которые внушают мне невыразимую печаль. Что усложняет дело, так это то, что всегда есть люди, которые считают эти ранящие звуки, наоборот, улаждающими и гармоничными. Но ведь это и составляет радость жизни, то есть отношения любви и ненависти. Ведь моя ненависть к ранящему звуку — распространяется на всех, кто любит этот ранящий звук. И тогда я возвращаюсь домой, я слушаю эти ранящие звуки, которые, как кажется, бросают мне вызов, которые воистину приводят к распаду всех моих отношений, влезают мне в голову, влезают мне в живот и все такое. Огромная часть моей потенции ожесточается, чтобы держать на расстоянии эти проникающие меня звуки. Я получаю тишину и включаю музыку, которая мне нравится, — все меняется. Музыка, которую я люблю, — что это такое? Это означает звуковые отношения, совпадающие с моими отношениями. И предположим, что в этот момент мой аппарат ломается. Мой аппарат ломается; я испытываю ненависть! 116

[Ришар Пинхас: Ах, нет!] Возражение? [Смех Жилья Делёза.] Наконец, я испытываю печаль, большую печаль. Ну ладно, я ставлю музыку, которую люблю, вот здесь, все мое тело и моя душа [нрзб.], само собой разумеется, [нрзб.] сочетает свои отношения с отношениями звуковыми. Это как раз и означает, что это музыка, которую я люблю: моя потенция увеличилась. Стало быть, для Спинозы в опыте радости никогда не бывает того же самого, что и в печали, там совсем нет инвестирования [нрзб.], и мы увидим, почему [нрзб.]; совсем нет инвестирования некоторой жесткой части, способствовавшей тому, что известное количество потенции не подчинилось моему распоряжению. Этого нет — почему? Потому что когда отношения сочетаются, то две вещи, чьи отношения сочетаются, формируют некоего высшего индивида, некоего третьего индивида, который их охватывает и включает в себя подобно частям. Иными словами, по отношению к музыке, которую я люблю, все происходит так, как если бы сочетание непосредственных отношений (вы видите, что мы всегда находимся в рамках критерия непосредственного), происходит здесь таким способом, что складывается некий третий индивид, для которого я или музыка служат лишь частями. Л 7

Коль скоро это так, я бы сказал, что моя потенция есть экспансия, или что она возрастает.

Если я привожу эти примеры, то это для того, чтобы — несмотря ни на что — убедить вас, что когда (а это годится и для Ницше) авторы говорят о потенции, Спиноза — об увеличении и об уменьшении потенции, Ницше — о Воле к Власти, то она тоже следует... То, что Ницше называет аффектом, есть в точности то же, что называет аффектом Спиноза; в этом пункте Ницше является спинозианцем, то есть речь идет о возрастаниях или убываниях потенции... Из этого сделали нечто, не имеющее ничего общего с завоеванием какой угодно власти. Вероятно, скажут, что единственная власть есть, в конечном итоге, потенция, то есть увеличивать свою потенцию означает как раз сочетать отношения, — например, что вещь и я, которые составляют эти отношения, теперь являемся всего лишь двумя субиндивидуальностями некоего нового индивида, потрясающего нового индивида.

117 Я возвращаюсь. Что отличает мое низкое чувственное влечение от моей наилучшей, прекраснейшей любви? Совершенно то же самое. Низкое чувственное влечение, знаете ли, есть всевозможные фразы, можно использовать их все, — хотя и на смех — стало быть, можно сказать что угодно: печаль... После любви животное печально — что такое эта печаль? О чем она говорит нам? Спиноза никогда бы не сказал этого. Или же в этом случае не стоит задумываться: нет причины, печаль — ну и ладно... Существуют люди, которые культивируют печаль... Почувствуйте, почувствуйте, к чему мы отсюда приходим, это избличение, проходящее сквозь всю «Этику», а именно: есть люди, которые настолько немощны, что именно они и опасны; это они берут власть. И они как раз могут взять власть, хотя понятия потенции и власти отдалены друг от друга.

Люди власти — это немощные, которые могут построить свою власть лишь на печали других. Им необходима печаль. Они могут управлять только рабами, а раб — это как раз режим уменьшения потенции. Существуют люди, которые не могут царствовать, которые приобретают власть лишь через печаль, устанавливая режим печали типа «Покайтесь», типа «Ненавидьте кого-нибудь», а если вам некого лично ненавидеть, ненавидьте самих себя и т. д. Все это Спиноза диагностирует как своего рода грандиозную культуру печали, валоризацию печали. Все, кто говорит вам: если вы не пройдете через печаль, вы не будете процветать. А вот для Спинозы это — унижение. И если он пишет «Этику», то для того, что-

бы сказать: «Нет! Все что хотите, только не это!» Тогда фактически получается: благая = радость, дурная = печаль. Но низкое чувственное влечение: вы теперь видите, что прекраснейшая из любовей — это отнюдь не духовная штука, ну совсем нет. Это — когда столкновение работает, когда оно хорошо функционирует. Это относится к функционализму, но к очень красивому функционализму. И что же это означает? Идеально так никогда не бывает, потому что всегда есть локальные печали, и Спиноза это учитывает. Печали есть всегда. Вопрос не в том, присутствует ли печаль или нет; вопрос в ценности, которую вы им придаете, то есть в снисхождении, которым вы их жалуете. Чем больше вы будете жаловать их снисхождением, то есть чем больше вы будете инвестировать вашу потенцию в след соответствующей вещи, тем больше вы будете утрачивать потенцию. Итак, что происходит в счастливой любви, в любви радостной? Вы сочетаете один максимум отношений с максимумом Другого, телесных, перцептивных отношений, разнообразных природ. Конечно, телесных, да, почему бы и нет, но еще и перцептивных: «Ну ладно... пойдём слушать музыку!» Каким-то образом мы непрестанно изобретаем.

118

Когда я говорю о третьем индивиде, лишь частью которого являются два других, то это не значит, что этот третий индивид предсуществовал; всегда именно сочетая мои отношения с другими отношениями и именно в таком-то разрезе, в таком-то аспекте я придумываю этого третьего индивида, а Другой и я сам будут лишь частями, субиндивидами. Именно так вы действуете сочетанием отношений и сочетанием сочетавшихся отношений; этим вы увеличиваете вашу потенцию. И наоборот, низкое чувственное влечение — не потому дурно, что является чувственным. Оно дурно именно потому, что — фундаментальным образом — непрестанно играет на распаде отношений. Это воистину типа: сделай мне плохо, опечаль меня, чтобы я тебя опечалил. Сцены полового акта и т. д. Ах, как хорошо обстоят дела со сценами полового акта! А как хорошо становится после! Имеются в виду мелкие компенсаторные радости. Все это отвратительно, но это заразительно, это наиболее презренная в мире жизнь. «Ну идемте, поставим нашу сцену!...» Поскольку нужно хорошенько возненавидеть друг друга, ведь потом мы станем любить друг друга еще больше. Спинозу рвет, он спрашивает: «Что делают эти глупцы?» Если бы они хотя бы делали

Л 7

(43)
в оригинале —
неприличное слово
"cons".

(44)
в оригинале —
неприличное слово
"cons".

(45)
Соавтор книги ин-
тервью с Ж. Делё-
зом «Переговоры»
[«Pourparlers»].

это для себя — но ведь они заразные, это распространители
заразы. Они не отпустят вас, пока не привьют вам свою пе-
чаль. Более того, они посчитают вас остолопами⁽⁴³⁾, если вы
скажете им, что вы их не понимаете, что это не ваше. Они
ответят вам, что это и есть подлинная жизнь. И чем больше
они творят свою пакость, на основе сцен половых актов, на
основе остолопств (conneries)⁽⁴⁴⁾, тоски по... Ха-а-а-а, тьфу...
Чем больше они вас увлекают, тем больше заразы они вам
прививают; если они могут вас завлечь, то они вам ее пере-
дают... [Жиль Делёз принимает крайне раздраженный вид.]

Клер Парне⁽⁴⁵⁾: «Ришар хотел, чтобы ты поговорил о влечении...»

О складывании отношений?! [Смех.] Я все сказал о складыва-
нии отношений. Поймите: бессмысленным было бы считать:
давайте поищем третьего индивида, а мы будем лишь его час-
тями. Это не предсуществует; даже способ, каким отношения
разрушаются. Это предсуществует в Природе, потому что При-
рода — это всё, однако с вашей точки зрения это очень сложно.
Давайте посмотрим, какие проблемы это ставит для Спинозы,
потому что все это, что говорится о способах жизни, несмотря
ни на что, очень конкретно. Как жить? Вы не знаете заранее,
каковы отношения. Например, вы не обязательно ищете свою
музыку. Я имею в виду, что это не наука. В каком смысле?
У вас нет научного знания отношений, которое позволило бы
сказать: «Вот мужчина или женщина, которые мне нужны!»
Приходится идти ощупью, натываясь не на то, что надо. И это
то работает, то не работает и т. д. А как объяснить факт, что
существуют люди, бросающиеся лишь в такие предприятия,
о которых они говорят себе, что это не заработает? [Общий смех.]
Это и есть люди печали, это культиваторы печали, потому
что они думают, что таково основание существования. Если
бы не долгое ученичество, благодаря которому, — в зависи-
мости от предощущения отношений, в результате которых
сложилось мое «Я», я смутно воспринимал поначалу то, что
мне подходит, и то, что мне не подходит. Вы скажете мне, что
если закончить этим, то тут нет ничего особенного. Ничего,
кроме формулы: «Не делайте, прежде всего, того, что вам не
подходит». Не Спиноза сказал это первым, но сама максима
«не делайте того, что вам не подходит» не означает ничего,
если вы вырвете ее из всякого контекста. <...> Как получается,
что кто-то очень конкретный ведет свое существование таким

способом, что он обретает своего рода аффекцию, аффект — или предчувствие отношений, которые ему подходят и предчувствие отношений, которые ему не подходят, ситуации, из которых следует выйти, и ситуации, куда следует включиться. Это уже отнюдь не: «надо сделать вот это», это уже отнюдь не из области морали. Не нужно делать ничего. Необходимо находить. Необходимо изобрести высшие индивидуальности, в которые я могу войти на правах части, так как эти индивидуальности не предсуществуют. Все, что я имел в виду, приобретает, я полагаю, некое конкретное значение. Приобретают конкретное значение два выражения того, [нрзб.] что сущность вечна.

Вечная сущность, степень потенции

Вечная сущность — что это означает? Ваша сущность вечна, ваша сингулярная сущность, то есть ваша сущность как конкретно ваша. Пока мы можем придать этой формулировке лишь один смысл, а именно: «Вы — некая ступень потенции». Вы — степень потенции: вот что имеет в виду Спиноза, когда говорит: «Я — часть (*pars*) потенции Бога». Это буквально означает: я — некая степень потенции. Сразу же возражение. Я — некая степень потенции, но, в конечном счете я как совсем маленький младенец, взрослый, старик — это не одна и та же степень потенции; стало быть, моя степень потенции варьируется. Ладно, оставим это. Как и почему эта степень потенции имеет некую широту. Ладно. Но я говорю в общих чертах: я — степень потенции, и именно в этом смысле я вечен. Никто не обладает той же степенью потенции, которая имеется у другого. Видите, это нам понадобится впоследствии: перед нами количественная концепция индивидуальности. Но это — особое количество, так как это — количество потенции. Количество потенции всегда называли интенсивностью. К этому, и единственно к этому Спиноза применяет термин «вечность». Я — степень потенции Бога, это означает: я вечен.

Вторая сфера принадлежности: у меня есть мгновенные аффекции. Мы видели, что это — измерение мгновенности. Согласно этому измерению, отношения складываются либо не складываются. Это — измерение *affectio*: сочетание или разлад вещей.

Третье измерение принадлежности: аффекты. А именно: всякий раз, когда некая аффекция осуществляет мою потенцию, она осуществляет ее насколько может, насколько это возможно. Аффекция, то есть принадлежность моей потенции, по существу, осуществляет ее, реализует ее, и она также реализует мою потенцию настолько совершенно, насколько она это может, в зависимости от обстоятельств и в зависимости от «здесь и теперь». Она осуществляет мою потенцию здесь-теперь, в зависимости от моих отношений с вещами. Третье измерение состоит в том, что некая аффекция осуществляет мою потенцию, и она осуществляет ее так, чтобы моя потенция возрастала или убывала. Следовательно, «моя потенция есть некая вечная степень», тем не менее, она не перестает в течение некой длительности возрастать или убывать. Эта потенция, которая сама по себе вечна, непрерывно возрастает или убывает, то есть варьируется в длительности; как, в конце концов, это понимать? Нетрудно. Вам надо поразмыслить над тем, что я только что сказал: сущность есть степень потенции, то есть: если это количество, то это интенсивное количество. Но интенсивное количество — отнюдь не то же самое, что и количество экстенсивное. Интенсивное количество неотделимо от некоего порога, то есть интенсивное количество основополагающим образом, уже в самом себе является различием. Интенсивное количество состоит из различий. Дошел ли Спиноза до высказывания чего-то подобного?

Письмо к Мейеру⁽⁴⁶⁾ о бесконечности

(46)

Мейер, Людвиг

(1630–1681) — врач и литератор; один из ближайших друзей Спинозы, присутствовавший при его смерти.

Здесь я выношу за скобки ложную эрудицию. Это важно. Я могу сказать, что Спиноза, во-первых, говорит, *pars potentiae*, часть потенции, — и он говорит, что наша сущность есть часть нашей божественной потенции. Я же утверждаю (речи нет о том, чтобы коверкать тексты): «часть потенции» — это не экстенсивная часть, это с необходимостью интенсивная часть. Я всегда опираюсь на область некоей эрудиции — это мне необходимо, чтобы обосновать то, что я говорю, — так вот, в схоластике Средневековья совершенно расхожей является равнозначность двух терминов: *gradus* или *pars*, часть или степень. Но ведь степени — это весьма особенные части,

это интенсивные части. Это первый пункт. Второй пункт: я отмечаю, что в 12-м письме к Мейеру имеется фрагмент, который мы, конечно, увидим в следующий раз, поскольку он нам позволит делать выводы об индивидуальности. Я отмечаю сейчас, и я хотел бы, чтобы в следующий раз те, у кого есть переписка Спинозы, прочли письмо к Мейеру, ведь это — знаменитое письмо, толкующее о бесконечности⁽⁴⁷⁾. В этом письме Спиноза разрабатывает весьма причудливый и очень любопытный геометрический пример. Этот геометрический пример стал предметом разнообразных комментариев, и выглядит он весьма странно. Например Лейбниц, который и сам был величайшим математиком, заявляет, что он особенно восхищается Спинозой за этот геометрический пример, демонстрирующий, что Спиноза понимал такие вещи, каких не понимали даже его современники. Итак, текст становится тем интереснее с благословения Лейбница.

(47)

См.: Указ. соч.

С. 366–372.

Вот фигура, которую Спиноза предлагает нашему размышлению: две окружности, из которых одна внутри другой, но, прежде всего они не концентрические, а затем две концентрические окружности, одна из которых внутри другой. Мы замечаем наибольшее и наименьшее расстояние от одного круга до другого. Вы понимаете фигуру? Вот что нам говорит Спиноза. Спиноза говорит нам, по-моему, очень интересную вещь, он утверждает: в случае с этой двойной фигурой вы не можете сказать, что у вас нет предела или порога. У вас есть порог, у вас есть предел. У вас есть даже два предела: внешняя окружность, внутренняя окружность, или то, что сводится к тому же самому: наибольшее расстояние от одного круга до другого, или наименьшее расстояние. У вас есть максимум и минимум. И Спиноза говорит: рассмотрите совокупность — здесь латинский текст очень важен — неравенств расстояний. Вы видите: вы чертите всевозможные линии, всевозможные сегменты, ведущие от одного круга к другому: очевидно, вы получаете некую бесконечность их. Спиноза говорит нам: «Рассмотрите совокупность неравенств расстояний». Вы понимаете? Он не говорит нам, чтобы мы рассмотрели совокупность неравных расстояний, то есть сегментов, ведущих от одного круга к другому. Он говорит нам: «...совокупность неравенств расстояний», то есть совокупность различий. И еще добавляет: «Вот эта бесконечность очень любопытна». Мы увидим, что он имеет в виду, но пока что я цитирую этот текст, потому что у меня есть отчетливая идея. Спиноза

122

Д 7

говорит нам: «Это очень любопытно, это бесконечная совокупность». Совокупность неравенств расстояний является бесконечной. Он также мог бы сказать это о неравных расстояниях: это бесконечная совокупность. И все-таки там существует предел. Предел есть, потому что у вас есть предел большого круга и предел малого круга. Стало быть, есть бесконечность, однако нет беспредельности, и Спиноза говорит, что вот это — забавное бесконечное, это весьма особенное геометрическое бесконечное: это такая бесконечность, которую вы можете назвать бесконечной, хотя она и не беспредельна. И действительно, пространство, содержащееся между двумя кругами, не является беспредельным: пространство, содержащееся между двумя кругами, вполне имеет предел. Я сохраняю точное выражение из письма к Мейеру: «совокупность неравенств расстояний», тогда как Спиноза мог бы провести то же рассуждение, взяв случай попроще: совокупность неравных расстояний. Почему же он хочет суммировать различия?

123

Для меня это поистине важный текст: ведь что у Спинозы на уме, чего он не говорит? Ему нужен этот текст в связи с его проблемой сущностей. Сущности — это степени потенции, но что такое степень потенции? Степень потенции — это различие между неким максимумом и неким минимумом. Благодаря этому получается интенсивное количество. Степень потенции — это различие само по себе...

Как стать разумным?

Подобно многим мыслителям своего времени, Спиноза относится к тем философам, которые чрезвычайно утверждали, что люди не рождались ни разумными, ни свободными, ни интеллектуальными. Люди становятся разумными, если становятся свободными и т. д. Это дело становления. Но не существует автора, который был бы, как Спиноза, более безразличен, например, к проблеме свободы, как принадлежащей к природе человека. Это автор, воистину мыслящий всё в терминах Становления. Но что же это означает — становиться разумным? Что это означает — становиться свободным, раз сказано, что мы не таковы от рождения? Свободными не рождаются, разумными не рождаются. Мы полностью отданы на милость столкновений, то есть полностью отданы милости разложения. И вы должны понять, что это нормально

у Спинозы: авторы, которые думают, будто мы свободны по природе, — это те, кто составил для себя из природы определенную идею. Я не считаю, что сказать, что мы свободны по природе, не помыслив себя как некую субстанцию, то есть как относительно независимую вещь. Если же вы мыслите себя как совокупность отношений, а отнюдь не как субстанцию, то пропозиция «я свободен» совершенно лишена смысла. Это даже не касается моей противоречивости: это просто не имеет смысла — свобода или несвобода. Зато, может быть, имеет смысл вопрос как стать свободным? Аналогично этому, что такое «быть разумным» можно понять, если я определяю себя как «разумное животное», с точки зрения субстанции; это — Аристотелево определение, предполагающее, что я — это субстанция. Если же я — совокупность отношений, то отношения могут быть рациональными, но назвать их строго разумными лишено всякого смысла. Стало быть, «разумный», «свободный» и т. д. имеют какой угодно смысл, который может быть лишь результатом становления. Вот оно как. Это очень ново. Быть брошенным в мир как раз означает в любой момент встречать нечто меня разлагающее. 124

Поэтому я говорил: существует первый аспект разума. Первое усилие разума, как я полагаю, — что очень любопытно выражено у Спинозы — это своего рода попытка продвинуться исключительно на ощупь. И здесь вы не можете сказать, что она недостаточна, потому что он занимается конкретным ощупыванием. Это, можно сказать, своего рода ученичество, чтобы оценивать или иметь знаки; я точно говорю «знаки», так как организация или нахождение знаков немного говорит мне о том, какие отношения для меня подходят и какие — не подходят. Надо пытаться, надо экспериментировать. И мой собственный опыт я не могу передать, так как, может быть, он не подходит другому. То есть, это нечто вроде своеобразного ощупывания, чтобы каждый обнаружил сразу и то, что он любит, и то, что он поддерживает. Ну вот — это немного похоже на то, как живут люди, когда они принимают лекарства: необходимо найти свои дозы, разные свои вещи, необходимо делать выбор, и рецепта врача здесь недостаточно. Рецепт вам послужит. Но есть нечто превосходящее простую науку, или простое применение науки. Необходимо найти вашу вещь, это вроде обучения музыке, найти сразу и то, что вам подходит, и то, что вы способны делать. Именно это Спиноза уже назовет — и это будет пер-

Д 7

вым аспектом разума — своего рода двойственным аспектом «селекционировать-сочетать». Селекционировать, селекция-сочетание, то есть когда опытным путем удастся найти, с какими отношениями сочетаются мои, и извлечь отсюда последствия. То есть любой ценой избегать — наибольшее, что я могу [нрзб.]; я не могу всего, я совершенно не могу [нрзб.], но избегать в высочайшей степени, по максимуму, столкновения с отношениями, которые мне не подходят; и сочетаться по максимуму с отношениями, которые мне подходят. Вот вам еще и первое определение свободы, или разума. Отсюда тема Руссо, то, что он сам называл «материализмом мудрого»; вы помните, когда я немного говорил об этой идее Руссо, невероятно любопытной, своего рода искусстве составлять ситуации; о том искусстве составлять ситуации, которое состоит, прежде всего, в том, чтобы удаляться от неподходящих вам ситуаций, вступать в подходящие вам ситуации и т. д. Вот оно, первое усилие разума. Впрочем, я на этом настаиваю: на этом уровне у нас нет ни малейшего предварительного знания, у нас нет никакого предсуществующего знания, у нас нет научного познания. Это не относится к науке. На самом деле, это относится к живому экспериментированию. Это относится к ученичеству: я непрестанно обманываюсь, я непрестанно соприкасаюсь с ситуациями, которые мне не подходят, я непрерывно ищу и т. д. и т. п.

И вот мало-помалу вырисовывается своего рода начало мудрости, которая сводится к чему? Которая сводится к тому, что говорил Спиноза в самом начале: пусть же каждый немного знает, имеет смутную идею о том, к чему он способен, а раз уж неспособные люди — это не неспособные люди, это люди, устремляющиеся к тому, к чему они неспособны, и выпускающие из рук то, к чему они способны. Но — задает вопрос Спиноза — что может тело? Это не означает «что может тело вообще», это означает «твое, мое тело». На что оно способно? Это своего рода экспериментирование способностями. Пытаться экспериментировать способностью и в то же время строить ее, в то время, пока мы над ней экспериментируем, — это очень конкретно. Но ведь мы не можем знать заранее. Существуют слишком скромные люди, которые говорят себе: «К этому я не способен, так как до этого я не доберусь»; и потом, существуют слишком самоуверенные люди, говорящие себе: «Ах, это! Такая ерундовая вещь, это мне по силам!» Никто не знает, к чему он способен.

Я полагаю, в прекрасную эпоху экзистенциализма все-таки существовала одна важная вещь... Хотя она и была связана с концом войны, с концентрационными лагерями и т. д. Была тема, которую начал Ясперс и которая была, по-моему, очень глубокая. Он различал два типа ситуаций: ситуации пограничные и ситуации попросту повседневные. Он утверждал: пограничные ситуации действительно могут свалиться на нас в любое время, и это как раз те ситуации, о которых ничего нельзя сказать заранее. Например, тот, кто не подвергался пыткам, — что это означает? У него нет ни малейшего представления, выдержит ли он удар или не выдержит. Бывает так, что храбрейшие ломаются, а типы, которых мы считали подленькими, потрясающим образом выдерживают удар. Кто знает? Пограничная ситуация — это поистине такая ситуация, когда я в последний момент, иногда слишком поздно, узнаю о том, на что я был способен. О том, на что я был способен к худшему или к лучшему. Но заранее сказать ничего нельзя. Слишком легко воскликнуть: «Ах это! Я никогда этого не сделал бы!» И наоборот, мы проводим время, совершая подобные штуки, — но ведь это и есть то, на что мы действительно способны, — и не придавая им значения. Столько людей умирает, не зная — и никогда не узнавая того, на что они были способны. Опять-таки, как в жестоком, так и в очень хорошем смысле. Это из области сюрпризов, необходимо делать себе сюрпризы. Мы говорим себе: «Гляди-ка! Я никогда бы не подумал, что смогу сделать это». У людей, как вам известно, много сноровки. Обобщенно мы всегда говорим о способе [нрзб.]; это относится к очень сложному спинозианству, потому что мы всегда говорим о способе, каким люди разрушают самих себя, — но я считаю, что, в конечном счете, это другое, как и многое, относится к дискурсу. Это печально, это всегда очень печальное зрелище, и к тому же это озадачивает. Есть своего рода осторожность — хитрость людей. Эти хитрости людей — какое-то извращение, между тем существует много людей, разрушающих себя тем, что им не очень-то и нужно. Тогда, очевидно, они становятся «пропащими», вы понимаете; я предполагаю, увы, что кто-то в предельном случае становится немощным, но это именно тот, кто не так уж и стремился шевелиться, — в этом его проблема. Иными словами, для него это крайне второсте-

пенное отношение. Шевелиться — это для него совсем второстепенное отношение. Ну что ж, получается, что он попадает в состояния, где уже не может двигаться. Определенным образом, он получил то, что хотел, потому что пренебрег вторичным отношением. Все совсем иначе, когда кто-нибудь себя разрушает тем, что он сам переживает как одно из своих главных, основных отношений. Если вам больше не интересно много бегать за женщинами, вы всегда можете, скажем, много курить! Вам скажут: «Ты сам себя разрушаешь!» Очень хорошо, тогда я удовольствуюсь сидением на стульчике, и наоборот, вот так будет лучше, я добьюсь покоя! Отлично. Итак, я сам себя разрушаю? Не совсем. Очевидно, я сам себя разрушаю, потому что если я не смогу больше двигаться, то, в конце концов, рискую от этого подохнуть; под конец у меня будут хлопоты иного характера, которых я не предвидел. Ах, да! Это озадачивает. Но вы видите, что даже в вещах, где фигурирует саморазрушение, существуют хитрости, имеющие в виду прямо-таки расчет отношений.

127 Можно прекрасно разрушить себя в том, что не является существенным для конкретного человека, и попытаться сохранить существенное, — все это сложно, очень сложно. Все действует исподтишка, и вы не знаете, доколе вы сами, как и все остальные, сможете действовать исподтишка. Вот так.

Я назвал бы разумом, или усилием разума, *conatus*’ом разума, попыткой разума эту тенденцию селекционировать, изучать отношения, это обучение отношениям, которые сочетаются или не сочетаются. Однако я все-таки говорю, что поскольку у вас нет никакой заранее данной науки, вы понимаете, что имеет в виду Спиноза: вам, может быть, удастся добраться до науки отношений. Но чем она будет? Веселой наукой. Это не будет теоретическая наука. Теория, возможно, составит какую-то ее часть, но это будет наука в смысле жизненно важной науки...

Знак — это двусмысленное выражение: я попытаюсь его распутать, как могу. Что же такое знаки? Это языковые символы, которые основополагающим образом двусмысленны, согласно Спинозе; с одной стороны, знаки языка, с другой — знамения Бога, пророческие знамения, и с третьей стороны — знаки общества, награды, наказания и т. д. Пророческие знаки, социальные знаки, лингвистические знаки — вот три основных типа знаков. Но ведь всякий раз знак — это язык двусмысленности. Мы вынуждены отправ-

латься от этого, проходить через это, чтобы строить наше ученичество, то есть чтобы селекционировать наши радости, устранять наши печали, иными словами продвигаться в своего рода обучении отношениям, которые сочетаются; добиваться с помощью знаков приблизительного познания отношений, которые мне подходят, и отношений, которые мне не подходят. Итак, первое усилие разума, как видите, состоит в том, чтобы сделать все, что в моей власти, чтобы увеличить мою способность к действию, то есть чтобы испытывать пассивные радости, радости-страсти. Радости-страсти — это то, что увеличивает мою способность к действию, в зависимости от пока еще двусмысленных знаков, не дающих мне обладания этой способностью. Понимаете? Очень хорошо. Вопрос, к которому я пришел, таков: предполагая, что все происходит вот так, что существует эта пора длительного ученичества, как я смогу ее пройти, как это долгое ученичество может привести меня на более бесспорный этап, когда я буду более уверенным в самом себе, то есть когда я стану разумным, когда я стану свободным? Как вот это может произойти? Мы увидим это в следующий раз. 128

Чтобы проанализировать различные измерения индивидуальности, я попытался разработать тему присутствия бесконечного в философии XVII века, и то, в какой форме предъявлялось это бесконечное. Это очень расплывчатая тема, и мне хотелось извлечь из нее аспекты, касающиеся природы, концепции индивида, этой инфинитистской концепции индивида. Спиноза наделяет совершенным выражением, и как бы доводит до конца темы, разрозненно представленные у прочих авторов XVII века.

17/02/1981

129

Измерения индивида

Обо всех измерениях индивида, как его представляет Спиноза, я хотел бы сказать три вещи. С одной стороны, это отношение; с другой — это потенция; и, наконец, это модус. Но модус весьма особенный. Модус, который можно было бы назвать внутренним модусом.

Индивид как отношение отсылает нас к целому плану, который можно обозначить названием сочетания (*compositio*). Если всякий индивид представляет собой отношения, то существует сочетание индивидов между собой, и индивидуация неотделима от этого движения сочетания.

Второй пункт: индивид есть потенция (*potentia*). Это второй великий концепт индивидуальности. К отношениям отсылает уже не сочетание, а *potentia*.

Modus intrinsecus вы очень часто обнаружите в Средневековье, в некоторых традициях, под названием *gradus*. Это степень. Внутренний модус, или степень.

Существует нечто общее этим трем темам: именно благодаря этому индивид — не субстанция. Если он есть отношение, то он не субстанция, потому что субстанция касается темы, а не

отношения. Субстанция — это *terminus*, это терм. Если он есть потенция, то он тоже не субстанция — потому, что — основополагающим образом — то, что есть субстанция, есть форма. Это форма, называемая субстанциальной. И наконец, если он есть степень, то он также не субстанция, потому что всякая степень отсылает к некоему качеству, которое она градуирует; всякая степень есть степень некоего качества. Если то, что определяет субстанцию, есть качество, то степень некоего качества не есть субстанция. Вы видите, что все это вращается вокруг одной и той же интуиции индивида как не субстанции.

Индивид — это отношение

Я начну с первого свойства. Индивид есть отношение. Может быть, впервые в истории индивида вырисовывается попытка мыслить отношение в чистом виде. Но что это означает — отношение в чистом виде? Возможно ли — определенным образом — помыслить отношение независимо от его термов? Что такое «отношение, независимое от своих термов»? Довольно впечатляющая попытка этого уже была у Николая Кузанского. Во многих его текстах, которые я нахожу прекраснейшими, присутствует идея, которая будет подхвачена впоследствии. Мне кажется, что именно у него она предстает основополагающим образом — а именно что всякое отношение есть мера, с условием, что всякая мера, всякое отношение погружено в бесконечное. Кузанец много занимался мерой весов, взвешивания, поскольку относительная мера двух весов отсылает к мере абсолютной, а вот абсолютная мера всегда включает в игру бесконечное. Это тема того, что существует некая имманентность чистого отношения и бесконечности. Под чистым отношением мы понимаем изолированное отношение его термов. Однако именно поэтому столь трудно помыслить чистое отношение независимо от его термов. Это не потому, что это невозможно, но потому, что это вводит в игру взаимную имманентность бесконечного и отношения. Интеллект часто определялся, как способность полагать отношения. И как раз в интеллектуальной деятельности присутствует своего рода бесконечное, которое имплицитруется. Именно на уровне отношения происходила импликация бесконечного интеллектуальной деятельностью.

130

Л 8

Что это означает? Вероятно, необходимо было дождаться XVII века, чтобы найти первое появление отношения, независимого от своих термов. Как раз его многие философы исследовали после Ренессанса, в том числе и математическими средствами, какими они располагали. Это привело к первому свершению благодаря исчислению бесконечно малых. В исчислении бесконечно малых задействован определенный тип отношения. Какой? Метод исчерпания был своего рода предвосхищением исчисления бесконечно малых. Отношение, которому исчисление бесконечно малых придает статус непреложности, есть то, что называется дифференциальным отношением, а дифференциальное отношение типа $dy = dx$ — мы еще увидим, чему оно равнозначно. Как определить это отношение $dy = dx$? То, что мы называем dy , есть бесконечно малая величина, или то, что мы называем исчезающе малой величиной. Количество, более малое, нежели любое заданное или задаваемое количество. Какова бы ни была величина y , которую вы зададите, dy будет меньше этой величины. Стало быть, я могу утверждать, что dy , как исчезающе малая величина, строго говоря, равно нулю по отношению к y . Точно так же dx , строго говоря, равно нулю по отношению к x . dx есть исчезающее малое количество x . Стало быть, я могу написать, и математики пишут $dy = 0$. Это дифференциальное отношение. Если я назову y некоторое количество абсцисс и x — некоторое количество ординат, то скажу, что $dy = 0$ по отношению к абсциссам, $dx = 0$ по отношению к ординатам. $dy = 0$, равно ли это нулю? Очевидно, нет. dy есть ничто по отношению к y , dx есть ничто по отношению к x , но dy , деленное на dx , нуля не дает. Отношение остается, и дифференциальное отношение покажет себя как сохранение отношения, когда термы исчезают. Было найдено математическое условие, которое позволяет математикам рассматривать отношения независимо от их термов. И каково же это математическое условие? Я подвожу итог. Это — бесконечно малое. Чистое отношение, стало быть, с необходимостью имплицитно бесконечное в форме бесконечно малого, так как чистым отношением будет дифференциальное отношение между бесконечно малыми величинами. Именно на уровне дифференциального отношения выражена в чистом состоянии взаимная имманентность бесконечного и отношения. $dy = 0$, но 0 — не ноль. В действительности, то,

что остается, когда y и x взаимно уничтожаются в форме dy и dx , — то, что остается, есть отношение dy , которое нельзя назвать ничем. Но вот что оно означает, это отношение dy ? Чему оно равно? Нам скажут, что dy равно z , то есть что оно совершенно не касается ни y , ни x , так как y и x представлены в форме исчезающих величин. Когда вы имеете отношение dy , выделенное, исходя из круга, то это отношение dy = о совершенно не касается круга, а отсылает к касательной, которую называют тригонометрической. Мы понимаем, что $dy = z$, то есть что отношение, независимое от своих термов, назначает третий терм и служит мерой и определением третьего термина: тригонометрическая касательная. Я могу сказать в этом смысле, что бесконечное отношение, то есть отношение между бесконечно малым, отсылает к чему-то конечному. Взаимная имманентность бесконечного и отношения располагается в конечном. Именно в самом же конечном присутствует имманентность отношения и бесконечно малого. Чтобы объединить три этих термина: чистое отношение, бесконечность и конечное, я сказал бы, что дифференциальное отношение dy стремится к некоему пределу, а этот предел есть z , то есть определение тригонометрической касательной. Мы попали в узел чрезвычайно богатых понятий. Впоследствии же математики скажут «нет», это варварство — интерпретировать исчисление бесконечно малых через бесконечно малые; все это — не то. Может быть, они и правы с определенной точки зрения, но стоило такого труда поставить саму проблему. Факт в том, что XVII век своей интерпретацией исчисления бесконечно малых находит средство спаять три ключевых концепта — сразу и для математики, и для философии. Эти ключевые концепты суть концепты бесконечного, отношения и предела. Стало быть, если я привожу формулу бесконечного для XVII века, то я бы сказал, что нечто конечное подразумевает некую бесконечность в определенном отношении. Эта формулировка может показаться совершенно плоской: нечто конечное подразумевает бесконечное в определенном отношении; на самом же деле она чрезвычайно оригинальна. Она отмечает точку равновесия в мысли XVII века между бесконечным и конечным с помощью новой теории отношений. Итак, когда эти ребята впоследствии рассматривают как само собой разумеющееся, что в малейшем конечном измерении присутствует бесконечное [нрзб.], когда, следовательно, они все

132

Л 8

время говорят о существовании Бога, то это гораздо интереснее, чем полагают: в конечном счете речь идет не о Боге [нрзб.], речь идет о богатстве этой импликации концептов: отношение, бесконечное, предел.

133 В чем индивид является отношением? Вы найдете на уровне конечного индивида некий предел. Тем не менее, есть и бесконечное; тем не менее, есть и некоторые отношения, и эти отношения сочетаются, отношения одного индивида сочетаются с другими; и всегда есть предел, отмечающий конечность индивида, и всегда есть бесконечное определенного порядка, который задействован в этом отношении. Это забавное мировидение. В те годы так не только мыслили, но и видели. Это был вкус эпохи, это была манера тогдашних мыслителей рассматривать вещи. Когда они увидели, что конструируются микроскопы, они усмотрели здесь некое подтверждение: микроскоп — это инструмент, который дает нам ощутимое и смутное предчувствие этой деятельности бесконечного при вполне конечном отношении. И текст Паскаля о бесконечном [нрзб.], здесь тоже великий математик, но когда у него возникает потребность объяснить нам, как он видит мир, ему не нужно все его математическое знание [нрзб.], оба подкрепляют друг друга. Тогда Паскаль может создать текст о двух бесконечных без всяких ссылок на что бы то ни было математическое. Он утверждает вещи крайне простые, но чрезвычайно оригинальные. И на самом деле эта оригинальность состоит в упомянутом способе соединять три концепта: отношение, предел, бесконечное. Так получается забавный мир. Мы уже так не мыслим. Это изменило всю математику как систему условностей, но ничего не изменилось — если вам это понятно — в том, как современные математики черпают свои концепты из множеств понятий другого типа, но в равной степени оригинальных.

[Следует за замечанием.] Предел, к которому стремится отношение, есть основание для понимания отношения как независимого от своих термов, от dx и от dy , и бесконечно малое: в этом смысл существования отношения; в действительности, здесь смысл существования dy . Формулировка Декарта: бесконечное мыслимое, но непонятное. Мы не понимаем бесконечное, но мы мыслим его. Такова великая формула Декарта: мы можем помыслить его ясно и отчетливо, но понять

его — иное дело. Стало быть, мы мыслим его, существует основание для познания бесконечного. Существует основание познавать, которое отличается от смысла существования. Понимать означало бы улавливать смысл существования, однако мы ведь не можем уловить смысл существования бесконечного, потому что это потребовало бы быть соответствующим Богу; но ведь наш разум конечен. Зато мы можем помыслить бесконечное, помыслить его ясно и отчетливо. Стало быть, у нас есть причина познавать его. Практические упражнения по философии — они должны были быть опытом мысли. Это немецкое понятие: опыт, который можно осуществить лишь мысленно.

Переходим ко второму пункту. Мне следовало бы сослаться на понятие предела. И действительно, чтобы учесть имманентность бесконечного в отношении, я возвращаюсь к предыдущему пункту. Логика отношений, реляционная логика — основополагающая вещь для философии, но, увы, французская философия никогда особенно не интересовалась этим аспектом. Однако логика отношений была одним из великих творений англичан и американцев. Впрочем существуют две ее стадии. Первая стадия — англосаксонская, это логика отношений в том виде, как она творится начиная с Рассела в конце XIX века. Но ведь эта логика отношений притязает основываться на следующем: на независимости отношения от образующих его термов, хотя эта независимость, эта автономия отношения по отношению к его термам основывается на конечных соображениях. Она основывается на финитизме. Рассел пережил даже атомистический период, когда разработал свою логику отношений. Этот этап был подготовлен совершенно иным этапом. Великая классическая стадия теории отношений — не такова, как о ней говорят. Говорят, что прежде путали логику отношений и логику атрибуции; смешивали два типа суждений: реляционные суждения (Пьер меньше Поля) и суждения атрибутивные (Пьер — желтый или белый), стало быть, тогда якобы не осознавали отношений. Это отнюдь не так. В так называемой классической мысли существует фундаментальное осознание независимости отношения от его термов, и только это осознание проходит через бесконечность. Мысль об отношении как о чистом отношении может складываться только в связи с бесконечным. В этом одна из значительных оригинальностей XVII века.

135 Я возвращаюсь к своей второй теме: индивид — это потенция. Индивид не есть форма, он — потенция. Почему это выстраивается в цепочку? Дело в том, что раньше я говорил о дифференциальном отношении, что о не равен нулю, но стремится к некоему пределу. Это то стремление к пределу, всю эту характерную для XVII века идею стремления вы найдете у Спинозы на уровне одного спинозианского концепта, а именно *conatus*'а. Всякая вещь стремится упорствовать в своем бытии. Всякая вещь старается. По-латыни «стараться» будет *conor*, а «старание» или «стремление» — *conatus*. Предел определен в зависимости от стремления и потенции, а потенция — это само стремление, или само старание, постольку, поскольку оно стремится к некоему пределу. Стремиться к пределу — это и есть потенция. Конкретно мы переживаем как потенцию все, что улавливается в аспекте стремления к некоему пределу. Если предел улавливается исходя из понятия потенции, то есть стремления к пределу — в наиболее рудиментарных терминах исчисления бесконечно малых, то многоугольник, умножающий свои стороны, стремится к пределу, каким является кривая линия. Предел — это как раз момент, когда угловатая линия — из-за умножения своих сторон до бесконечного... Это — стремление к пределу, теперь имплицитующему бесконечное. Многоугольник, поскольку он умножает свои стороны до бесконечности, стремится к кругу. Какое изменение в понятии предела здесь задействуется?

Греческая концепция:
предел-контур

Предел был широко известным понятием. Никто не говорил о стремлении к пределу. Предел — ключевой философский концепт. Происходит подлинная мутация в способе мыслить этот концепт. Чем был предел? По-гречески это *peras*. В простейшем значении предел — это контуры. Таковы термины, и притом геометрические. Предел — это термин: некий объем имеет поверхности в качестве предела. Например, пределами куба являются шесть квадратов. Две точки — предел отрезка прямой. Платон изложил теорию предела в диалоге «Тимей»:

фигуры и их контуры. А почему эту концепцию предела как контура можно рассматривать как основание того, что мы могли бы назвать известной формой идеализма? Предел — это контур формы; независимо от того, относится ли форма к чистой мысли или ощущается, мы назовем пределом контур формы, и это очень хорошо сочетается с идеализмом, потому что если предел есть контур формы, то, в конечном счете, какое мне дело до того, что находится между пределами. Сыплю ли я песок или материю мысли, умопостигаемую материю между устанавливаемыми мною пределами, это всегда будет куб или круг. Иными словами, сущность есть сама форма, соотношенная со своим контуром. Я мог бы говорить о чистом круге, так как существует чистый контур круга. Я мог бы говорить о чистом кубе, не уточняя, о чем идет речь. Я назвал бы их идеей круга, идеей куба. Отсюда важность *peras*-контура в философии Платона, где идея будет формой, соотношенной со своими умопостигаемыми контурами. Иными словами, в идее предела-контура греческая философия находит основополагающее подтверждение для собственной абстракции. И не то, чтобы она была более абстрактной, чем какая-нибудь другая философия, но она имеет дело с оправданием *abstractio* в том виде, в каком она ее постигает, а именно — с абстрагированием идей. Коль скоро это так, индивид будет формой, соотношенной со своим контуром.

Если я буду искать, к чему конкретно применима такая концепция, то скажу, например, по отношению к живописи, что форма, соотношенная со своим контуром, есть мир тактильно-оптический. Оптическая форма соотношена — пусть даже взглядом — с тактильным контуром. Даже если это может быть перст чистого духа, контур неизбежно имеет своего рода тактильную референцию, и если мы говорим о круге или о кубе, как о чистой идее, в той мере, в какой определяем круг или куб их контурами и соотносим умопостигаемую форму с ее контуром, существует референция [нрзб.], сколь бы косвенной она ни была [нрзб.], и она имеет тактильную обусловленность. Совершенно неправильно определять греческий мир как мир света; это оптический мир. Но отнюдь не чисто оптический мир. Оптический мир, который выдвигает Греция, уже получил достаточное свидетельство в слове, каким греки пользуются, чтобы говорить об идее: *эйдос*. *Эйдос* — это термин, отсылающий к визуальности, к видимому: умозрение. Но это умозрение не явля-

ется сугубо оптическим, оно оптически-тактильное. Почему? Потому что видимая форма соотносится — пусть всего лишь косвенно — с тактильным контуром. Неудивительно, что нашелся тот, кто выступил против платонического идеализма от имени некоей технологической инспирации, — и это был Аристотель. Но если вы рассмотрите Аристотеля, то там тактильная референция греческого оптического мира предстает со всей очевидностью в совершенно простой теории, которая состоит в утверждении, что субстанция, или чувственно воспринимаемые субстанции, представляют собой сочетание формы и материи, и существенна именно форма. И форма соотносится со своим контуром, а опыт, на который постоянно ссылается Аристотель, есть опыт ваятеля. В этом оптическом мире статуи имеют величайшую ценность; это оптический мир, мир скульптуры, то есть форма в нем определяется в зависимости от тактильного контура. Все происходит так, как если бы видимая форма была немислима за пределами формы тактильной. Таково греческое тактильно-оптическое равновесие. *Эйдос* улавливается душой. Эйдос, чистая идея, очевидно, может улавливаться только чистой душой. Как чистые души, мы можем говорить об этом, согласно самому Платону, лишь по аналогии [нрзб.], имея в виду, что мы экспериментируем с нашей душой лишь постольку, поскольку она связана с телом [нрзб.], мы можем говорить об этом только по аналогии. Итак, с точки зрения аналогии, я должен был бы всегда говорить себе: конечно, это чистая душа, которая схватывает чистую идею. Ничего телесного. Это чисто интеллектуальное или духовное схватывание. Но эта чистая душа, схватывающая идею, — действует ли она так, как глаз, или же она действует чем-то вроде осязания? Осязание, которое было бы в таком случае сугубо духовным, и глаз — в равной степени духовным. Этот глаз — третий глаз. Это всего лишь оборот речи, но аналогий грекам иногда недостает. У Платона немного рассуждений по аналогии. Поэтому все мое замечание состоит в том, что чистая душа не имеет ни глаз, ни осязания; она соотносится с идеей. Но тем не менее философ, чтобы говорить об этом восприятии идеи душой, должен задаться вопросом, какова роль аналога глаза и аналога осязания? Аналог глаза и аналог осязания в схватывании идеи... Эти два *аналога*, несомненно, есть, так как идея присутствует постоянно... Такой была первая концепция предела-контура.

Что же происходит, когда несколько столетий спустя предел превращают в совершенно иную концепцию и на его место к нам приходят разнообразнейшие знаки. Первый пример — со стоиками. Они очень радикально набросились на Платона. Стоики — это не греки; они находятся на периферии греческого мира. И мир этот очень изменился. Существовала проблема — каким сделать греческий мир; затем появился Александр. И вот, как только стоики нападают на Платона, появляется новое восточное течение мысли. Стоики говорят нам, что Платон и идеи — не то, что нам нужно, эта концепция не выдерживает критики. Контур какой-либо вещи — это место, где вещь перестает существовать. Контур квадрата — это отнюдь не место, где заканчивается квадрат. Вы видите, что это очень сильное возражение. Они воспримут буквально этот платонизм, который я очертить очень схематично, то есть то, что умопостигаемая форма есть форма, соотношенная с духовным осязанием, то есть фигура, соотношенная с контуром. Подобно Аристотелю, они скажут, что пример с ваятелем является совершенно искусственным. Природа никогда не действовала формовкой. Эти примеры неуместны, говорят они. В каком случае природа работает со штампами? Учитывать их необходимо, но природа работает со штампами, разумеется, в поверхностных феноменах. Это так называемые поверхностные формы как раз потому, что они затрагивают поверхности, но природа в глубинном измерении с формами не работает. Я рад иметь ребенка, похожего на меня. Но я не создавал его форму. Заметьте, что биологи — вплоть до XVIII века — цеплялись за идею формы. Они настаивали на том, что сперматозоид аналогичен отливочному штампу; это не слишком разумно. Интересные идеи об этом были у Бюффона. Он говорил, что если мы хотим понять что-либо в производстве живого существа, то необходимо возвыситься до идеи внутренней формы. Концепт Бюффона «внутренняя форма» мог бы нам помочь. Что это означает? Этот концепт неудобен, так как с таким же успехом мы могли бы говорить и о массивной поверхности. Бюффон утверждает, что внутренняя форма — концепт противоречивый. Существуют случаи, когда мы обязаны мыслить противоречивыми концептами. Так, отливочный штамп, по определению, является внешней формой. Ничего внутреннего он не формует. Это равнознач-

но — уже для живого — тому, что жизнь не действует формовой. Аристотель, дескать, привел искусственные примеры. А на Платона стойки набрасываются еще больше: вот идея квадрата. Как будто бы неважно, деревянный ли квадрат, мраморный или еще какой-нибудь. Но это имеет большое значение. Когда мы определяем фигуру через ее контуры, говорят стойки, в этот момент все, что происходит внутри нее, уже не имеет значения. Именно поэтому — утверждают стойки — Платон сумел абстрагировать чистую идею. Они изобличают своего рода трюк. А то, о чем говорят стойки, перестает быть простым: они пытаются создать для себя предел совершенно иного типа.

Каков же их пример, противостоящий оптико-тактильной фигуре? Они собираются противопоставить ей проблемы жизненной силы. Где останавливается любое действие? У контура. Но вот это совершенно неинтересно. Вопрос не в том, где прекращается форма, поскольку этот вопрос уже абстрактный и искусственный. Правильный вопрос: где останавливается конкретное действие? Всякая ли вещь имеет контур? Бейтсон⁽⁴⁸⁾ (а он гений) написал небольшой текст под заглавием «Всякая ли вещь имеет контур?» Возьмем выражение «вне субъекта», то есть за пределами субъекта. Значит ли это, что субъект имеет контур? Может быть. Если нет, то что означает «за пределами»? На первый взгляд, это что-то пространственное. Но что такое «то же самое пространство»? Значит ли это, что «за пределами» и «за контуром» принадлежат к одному и тому же пространству? Означает ли это, что разговор или мой сегодняшний курс имеют контур? Мой ответ: «да». К нему можно прикоснуться.

139

(48)

Имеется в виду современ-
ный амери-
канский психолог
и философ Грегори
Бейтсон.

Тело, действие, свет: примеры

Семечко подсолнуха

Вернемся к стойкам. Их излюбленный пример таков: куда простирается действие зерна? Семечко подсолнуха, потерянное в стене, способно перескочить через эту стену. Нечто, имеющее столь малый контур. Докуда доходит семечко подсолнуха? Можно ли сказать, докуда доходит его поверхность? Нет, поверхность — там, где семечко кончается. В их теории высказываемого стойки скажут, что это высказывает как раз

то, чем семечко не является. То есть то, где семечка больше нет, но на чем оно находится, — это ничего нам не говорит. Они скажут о Платоне, что вместе со своей теорией идей он очень хорошо говорит нам, чем вещи не являются, но ничего не говорит нам о том, что такое вещи. Стоики победоносно восклицают: «Вещи — это тела». Тела, а не идеи. «Вещи — это тела» означает, что вещи — это действия. Предел какой-либо вещи есть предел ее действия, а не контур ее фигуры.

Лес

Еще более простой пример: вы идете по густому лесу, вам страшно. Наконец вы куда-то приходите, и постепенно лес редет, вы довольны. Вы приходите на какое-то место и говорите: «Уф, вот поляна». Лесная поляна — это предел. Означает ли это, что лес определяется через свой контур? Это предел чего? Это предел формы леса? Это предел действия леса, то есть дело в том, что лес, у которого было столько мощи, достигает предела своей 140 мощи; он больше не может вцепиться в землю, он проясняется. То, что проявляется, — не контур; дело в том, что вы даже не можете назначить отчетливый момент, где леса нет. Существовало некое стремление, а на сей раз стремление выделить невозможно — своего рода стремление к пределу. Это динамический предел, который противопоставляется пределу-контур. У вещи нет иного предела, нежели предел ее мощи или ее действия. Стало быть, вещь — это потенция, а не форма. Лес определяется не через форму, он определяется через потенцию: потенцию давать деревьям расти до момента, когда он больше этого не может. Единственный вопрос, который я должен задать лесу — это: какова твоя потенция? То есть: докуда ты дойдешь? Вот что открывают стоики и что позволяет им сказать: все есть тело. Когда они говорят, что все есть тело, они не имеют в виду, что все есть осязаемая вещь, потому что иначе они не вышли бы за пределы платоновской точки зрения. Если бы они определяли осязаемую вещь через форму и контур, это было бы совершенно неинтересно. А они говорят, что все есть тело: например, круг Д 8 простирается в пространстве неодинаково, если он деревянный и если он мраморный. Более того, всякое тело будет означать, что красный круг и круг голубой занимают пространство не одним и тем же способом. Стало быть, существует стремление. Когда стоики говорят, что все вещи суть тела, они имеют в виду, что все вещи определяются через *тонос*, сжатое усилие, опреде-

ляющее вещь. Своего рода сжатие, зародышевая сила, имеющаяся в вещи, — если вы их не найдете, вы не познаёте вещь. На это Спиноза прореагирует вопросом: «Что может тело?»

Свет

Еще один пример. После стоиков, в начале христианства, развивается философия весьма необычного рода: неоплатоническая школа. Префикс «нео-» особенно хорошо обоснован. Именно опираясь на чрезвычайно важные тексты Платона, неоплатоники стремятся децентрировать весь платонизм. Так, что — в некотором смысле — мы могли бы сказать, что это присутствовало уже у Платона. Правда, это было включено в иное множество. Труды Плотина собраны в Эннеады. Прочтите Эннеаду IV, книгу 5. Вы увидите своего рода чудесный курс о свете, чудесный текст, где Плотин собирается показать, что свет не может быть включен ни в функцию тела-передатчика, ни в функцию тела-приемника. Его проблема состоит в том, что свет входит в эти причудливые вещи, каковые являются для Плотина подлинными идеальными вещами. Мы не можем больше сказать, что свет начинается там-то и кончается там-то. Где начинается свет? Где кончается свет? Почему то же самое не могли сказать тремя столетиями позже? Почему это появилось в так называемом александрийском мире? Это манифест некоего чисто оптического мира. Свет не имеет тактильного предела, и все-таки некий предел имеется. Но это не такой предел, чтобы я мог сказать, что он начинается там-то и заканчивается там-то. Я не мог бы сказать этого. Иными словами, свет доходит туда, докуда доходит его потенция. Плотин враждебен стоикам, он называет себя платоником. Но он предчувствовал переворот в платонизме, который планировал осуществить. Именно с Плотина в философии начинается чисто оптический мир. Идеальности теперь станут чисто оптическими. Они станут светоносными, без всякой тактильной референции. Коль скоро это так, предел получает совершенно иную природу. Свет кишит тенями. Входит ли тень в свет? Да, она является частью света, и вы получите градацию «свет — тень», из которой разовьется пространство. Стоики вот-вот обнаружат, что имеется опространствливание⁽⁴⁹⁾, которое глубже пространства. Вот так. Платон этого не знал. Если вы прочтете тексты Платона о свете [нрзб.] из «Государства», конец книги 6 [нрзб.], то, сопоставив их с текстами Плотина, вы увидите, что потребовалось несколько веков между одним текстом

и другим. Эти нюансы необходимы. Это не один и тот же мир. Вы это, конечно, знаете перед тем, как узнать, почему и в какой манере Плотин, основывая свои тексты на Платоне, разрабатывает для себя тему чистого света. Этого не могло быть у Платона. Опять-таки: мир Платона был не оптическим, а тактильно-оптическим. Открытие чистого света, достаточности света для того, чтобы образовать мир, — это имеет в виду, что под пространством было обнаружено опространствливание. Это не платоническая идея, даже в «Тимее». Пространство схвачено как продукт некоей экспансии, то есть пространство вторично по отношению к экспансии, а не первично. Пространство есть результат экспансии — это идея, которая для классического грека была бы непостижимой. Это идея, пришедшая с Востока. Свет опространствливает, то есть он не располагается в пространстве, а образует пространство. Это не греческая идея.

Византийское искусство

142

Спустя еще несколько столетий расцветает форма искусства, имеющая важнейшее значение, — византийское искусство. Это проблема для критиков искусства — исследовать, в чем византийское искусство сразу и остается с классическим греческим искусством, и — с другой точки зрения — полностью порывает с классическим искусством Греции. Если я возьму лучшего критика в этом отношении, Ригля, то он говорит нечто бесспорное: «В греческом искусстве вы имеете примат переднего плана». Различие между греческим искусством и искусством египетским состоит в том, что в греческом искусстве наблюдается различие между передним планом и задним планом, тогда как в египетском искусстве, в общем и целом, оба находятся на одном плане [нрзб.] барельеф. Очень кратко подвожу итоги. Греческое искусство — это греческий храм, это пришествие куба. Египтяне же предпочитали пирамиду, плоские поверхности. Где бы вы ни оказались, вы всегда будете на какой-то плоской поверхности. Это нечто дьявольское, так как это способ скрывать объем. Они помещают объем в малый куб, служащий погребальной камерой, и размечают плоские поверхности, равнобедренные треугольники, чтобы спрятать куб. Египтяне стыдятся куба. Куб — это враг, это чернота, это темнота, это тактильное. Греки же куб изобретают. Они сооружают кубические храмы, то есть смещают передний и задний планы.

Л 8

Но — утверждает Ригль — существует примат переднего плана, и примат переднего плана связан с формой, поскольку именно форма обладает контуром. Именно поэтому Ригль определит греческий мир как мир тактильно-оптический. С византийцами же дела обстоят весьма любопытно. Они прячут мозаику в ниши, убирают ее вдаль. В византийском искусстве нет глубины, и по очень простой причине: дело в том, что глубина ведь располагается между образом и мною. Вся византийская глубина — это пространство между зрителем и мозаикой. Если вы уберете это пространство, то получится, как если бы вы смотрели на картину помимо всяких условий восприятия [нрзб.], это безобразно. Византийцы устраивают грандиозный переворот. Они отводят привилегию заднему плану, и вся фигура сходит с заднего плана. Весь образ сходит с заднего плана. Но в этот вот момент, как бы по случайности, формула фигуры или образа — это уже не «форма-контур». «Форма-контур» — это было правильно для греческой скульптуры. И все-таки предел существует, есть даже контуры, но не это воздействует, произведение осуществляет воздействие уже не через это — в противоположность греческим статуям, где контур ловит свет. В византийской мозаике это делает свет-цвет, то есть то, что определяет, то, что отмечает пределы, — уже не форма-контур, но пара свет-цвет [нрзб.], то есть фигура простирается туда, куда доходит свет, который она ловит или испускает, и куда доходит цвет, из которого она составлена. Воздействие на зрителя потрясающе, а именно получается, что черный взгляд доходит как раз туда, куда излучается эта чернота. Поэтому об этих фигурах говорят, что глаза завоевали их лицо. Иными словами, контура фигуры больше нет; существует экспансия света-цвета. Фигура простирается до тех пор, пока она воздействует светом и цветом. Таково переворачивание греческого мира. Греки не знали или не хотели приступать к этому освобождению света и цвета. Именно в византийском искусстве освобождаются и свет, и цвет по отношению к пространству, потому что византийцы обнаруживают, что свет и цвет творят пространство. Стало быть, это искусство не должно быть искусством пространства; оно должно быть искусством специализации пространства. Между византийским искусством и немного ему предшествующими текстами Плотина о свете существует очевидный резонанс. Существует предел-контур, и существует предел-стремление. Существует предел-пространство, и существует предел-опространствливание.

Сопоставление с комментарием Геру

Логика отношений

Эту и следующую неделю я
еще буду говорить о Спинозе,
а потом закончу. Если вы не
будете задавать вопросов, —
а я очень хотел бы, чтобы вы
их задавали. Так вот: моя меч-

10/03/1981

та — пусть это будет очень ясно для вас — это концепция индивидуальности в том виде, как мы пытались выделить ее в философии Спинозы, потому что, в конечном счете, мне кажется, что это — один из новейших элементов спинозианства. Я подразумеваю тот способ, каким индивид как таковой уносится в Бытие, соотносится с Бытием, сообщается с Бытием. 144

А чтобы попытаться объяснить эту концепцию индивидуальности, которая мне кажется столь новой у Спинозы, я всегда буду возвращаться к теме: это как если бы индивид, какой угодно индивид, имел три слоя, как будто он составлен из трех слоев. Мы продвинулись вперед, по крайней мере, в первом измерении, в первом слое индивида, и я говорю: всякий индивид имеет бесконечное множество экстенсивных частей. Вот первый пункт: бесконечное множество экстенсивных частей. Иными словами, нет иных индивидов, кроме составных. Простой индивид — это, по-моему, понятие, лишенное для Спинозы смысла. Всякий индивид как таковой составлен из бесконечного множества частей. Я пытаюсь очень быстро подвести итог: что означает эта идея, что индивид составлен из бесконечного множества частей? И что такое эти части? Опять-таки, это то, что Спиноза называет простейшими телами: всякое тело состоит из бесконечного множества простейших тел. Л 8

Индивид состоит из бесконечного множества экстенсивных частей...

Актуальное бесконечное
состоит из конечных термов...

145 Но что такое простейшие тела? Мы пришли к довольно определенному их статусу: это не атомы, то есть конечные тела, и уже не неопределенные тела. А что? И здесь Спиноза принадлежит к XVII веку. В очередной раз меня поистине поражает — касательно мысли XVII века — невозможность уловить эту мысль, если мы не учитываем одно из наиболее богатых понятий в ту эпоху, каковое является сразу и метафизическим, и физическим, и математическим, и т. д.: понятие актуального бесконечного. И вот, актуальное бесконечное не есть ни конечное, ни неопределенное.

Конечное означает, прежде всего следующее и отсылает, если я разыскиваю форму конечного, к этому: существует момент, когда вы должны остановиться. Это означает: когда вы анализируете нечто, всегда будет момент, когда вам придется остановиться. Предположим, что в течение длительного времени этот момент конечного, этот основополагающий момент конечного отмечает необходимость конечных термов: именно это вдохновляло атомизм после Эпикура, после Лукреция: анализ наталкивается на предел, этот предел есть атом. Атом подлежит конечному анализу.

Неопределенное означает нечто, находящееся там, куда вы пришли; вы не можете останавливаться. То есть там, куда вы довели анализ, терм, к которому вы придете, всегда сможет быть в свою очередь разделенным и проанализированным. Никогда не будет последнего терма. Точка зрения актуального бесконечного, смысл которой мы, по-моему, полностью утратили, а утратили мы вот этот смысл в силу тысячи причин, и, как я предполагаю, среди этих причин есть научные и иные... Но важно не то, почему мы утратили этот смысл, а дело выглядит так, как если бы мне удалось восстановить перед вами способ, каким эти мыслители мыслили. И действительно, разбираемый вопрос является основополагающим в их мысли. Опять-

так, если Паскаль пишет тексты, весьма репрезентативные для XVII века, то это преимущественно тексты о человеке в его отношении к бесконечному. Это люди, которые мыслят воистину естественно и по-философски в терминах актуальной бесконечности.

И вот — эта идея актуального бесконечного, то есть не потенциально бесконечного и не неопределенного, — что она говорит нам и к чему сводится? Она сводится к тому, что говорит нам: существуют последние термы, существуют конечные термы [нрзб.], вы видите, это не против неопределенного, но это не относится к неопределенному, так как существуют конечные термы; правда, этих конечных термов до бесконечности много. И все-таки речь идет не об атоме. Это не относится ни к конечному, ни к неопределенному. Бесконечное актуально, бесконечное находится в действии. На самом деле неопределенное — это, если угодно, — из области бесконечного, но виртуального, а именно: вы всегда можете зайти дальше. Здесь не это: нам говорят, что существуют последние термы. Простейшие тела для Спинозы. Это действительно конечные термы, это действительно термы, являющиеся конечными, и вы не можете больше их делить. Правда, эти термы суть бесконечно малые, и вот оно, актуальное бесконечное. Обратите внимание, что эта борьба ведется на двух фронтах: сразу и против финитизма, и против неопределенного. Что это означает? Существуют конечные термы, но это не атомы, потому что они бесконечно малы, или, как скажет Ньютон, это исчезающее малые, исчезающее малые термы.

... исчезающе малые
количества...

Иными словами, более малые, нежели любое заданное количество. Что здесь имеется в виду? Вы не можете рассматривать исчезающе малые термы друг за другом. Здесь также нонсенс: говорить о бесконечно малом терме, который я бы рассмотрел сингулярно, — это не имеет никакого смысла. Бесконечно малые можно рассматривать лишь через бесконечные совокупности. Простые тела Спинозы: они не существуют по одному. Они существуют коллективно, а не дистрибутивно. Они существуют в бесконечных множествах. А я не могу говорить о простом теле, я могу говорить лишь о бесконечном множестве

простых тел. Так что индивид не есть простое тело; индивид — каким бы он ни был и сколь бы малым он ни был — имеет бесконечное множество простых тел, бесконечную совокупность бесконечно малых. Вот почему — несмотря на всю силу комментария Геру к Спинозе — я не могу понять, почему Геру ставит вопрос о том, образуют ли у Спинозы простые тела одну фигуру и одну величину... Очевидно, что если простые тела суть бесконечно малые, то есть количества, называемые «исчезающе малыми», то у них нет ни фигуры, ни величины по одной простой причине: дело в том, что это не имеет смысла. Бесконечно малое не имеет ни фигуры, ни величины. Атом — да, имеет и фигуру, и величину, но бесконечно малый терм по определению не может иметь ни фигуры, ни величины: он меньше любой заданной величины. В таком случае что имеет фигуру и величину? Здесь ответ становится очень простым — то, что имеет фигуру и величину, есть совокупность; это сама бесконечная совокупность бесконечно малых. Бесконечная совокупность бесконечно малых имеет и фигуру, и величину. 147 Но получается, что мы наталкиваемся на следующую проблему: да, но откуда берутся эта фигура и эта величина? Я имею в виду: если все простые тела — бесконечно малые, то что же позволяет отличить одну такую бесконечную совокупность бесконечно малых от другой такой совокупности бесконечно малых? С точки зрения актуального бесконечного: как мы можем делать различия в актуальном бесконечном? Или же в этом случае существует одна-единственная совокупность такого рода? Одна-единственная совокупность всех возможных бесконечно малых? И вот здесь Спиноза очень тверд. Он говорит нам: каждому индивиду соответствует бесконечная совокупность очень простых тел, каждый индивид состоит из бесконечного множества очень простых тел.

Необходимо, стало быть, чтобы у меня было средство распознать совокупность бесконечно малых, которая соответствует такому-то индивиду, и аналогичную совокупность, соответствующую иному индивиду. Как это произойдет? Перед тем, как рассмотреть этот вопрос, попытаемся увидеть, как ведут себя эти бесконечно малые. Стало быть, они входят в бесконечные совокупности, и я полагаю, что тут XVII век обладал тем, что современные математики переоткроют совершенно иными способами, — он обладал теорией бесконечных множеств. Бесконечно малые входят в бесконечные множества, а эти бесконечные множества не равны друг другу. Стало

быть, между бесконечными множествами существуют различия. Будь то Лейбниц, или Спиноза — вся вторая половина XVII века пронизана этой идеей актуальной бесконечности, которая состоит из этих бесконечных множеств бесконечно малых. Но тогда эти исчезающе малые термы, эти бесконечно малые термы — каковы они?

... которые не имеют
внутреннего...

Я хотел бы, чтобы это приняло чуть более конкретный облик. Очевидно, что у них нет внутреннего. Я попытаюсь вначале сказать, чем они не являются, перед тем как сообщить, что они такое. Они не имеют ничего внутреннего, они входят в бесконечные множества; бесконечное множество может иметь внутреннее. Но эти внешние термы, бесконечно малые, исчезающе малые, не имеют ничего внутреннего. Они образуют что? Они образуют подлинную материю внешне- 148
го. Одни простые тела поддерживают с другими лишь строго внешние отношения, отношения экстерииорности. Они формируют своеобразную материю; следуя терминологии Спинозы — модальную материю, модальную материю сугубой экстерииорности: то есть они реагируют друг на друга. Они не имеют интериорности, они поддерживают лишь внешние отношения друг с другом. Но тогда я всегда возвращаюсь к своему вопросу: если у них только отношения экстерииорности, то что позволяет отличить одно бесконечное множество от другого? Опять-таки все индивиды, каждый индивид — здесь я могу сказать «каждый индивид», потому что индивид не есть простейшее тело, — каждый индивид с дистрибутивной точки зрения имеет бесконечное множество бесконечно малых частей. И части эти актуально даны. Но что отличает мое бесконечное множество, бесконечное множество, которое выпадает мне, от множества, выпадающего соседу?

... которые принадлежат ему
в некотором отношении...

Л 9

Отсюда мы уже приступаем как бы ко второму слою индивидуальности, что сводится к вопросу: в каком аспекте бесконечное множество простейших тел принадлежит тому

или иному индивиду? В каком аспекте? В каком аспекте бесконечное множество простейших тел принадлежит тому или иному индивиду? Разумеется, тут я имею бесконечное множество бесконечно малых частей. Но в каком аспекте это бесконечное множество принадлежит мне? Вы видите, что я только что с трудом преобразовал вопрос, потому что когда я спрашиваю, в каком аспекте бесконечное множество принадлежит мне, то это иной способ спрашивать о том, что позволит мне отличать одно бесконечное множество от другого бесконечного множества. Опять-таки, на первый взгляд, в бесконечном все должно слиться; это должны быть черная ночь или белый свет. Что же способствует тому, что я могу отличать одни бесконечности от других? В каком аспекте о бесконечном множестве говорят, что оно принадлежит мне либо принадлежит кому-либо иному?

149 Ответ Спинозы, по-моему, таков: бесконечное множество бесконечно малых частей принадлежит мне, а не другому, в той мере, в какой это бесконечное множество осуществляет некое отношение. Части всегда принадлежат мне в каком-либо отношении. Получается, что — если части, из которых состою я, вступают в иные отношения — в этот самый момент они больше не принадлежат мне. Они принадлежат другой индивидуальности, они принадлежат другому телу. Отсюда вопрос: каково это отношение? В каком отношении о бесконечно малых элементах можно сказать, что они чему-то принадлежат? Если я отвечу на этот вопрос, то у меня действительно появится ответ, которого я искал! Я показал бы, при каком условии о бесконечно малом множестве можно сказать, что оно принадлежит конечной индивидуальности. В каком отношении бесконечно малые могут принадлежать конечной индивидуальности? Хорошо. Ответ Спинозы, если я буду придерживаться буквы Спинозы, таков: при определенном соотношении движения и покоя. Правда, всегда, говоря о соотношении движения и покоя, мы знаем, что это отнюдь не означает [нрзб.] и что мы были бы неправы, слишком быстро читая текст [нрзб.]; это означает вовсе не сумму, как у Декарта (это мы видели: соотношение движения и покоя не может быть картезианской формулой $m \times v$, масса \times скорость). Нет, Декарт не сказал бы «отношение». Стало быть, то, что определяет индивида, есть соотношение движения и покоя, потому что именно при таковом отношении бесконечное множество бесконечно малых частей принад-

лежит индивиду. И получается: что такое это соотношение движения и покоя, на которое так часто ссылается Спиноза?

Простые и сложные маятники

Здесь я вновь начинаю сопоставление с комментариями Геру. Геру выдвигает чрезвычайно интересную гипотезу, но в этом месте я ее также не понимаю: я не понимаю, почему он предлагает вот эту гипотезу, однако она очень интересна. Геру утверждает: в конечном счете отношения движения и покоя являются вибрацией. Этот ответ представляется мне весьма любопытным. Необходимо, чтобы ответ был очень четким: это вибрация! Что это означает? Это означает, что то, что определяет индивида (на уровне его второго слоя), а именно, отношение, в каком ему принадлежат части, бесконечно малые части, есть один из видов вибрации. Каждый индивид... 150 Ну-ка, это могло бы быть, это было бы очень конкретным: то, что определяет вас, меня, есть некая разновидность способа вибрации. Почему бы и нет? Почему бы... Что вот это все означает? Либо это метафора, либо это что-то означает. К чему отсылает в физике вибрация? Это отсылает к простейшему и хорошо известному явлению, феномену маятника. Посмотрим: гипотеза Геру как будто бы наделяется весьма интересным смыслом, потому что физика в XVII веке много изучала вращающиеся тела и маятники и, что важно, обосновала различие между простыми и сложными маятниками. Тогда вот... в этот самый момент вы видите, что гипотезу Геру можно сформулировать так: каждое простое тело есть простой маятник, а индивид, состоящий из бесконечного множества простых маятников, есть сложный маятник. Тогда все мы были бы сложными маятниками. Ух, как хорошо! Или вращающимися дисками. Это интересная концепция каждого из нас. Что же она означает? И действительно, простой маятник определяется чем? Он определяется, если вы смутно помните Л 9 воспоминания из физики, причем из очень простой физики, через время, время вибрации или время колебания. Для тех, кто вспоминает, существует знаменитая формула:

$$T = 2\pi\sqrt{\frac{l}{g}}.$$

T — это продолжительность колебания, l — длина нити, к которой подвешен маятник, p — то, что в XVII веке называли интенсивностью тяготения, неважно... Ладно. Что важно, так это то, что простой маятник имеет время колебания, не зависящее от амплитуды колебания, — то есть от расстояния между точкой равновесия и точкой, куда вы отодвигаете стержень маятника, — следовательно, совершенно от амплитуды колебаний не зависящее, от массы маятника [нрзб.], это хорошо соответствует ситуации с бесконечно малым телом и не зависит от веса нити. Вес нити, масса маятника вступят в игру лишь с точки зрения сложного маятника. Стало быть, похоже, что с тысячи точек зрения гипотеза Геру работает. Следовательно, можно было бы сказать: вот ответ. Хорошо. Это ответ, очень хорошо. Индивиды для Спинозы — это своеобразные разновидности сложных маятников, и каждый состоит из бесконечного множества маятников простых. А то, что определяет индивида, есть вибрация. Ладно.

151

Итак, я высказываю это очень приблизительно; я пытаюсь разработать это для тех, кто интересуется Спинозой исключительно технически; прочие из вас могут запомнить из этого то, что им угодно... В то же время это любопытно, потому что эта гипотеза привлекает меня, и я не могу как следует понять, почему. Существует одна вещь, которая меня настораживает: дело в том, что вся история маятников и вращающихся дисков в XVII веке очень продвинута, но как раз если Спиноза имел в виду именно это, то почему он не сделал даже намек на эти проблемы вибраций, даже в письмах? И потом: модель маятника совсем не учитывает то, что мне кажется существенным, а именно: этого присутствия актуальной бесконечности и термина «бесконечно малый». Вы видите: ответ Геру, когда он комментирует Спинозу, таков: соотношение движения и покоя следует понимать как вибрацию простого маятника. Вот так. Я отнюдь не утверждаю, что я прав, действительно нет... Геру утверждает, что простые тела обладают у Спинозы, несмотря ни на что, фигурой и величиной. Предположите обратное [нрзб.], предположите, что очень простые тела поистине являются бесконечно малыми, то есть что они не имеют ни фигуры, ни величины. Вот в этот момент модель простого маятника работать не может, и не может быть, что вибрация определяет отношение движения и покоя.

Зато у нас есть другой путь, а потом вы, возможно, можете найти еще. Другим путем мог бы быть следующий, —

я еще раз возвращаюсь к своему вопросу: какие типы отношений могут существовать между термами, которые предполагаются бесконечно малыми? Ответ совсем прост: между бесконечно малыми термами — если мы понимаем то, что в XVII веке означало «бесконечно малое», то есть не имеющее дистрибутивного существования, но с необходимостью входящее в некую бесконечную совокупность, — ну что ж, между бесконечно малыми термами может иметься только один тип отношения: дифференциальные отношения. Почему? Бесконечно малые термы суть термы исчезающе малые, то есть отношения, которые остаются, когда исчезают термы. Вопрос — совсем простой — таков: каковы отношения, остающиеся, когда исчезают их термы?

Три типа отношений

Займемся простой математикой. Я считаю, что я говорю очень элементарно, — я считаю, что в XVII веке были известны три типа отношений: 152

> дробные отношения, которые известны очень-очень давно;

> алгебраические отношения, которые известны [нрзб.] и предшествовали задолго до этого, что само собой разумеется [нрзб.], однако они получили очень точный статус в XVI и XVII веках, — в XVII веке, если иметь в виду Декарта, то есть в первую половину XVII века;

> и, наконец, дифференциальные отношения, которые в эпоху Спинозы и Лейбница представляли собой великий вопрос для математиков.

Я приведу примеры. Мне хотелось бы, чтобы это было прозрачным для вас, даже если то, чем я занимаюсь, отнюдь не математика:

> пример дробного отношения: $\frac{2}{3}$;

> пример алгебраического отношения: $ax + by =$ и т. д.

Отсюда вы можете вывести x/y равно:

> пример дифференциального отношения, мы его видели: $dx / dy = z$. Л 9

Хорошо. Какое различие существует между этими тремя типами отношений? Я бы сказал, что дробное отношение является несводимым. Почему? Если я говорю $\frac{2}{3}$, то $\frac{2}{3}$ — это опять-та-

ки не число. Почему $\frac{2}{3}$ — не число? Потому что невозможно назначить число, которое, будучи умноженным на 3, дает 2. Стало быть, это не число. Дробь не есть число, это комплекс чисел, которые я решаю условно считать числом, то есть которые я условно подчиняю правилам сложения, вычитания, умножения. Но дробь, очевидно, не число. Как только я нахожу дробь, я могу трактовать числа как дроби, то есть как только я начинаю пользоваться символикой дробей, я могу считать число, например, дробью от 2: я всегда могу записать 4 над 2: $4 \text{ над } 2 = 2$. Но дроби, в своей несводимости к целым числам, чисел не имеют: это комплексы целых чисел. Хорошо. Стало быть, уже дробь способствует возникновению своего рода независимости отношения от своих термов. В этом очень важном вопросе логики отношений вся отправная точка данной логики, очевидно, такова: в каком смысле существует непротиворечивость отношения независимо от его термов? Дробное число может дать мне уже своего рода первое приближение, но это не препятствует тому, что в дробном отношении термы следует еще более специфицировать. Термы должны быть специфицированы, то есть вы всегда можете надписать 2 над 3, но отношение здесь — между двумя термами: 2 и 3. Оно несводимо к этим термам, поскольку само является не числом, а комплексом чисел; но они должны быть специфицированными, термы должны быть даны.

Еще один шаг. Когда я имею алгебраическое отношение типа x , деленное на y , на сей раз у меня нет заданных термов, у меня есть две переменные. У меня есть переменные. Вы видите, что все происходит так, как если бы отношение приобрело степень независимости, высшую по отношению к его термам. У меня больше нет необходимости назначать какое-либо детерминированное значение. В дробном отношении я не могу избежать следующего: я должен назначать детерминированное значение термам отношения. В алгебраическом же отношении у меня даже нет больше необходимости назначать детерминированное значение термам отношения. Термы отношения суть переменные. Но тем не менее еще необходимо, чтобы мои переменные имели детерминируемое значение. Иными словами, x и y могут иметь всевозможные разновидности сингулярных значений, но они должны иметь хотя бы одно. Вы видите: в дробном отношении я могу иметь лишь одно сингулярное значение либо же эквивалентные сингулярные значения. В алгебраическом

отношении у меня больше нет необходимости в каком-либо сингулярном значении; это не препятствует тому, что мои термы по-прежнему имеют специфицируемое значение, и это отношение действительно не зависит от любого конкретного значения переменной, но зависит от детерминированного значения переменной.

Дифференциальное отношение

Вот что совсем ново в дифференциальном отношении: мы устраиваем его, делая третий шаг. Когда я говорю dy/dx , вы помните то, что мы видели: dy по отношению к y равно нулю: это бесконечно малая величина. dx по отношению к x равно нулю: стало быть, я могу записать это — и в XVII веке постоянно так и пишут — в такой форме: $dy/dx = 0/0$. Но ведь отношение $0/0$ не равно нулю. Иными словами, когда исчезают термы, отношение остается. На этот раз термы, между которыми устанавливается отношение, не являются ни детерминированными, ни даже детерминируемыми. Единственно детерминируемым является отношение между его термами. Именно здесь логика делает скачок, и скачок основополагающий. В этой форме дифференциального исчисления открыта область, где отношения уже не зависят от их термов: термы сводятся к исчезающим величинам, а отношение между этими исчезающими величинами не равно 0. Так что я записал бы — здесь я передаю все очень приблизительно: $dy/dx = z$. Что означает “ $= z$ ”? Это, разумеется, означает, что дифференциальное отношение dy/dx , которое складывается между исчезающей величиной x и исчезающей величиной y , строго говоря, ничего не сообщает нам об x и y , но кое-что сообщает нам о z . Например, примененное к окружности, дифференциальное отношение dy/dx кое-что говорит нам о касательной, называемой «геометрическая касательная».

Оставаясь на самом простом уровне, нет необходимости ничего понимать; я могу, стало быть, записать $dy/dx = z$. Что это означает? Смотрите, что отношение — в том виде, в каком оно существует, — когда его термы исчезают, отсылает к некоему третьему терму z . Это интересно: это должно быть очень интересно: именно исходя отсюда возможна некая логика отношений. Что вот это значит? О z мы скажем, что это предел

дифференциального отношения. Иными словами, дифференциальное отношение стремится к некоему пределу. Когда исчезают термы отношения, x и y становятся dy и dx ; когда термы отношения исчезают, остается отношение, потому что оно стремится к пределу z . Когда устанавливается отношение между бесконечно малыми термами, это не отменяет в то же время того, что оно стремится к некоему пределу. Такова основа дифференциального исчисления в том виде, как его понимали или интерпретировали в XVII веке.

Отношения движения и покоя

155 Отныне вы понимаете, почему эта интерпретация дифференциального исчисления образует единое целое с пониманием некоего актуального бесконечного, то есть с идеей бесконечно малых величин исчезающих термов. Отныне я даю свой ответ на вопрос: ну что же в самом деле Спиноза говорит нам, говоря об отношениях движения и покоя, о пропорциях движения и покоя, заявляя: бесконечно малые, бесконечная совокупность бесконечно малых принадлежит к такому-то индивиду при таком-то отношении движения и покоя; что есть это отношение? Я не смог бы заявить, подобно Геру, что это некая вибрация, уподобляющая индивида маятнику; это дифференциальное отношение. Это дифференциальное отношение в том виде, как оно выявляется в бесконечных множествах, бесконечно малых.

И действительно, если вы возьмете письмо Спинозы о крови, которое оказало мне неоценимую помощь, и две составные части крови — хилус и лимфу, то что оно, в сущности, говорит нам? Оно сводится к тому, что существуют корпускулы хилуса, или же, скорее, что хилус есть бесконечное множество простейших тел. Лимфа — это другое бесконечное множество простейших тел. Что же отличает два бесконечных множества? Здесь именно что дифференциальное отношение. На сей раз вы видите dy / dx , которое таково: бесконечно малые части хилуса, деленные на бесконечно малые части лимфы, и это дифференциальное отношение стремится к некоему пределу: а именно, хилус и лимфа образуют кровь. Если бы дело обстояло так, мы могли бы спросить, почему бесконечные множества различаются? Это про-

исходит потому, что бесконечные множества простейших тел не существуют независимо от осуществляемых ими дифференциальных отношений. Стало быть, это происходит через абстрагирование, с которого я начал говорить о них. Но они неизбежно существуют при том или ином переменном отношении. Они не могут существовать независимо от какого-либо отношения, потому что само понятие бесконечно малого термина, или исчезающе малой величины, не может определяться независимо от некоего дифференциального отношения. Опять-таки dx не имеет ни малейшего смысла по отношению к x , dy не имеет ни малейшего смысла по отношению к y ; смысл имеет только отношение dx / dy . Это означает, что бесконечно малые не существуют независимо от дифференциального отношения.

...что определяет
потенцию этого
бесконечного
множества

156

Дифференциальные
отношения определяют
потенцию бесконечного
множества

Отныне что позволяет мне отличать одно бесконечное множество от другого бесконечного множества? Я бы сказал, что бесконечные множества обладают разными потенциями, и то, что, со всей очевидностью, предстает в этой мысли об актуальном бесконечном, есть идея потенции некоего множества. Поймите меня, я совсем не имею в виду, — и было бы отвратительно хотеть, чтобы я говорил, что в этих множествах предвосхищены те вещи, которые очень тесно сопрягаются с теорией множеств в математике начала XX века; этого я вообще не подразумеваю. Я имею в виду, что в своей концепции, безусловно противостоящей современной математике, которая абсолютно другая, которая не имеет ничего общего с современной математикой, — в своей концепции бесконечно малого и дифференциального исчис-

Д 9

ления, истолкованного в перспективе бесконечно малого, они неизбежно выявляют [нрзб.], и это свойственно не только Лейбницу, это можно сказать и о Спинозе, а также о Мальбранше. Все эти философы второй половины XVII века выявляют идею бесконечных множеств, различающихся не их числами; бесконечное множество по определению не может отличаться от другого бесконечного множества по количеству частей, так как всякое бесконечное множество превосходит любое назначаемое количество частей [нрзб.]; стало быть, с точки зрения количества частей, не может быть такого, которое имело бы большее количество частей, чем другое. Все эти множества являются бесконечными. Итак, в каком аспекте они различаются?

157

(50)

Или степень.

Почему я могу сказать: такое-то множество — бесконечное, а такое-то — нет? Я могу сказать это по очень простой причине: потому что бесконечные множества определяются как бесконечные в таком-то или таком-то дифференциальных отношениях. Иными словами, дифференциальные отношения можно рассматривать как потенцию⁽⁵⁰⁾ некоего бесконечного множества. Коль скоро это так, одно бесконечное множество может иметь более высокую потенцию, нежели другое бесконечное множество. И дело не в том, что в нем будет больше частей, очевидно, нет, но в том, что дифференциальное отношение, при котором бесконечность, бесконечное множество частей принадлежит ему, будет более высокой потенции, нежели отношение, при котором некое бесконечное множество принадлежит другому индивиду...
[Конец пленки.]

Дифференциальные
отношения,
характеризующие меня

Если мы уберем это, никакая идея актуального бесконечного не будет иметь ни малейшего смысла. Именно поэтому, хотя и с оговорками, я только что сказал, что в том, что касается меня, ответ, который я дал бы на вопрос, что такое это отношение движения и покоя, которое Спиноза считает характерным для индивида, то есть определением второго слоя индивида, был бы отрицательным: это как раз не способ вибрации; вероятно, можно объединить две точки

зрения, (об этом я ничего не знаю), — но это — дифференциальное отношение, и дифференциальное отношение, которое определяет потенцию. Коль скоро это так, вы понимаете ситуацию: если [нрзб.] вы помните, что бесконечно малые непрерывно получают влияние извне, то они проводят время в отношениях с другими совокупностями бесконечно малых. Представим, что некая совокупность бесконечно малых определена извне, с тем, чтобы найти другое отношение, нежели то, в каком она принадлежит мне. Что это значит? Это значит: я умираю! Я умираю. На самом деле бесконечное множество, принадлежавшее мне в таком-то характеризующем меня отношении, примет другие отношения под влиянием внешних причин. Возьмите вновь пример с ядом, разлагающим кровь: под воздействием мышьяка бесконечно малые частицы, составляющие мою кровь при таком-то отношении, вынуждены вступить в другое отношение. Отныне это бесконечное множество вступит в состав другого тела, и оно больше не будет моим: я умираю! Вы понимаете? Если бы все это было верно! Однако нам не хватает еще кое-чего, потому что это отношение — откуда оно берется?

Вы видите, что я шел вперед, но мне недостает трех слоев. Иначе я не могу выпутаться. Я начинаю, говоря: я состою из бесконечного множества исчезающих бесконечно малых частей. Хорошо. Но внимание: эти части принадлежат мне, они образуют меня при определенном, характеризующем меня отношении. Но это характеризующее меня отношение, это дифференциальное отношение, или — более того — это суммирование, не сложение, но эта разновидность интеграции дифференциальных отношений, поскольку фактически существует бесконечное множество дифференциальных отношений, образующих меня, мою кровь, мои кости, мою плоть, — все это отсылает к всевозможным системам дифференциальных отношений. Эти дифференциальные отношения, которые составляют меня, то есть способствуют тому, что бесконечные совокупности, меня образующие, принадлежат действительно мне, а не кому-нибудь другому, пока это длится, так как это всегда рискует перестать длиться, — если мои части обусловлены к тому, чтобы вступить в другое отношение, то они покидают мое отношение. Ах... Они покидают мое отношение. Еще раз: я умираю! Но это включает много разного. Что означает «умирать» вот в этот момент? Это означает, что у меня нет больше частей. Это сбивает с толку.

Допустим, так. Но ведь это отношение, которое характеризует меня и способствует тому, чтобы части, осуществляющие это отношение, принадлежали мне, коль скоро они осуществляют это отношение, пока они осуществляют это дифференциальное отношение, — они принадлежат мне. Является ли это дифференциальное отношение последним словом индивида? Очевидно, нет; в свою очередь, это необходимо учитывать. Что оно выражает, от чего оно зависит? Что способствует тому, чтобы оно, это дифференциальное отношение, не имело собственного смысла? Что способствует тому, чтобы меня характеризовало такое-то отношение или такое-то множество отношений?

Эти отношения выражают
мою сингулярную сущность

- 159 Последний слой индивида — таков ответ Спинозы; дело в том, что характерные отношения, которые образуют меня, то есть способствуют тому, что бесконечные множества, верифицирующие эти отношения, осуществляющие эти отношения, которые принадлежат мне, эти характерные отношения что-то выражают. Они выражают нечто, являющееся моей сингулярной сущностью. Здесь Спиноза говорит очень жестко: отношения движения и покоя только и делают, что выражают некую сингулярную сущность. Это означает, что ни один из нас не имеет одинаковых с другим отношений, само собой разумеется; но не отношению принадлежит последнее слово. А чему? Нельзя ли здесь кое-что позаимствовать из гипотезы Геру? И последний вопрос: стало быть, существует некий последний слой индивида, а именно: индивид есть сингулярная сущность. Отныне вы видите, какую формулу индивида я могу дать: каждый индивид есть сингулярная сущность, которая выражается в характерных отношениях типа дифференциальных, а в этих дифференциальных отношениях бесконечные совокупности бесконечно малых принадлежат индивиду. Отсюда последний вопрос: что такое эта сингулярная сущность? Не сможем ли мы найти на этом уровне [нрзб.], так, что следовало справедливо сказать, что Геру, строго выражаясь, заблуждался насчет уровня [нрзб.], найти на этом уровне нечто эквивалентное идее вибрации?

Сущность и существование

Что есть сингулярная сущность? Внимание: чтобы вы поняли вопрос, необходимо чуть ли не согласиться на то, чтобы изложить условия подобного вопроса. Я больше не нахожусь в сфере существования.

Существование

Что такое существование? Что это означает для меня — существовать? Мы увидим, что это довольно сложно у Спинозы, потому что он дает совершенно бесприкословную детерминацию того, что он называет существовать. Но если мы начнем с простейшего, то я бы сказал: «существовать» означает иметь бесконечное множество экстенсивных частей, внешних частей, иметь бесконечное множество внешних, бесконечно малых частей, которые принадлежат мне в некотором отношении. Пока я фактически имею экстенсивные части, которые принадлежат мне в некотором отношении, — бесконечно малые части, принадлежащие мне, я могу сказать: я существую. Когда я умираю, опять-таки здесь необходимо как следует очертить спинозианские концепты; когда я умираю, то что происходит? «Умирать» означает, как раз это: части, которые принадлежат мне, перестают мне принадлежать. Почему? Мы видели, что они принадлежали мне лишь в той мере, в какой они осуществляли некое отношение, отношение, которое характеризовало меня. Я умираю, когда части, которые принадлежали мне, обязаны войти в другие отношения, характеризующие другое тело: я буду кормить червей! «Я буду кормить червей» означает: части, образующие меня, входят в другое отношение [нрзб.] меня пожирают черви. Мои корпускулы начинают подчиняться отношениям, характерным для червей. Хорошо! Это может случиться... Либо корпускулы, составляющие меня, как раз Л 9 осуществляют другое отношение, характерное для мышьяка: меня отравили! Ладно.

Видите, это имеет очень серьезный смысл, но это не столь уж тяжело для Спинозы. Потому что наконец я могу спросить: чего касается смерть? Мы можем заранее сказать (перед тем как узнать, что она касается того, что Спиноза называет сущностью): одного основополагающего измерения индивида, но лишь одного измерения, а именно: принадлежности частей к некоей сущности. Но она не касается ни отношения, в котором части принадлежат мне, ни сущности. Почему? Вы видели, что характерное отношение, дифференциальное отношение, или же дифференциальные отношения, характеризующие меня, — они независимы сами по себе, они независимы от термов, потому что термы бесконечно малы, и что отношение, в свою очередь, наоборот, имеет конечную значимость: $dy/dx = z$. В таком случае совершенно верно, что мое отношение, или мои отношения, перестают осуществляться, когда я умираю. Почему? Потому что эти части должны осуществлять другие отношения. Хорошо. Но, во-первых, существует бесконечная истина отношения: иными словами, существует непротиворечивость самого отношения, даже когда оно не осуществляется актуальными частями; существует актуальность отношения, даже когда оно перестает осуществляться. То, что исчезает вместе со смертью, есть осуществление некоего отношения, а не само отношение. Вы спросите меня: что такое неосуществленные отношения? Я притязаю на эту логику отношений в том виде, как она, как мне кажется, рождается в начале XVII века, а именно Спиноза фактически показал, при каких условиях отношение обладает непротиворечивостью, тогда как его термы являются исчезающе малыми. Существует некая действительность отношения, независимо от термов, осуществляющих отношение, а с другой стороны, существует некая действительность сущности, которая выражается в этом отношении; существует действительность сущности независимо от знания о том, осуществляется ли в актуально данных частях отношение, согласующееся с сущностью. Иными словами, и отношение, и сущность будут так называемыми вечными или хотя бы будут обладать некоей разновидностью вечности [нрзб.] разновидность вечности совсем не означает вечность метафорическую [нрзб.], это очень отчетливо определенный тип вечности, а именно: под этим типом вечности Спиноза всегда имел в виду то, что яв-

ляется вечным в силу своей причины, а не в силу самого себя [нрзб.], стало быть, сингулярная сущность и характерные отношения, в каких эта сущность выражается, являются вечными, тогда как то, что является преходящим, и то, что определяет мое существование, — это единственно время, в течение которого бесконечно малые экстенсивные части принадлежат мне, то есть осуществляют отношение. Но в таком случае, следовательно, вот что: необходимо сказать, что моя сущность существует, когда меня самого пока еще не существует, или же когда я уже не существую. Иными словами, имеется существование сущности, не совпадающее с существованием индивида, чья сущность является этой сущностью. Имеется существование сингулярной сущности, которая не совпадает с существованием индивида, чья сущность — эта.

Вечная сущность
и временное существование

162

Это очень важно, потому что вы видите, к чему клонит Спиноза, и вся его система основана на этом: это система, где все, что есть, реально. Никогда еще такое отрицание категории возможности не заходило так далеко. Сущности не являются возможными. Нет ничего возможного; все, что есть, реально. Иными словами, сущности не определяют возможностей существования, сущности сами суть существования.

Здесь Спиноза заходит гораздо дальше, чем большинство авторов в XVII веке. [нрзб.] здесь я думаю о Лейбнице. У Лейбница перед вами — идея, согласно которой сущности являются логическими возможностями. Например, существует сущность Адама, существует сущность Пьера, существует сущность Поля, и все они — возможные. Пока Пьер, Поль и т. д. не существуют, сущность невозможно определить иначе, как нечто возможное. Просто Лейбниц, коль скоро это так, будет вынужден учитывать следующее: как получается, что возможное до сих пор мало принимали во внимание, ведь оно может интегрировать в себя возможность существовать — как если бы к категории возможного следовало привить своего рода стремление к существованию. И действительно, Лейбниц разрабатывает весьма любопытную теорию, где фигурирует слово, общее Лейбницу и Спинозе, слово *conatus*, стремление, но у Спинозы и у Лейбница оно принимает два совершенно

Д 9

разных смысла. У Лейбница сингулярные сущности — возможные, просто это особые возможные, потому что они из всех сил стремятся к существованию. В логическую категорию возможного следует ввести стремление к существованию.

163 Спиноза (я не говорю, кто лучше) [нрзб.] по вашему выбору [нрзб.] — это поистине одна из характеристик мысли Спинозы; для него это само понятие возможного: он не хочет обогащать понятие возможного, прививая к нему некое стремление к существованию; чего он хочет, так это радикальной деструкции категории возможного. Существует только реальное. Иными словами, сущность — это не логическая возможность, сущность — это физическая реальность. «Это физическая реальность» — что эти слова могут означать? Иными словами, сущность Поля после того, как Поль умер, вполне остается физической реальностью. Это реальное существо. Стало быть, следовало бы различать как два реальных бытия бытие существования и бытие сущности Поля. Более того, следовало бы различать как два существования существование Поля и существование сущности Поля. Существование сущности Поля — оноечно, а вот существование Поля — оно временно, смертно и т. д. Смотрите, до какой точки мы добрались: если это действительно так, то очень важная для Спинозы тема такова: чем же все-таки будет эта физическая реальность сущности? Сущности не могут быть логическими возможностями: если бы они были логическими возможностями, они были бы ничем; а они должны быть физическими реальностями. Но внимание: эти физические реальности не совпадают с физической реальностью существования.

Белая стена

Что такое физическая реальность сущности? Спиноза оказывается в рамках проблемы, которая невероятно сложна, но так красива. Я хотел бы, чтобы все это было прозрачно; я не знаю, как сделать это. Спиноза говорит нам — сейчас я скажу, когда и где он нам это говорит, — в весьма забавном тексте; он говорит нам: вообразите белую стену. Совершенно белая стена. Вверху ничего нет. Затем приходите вы с карандашом, рисуете некоего простака, а потом рядом вы рисуете другого простака. Вот существуют два простака. Они существуют в качестве кого? Они существуют постольку, поскольку вы их нарисовали. Две фигуры существуют на белой стене. Вы можете

назвать эти две фигуры Пьером и Полем. Пока на белой стене ничего не нарисовано, существует ли что-то, что отличалось бы от белой стены? Ответ Спинозы, очень любопытный: нет, строго говоря, ничего не существует. На белой стене ничего не существует, пока вы не нарисовали фигуры. Вы скажете мне: уж это-то несложно. Это несложно. Это довольно-таки забавный пример, потому что он потребуется мне в следующий раз. Отныне я буду только и делать, что комментировать этот текст Спинозы. Но где же находится этот текст? Этот текст находится среди юношеских произведений Спинозы, произведений, которые были записаны не только им самим. Это заметки слушателя, известные под заглавием «Краткий трактат»⁽⁵¹⁾. Вы увидите, почему этот пример столь важен.

(51)

Протяженность

Белая стена есть нечто, эквивалентное тому, что Спиноза называет атрибутом. Атрибут — протяженность. Вопрос сводится к следующему: что же существует в протяженности? В протяженности существует протяженность, белая стена равна белой стене, протяженность равна протяженности! Но вы можете сказать: в протяженности существуют тела. Да, тела существуют в протяженности. Согласен. Что же такое «существование тел в протяженности»? Существование тел в протяженности — это когда эти тела действительно очерчены. Что это означает «действительно очерчены»? Мы видели его ответ, весьма неукоснительный ответ Спинозы: это когда бесконечное множество бесконечно малых частей детерминированы к тому, чтобы принадлежать к некоему телу. Тело очерчено. Существует фигура. То, что Спиноза назовет модусом атрибута, и есть такая фигура. Стало быть, тела в протяженности — совершенно такие же, как фигуры, вычерченные на белой стене, и я могу различить фигуру еще одной фигуры, говоря вот это: такие-то части принадлежат такой-то фигуре; внимание: такая-то часть может иметь с ней общие края, но что это может изменить? Это означает, что между телами существует некое общее отношение. Да-да, это возможно, но я буду различать существующие тела. Помимо этого могу ли я что-нибудь различить?

Оказывается, что в «Кратком трактате», написанном Спинозой в юности, как будто говорится: в конечном счете, невозможно различать что-либо помимо существующих модусов, помимо фигур. Если вы не начертили фигуру, вы не

Имеется в виду
«Краткий трактат
о Боге, человеке
и его
счастье»
См.: Указ
соч. Т. 1. С. 93 (пер
под редакцией
А.И. Рубина).

(52)

Делёз
даёт при-
близи-
тельную цитату.
См.: Указ. соч.
С. 194–295.

165

сможете различить на белой стене ничего. Белая стена — единообразно белая. Простите меня за то, что я отягощаю текст, это действительно так, потому что это важный момент в мысли Спинозы. Как бы там ни было, уже в «Кратком трактате» он говорит нам: сущности сингулярны, то есть имеются сущности Пьера и Поля, которые не совпадают с существующими Пьером и Полем. Но ведь если сущности сингулярны, то надо как следует отличать на белой стене нечто еще без того, чтобы с необходимостью вычерчивать на ней фигуры. Кроме того: если я совершу прыжок к итоговому произведению, к «Этике», то в части II, теоремы 7, 8 и т. д., увижу, что Спиноза вновь разбирает эту проблему. Он весьма причудливо говорит: «Модусы существуют в атрибуте как бы двумя способами, а именно: существующие модусы существуют постольку, поскольку о них говорят, что они длятся, а сущности модусов существуют постольку, поскольку они содержатся в атрибуте»⁽⁵²⁾. Хорошо. Дело усложняется, потому что сущности модуса опять-таки — и здесь это подтверждено всеми текстами «Этики» — являются сингулярными сущностями, то есть ни одна не совпадает с другой. Одна не совпадает с другой. Ладно, очень хорошо. Но тогда как одни от других отличаются в атрибуте? Спиноза утверждает, что они различаются, а потом он оставляет нас. На самом ли деле он оставляет нас? Ничего себе! Вещь вроде этой невозможно вообразить. Он перестает говорить с нами. Вот как.

Спиноза приводит пример, он дает нам как раз геометрический пример, сводящийся к следующему: имеет ли некая фигура известный модус существования, пока она не очерчена? Существует ли фигура в протяженности, пока она не вычерчена в пространстве? Весь текст как будто бы говорит «да», и весь текст как будто бы утверждает: завершите дело сами. И это нормально: может быть, он дает нам все элементы ответа. Завершать нам самим... Необходимо: выбора нет! Либо мы отказываемся быть спинозианцами [нрзб.], это неплохо и не [нрзб.], либо необходимо действительно завершать дело самим. Как мы могли бы завершить сами? Именно за это я выступаю, как выступал и в начале года: мы произносим наши речи, советуясь, с одной стороны, с душой, а с другой — с тем, что нам известно. Белая стена! Почему Спиноза говорит о белой стене? Что такое эта история о белой стене? В конечном счете, примеры в философии немного напоминают мгнове-

ния. Вы скажете мне: тогда что делать, если мы не понимаем мгновение? Несложно. Совсем несложно! Мы обходимся без тысяч вещей. Мы совершаем дела, сочетая то, что мы делаем, с тем, что знаем. Белая стена...

Но, в конечном счете, я пытаюсь завершить дело сначала душой, а уж потом — знанием. Обратимся к нашей душе. С одной стороны, у меня моя белая стена, с другой — мои рисунки на белой стене. Я рисовал на стене. И мой вопрос таков: могу ли я различать на белой стене вещи независимо от нарисованных фигур? Могу ли я сделать различия, которые не были бы различиями между фигурами? Здесь все напоминает практическое упражнение: нет необходимости ничего знать. Я попросту говорю: вы хорошо прочтете Спинозу, если вам удастся добраться до этой или подобной проблемы. Его необходимо читать достаточно буквально, чтобы сказать: ах, ну да, это проблема, которую он ставит перед нами, и его дело — поставить проблему, которая [нрзб.], это даже подарок, который он нам делает в своей безграничной щедрости [нрзб.]; именно поставить проблему столь хорошо, что, очевидно, мы говорим себе: ответ такой-то, и у нас сложится впечатление, будто мы нашли ответ. Только великие авторы производят на вас такое впечатление. Они останавливаются как раз там, где все закончено; но нет, есть еще совсем маленький кусочек, о котором они не говорили. Мы вынуждены найти его, и мы говорим себе: «До чего я хорош! До чего я силен! Я нашел!» 166

Степени как внутреннее различие

Ибо в момент, когда я только что поставил примерно такой вопрос: может ли нечто различаться на белой стене, независимо от нарисованных фигур, очевидно, что у меня уже есть ответ. И что все мы ответим хором. Отвечаем: «Ну да, существует и другой модус различения». Существует другой модус различения — и что это? Дело в том, что белый цвет имеет степени. И я могу варьировать степени белого. Одна степень белого отличается от другой совершенно иным способом, нежели одна фигура на белой стене отличается от другой фигуры на белой стене. Иными словами, белое можно назвать по-латыни [нрзб.], мы пользуемся всеми языками, чтобы попытаться лучше понять что-либо, — даже языками, которых мы не знаем, вот как! [Смех.] [нрзб.], бело- 19

му свойственны различия в *градусах*; существуют степени, и эти степени не совпадают с фигурами. Вы скажете: такая-то степень белого в смысле такой-то степени освещенности. Степень освещенности, степень белого — это не фигуры. И, однако, две степени не различаются как фигуры в пространстве. Я сказал бы «от фигур, от которых они отличаются внешне, учитывая их общие части». Я бы сказал о степенях, что это — совершенно иной тип различия, что существует внутреннее различие. Что это такое?

Что такое мгновение, мгновение с точки зрения знания? Мы начали с нашей души, утверждая: да, это может быть лишь это: существует различие по степеням, не совпадающее с различием фигур. Свет имеет степени, а различие степеней не совпадает с различием фигур на свету. Вы скажете мне, что все это — ребячество; но это не ребячество, когда мы пытаемся создавать философские концепты. Да, это и ребячество, и не ребячество. И это хорошо. Тогда что такое вся эта история? Существуют внутренние различия! Ладно. Попробуем

идти вперед с точки зрения терминологии.

Экстенсивное качество,
экстенсивное и интенсивное
количество

Экстенсивное качество (белое), экстенсивное количество (величина или длина) и интенсивные количества (степени или интенсивности).

Необходимо провести терминологическую перегруппировку. Мою белую стену, белое белой стены я назову величиной или длиной [нрзб.], белое белой стены я назвал качеством. Детерминацию фигур на белой стене я назову величиной или длиной [нрзб.]; я скажу, почему использую это внешне диковинное слово «длина». Величина, или длина, или экстенсивное количество. Экстенсивное количество есть, по существу, количество, которое составлено из частей. Вы помните модус существования? «Я существующий» — это определяется как раз бесконечным множеством частей, мне принадлежащих. Что иное существует, кроме качества (белое) и экстенсивного количества (величина или длина)? Имеются степени. Имеются степени, которые суть что? Их мы называем, в общем, интенсивными качествами, а фактически они

столь же отличаются от качества, сколь и от интенсивного количества. Это степени, или интенсивности.

Дунс Скот и теория
интенсивных количеств

Вот вам такой философ Средневековья, в котором есть много от гения, — именно здесь я обращаюсь к малой толике знания, — его зовут Дунс Скот, и он прибегает к образу белой стены. Это тот же пример. Читал ли Спиноза Дунса Скота? [Это совершенно] неинтересно, потому что я отнюдь не уверен, Дунс ли Скот придумал этот пример. Это пример, который тянется через все Средние века, попадая в некую группу средневековых теорий. Белая стена. Уф... Он говорил: качество, белое, имеет бесконечное множество внутренних модусов. Он писал по-латыни: *modus intrinsecus*. И Дунс Скот здесь прибегает к инновации, придумав теорию внутренних модусов. Всякое качество имеет бесконечное множество внутренних модусов. *Modus intrinsecus* — что это такое? Он говорит: белое имеет бесконечное множество внутренних модусов, и это интенсивности белого. Поймите: белое в одном из примеров равняется свету. Бесконечное множество светоносных интенсивностей. Дунс Скот добавлял здесь [нрзб.], и заметьте, что он брал на себя ответственность, потому что здесь это становится новым. Вы скажете мне: зачем говорить «существует интенсивность», если существует бесконечное множество интенсивностей света. Ладно, хорошо. Но что он отсюда извлекает, и почему он это говорит? Какие счета он сводит? И с кем? Это становится важным. Поймите, что этот пример типичен, потому что когда он говорит «белое» или «качество», он также имеет в виду форму; мы очутились в разгаре дискуссии о философии Аристотеля, хотя и в других терминах, и Дунс Скот говорит нам: форма имеет внутренние модусы. Ах! Если он имеет в виду, что форма имеет внутренние модусы, то это не само собой разумеется. Почему? Потому что само собой разумеется, что разнообразие типов авторов, всевозможные разновидности теологов считали, что форма сама по себе неизменна, и что меняются только экзистенты, в каких осуществляется форма. Дунс Скот говорит нам: здесь, где другие различали два термина, надо различать три. То, в чем осуществляется форма, есть внешние модусы. Итак, необходимо различать форму,

168

Д 9

внешние модусы, но существует и нечто иное. Форма также имеет «своего рода» [нрзб.], как говорили в Средние века [нрзб.]: своего рода широту, своего рода форму, и последняя имеет степени, внутренние степени формы. Ладно. Стало быть, это интенсивности, интенсивные качества, — что их различает? Как одна степень отличается от другой степени?

169 Здесь я на этом настаиваю, потому что теория интенсивных качеств подобна концепции дифференциального исчисления, о которой я говорю; она является определяющей для всего Средневековья. Более того, она сопряжена с проблемами теологии. Если и существует некое единство физики метафизики в Средние века, то оно весьма центрировано [нрзб.], поймите, что это делает теологию Средневековья гораздо интереснее: существует целая проблема, такая, как Троица, а именно три лица в одной и той же субстанции: то, что усложняет тайну Троицы. Всегда говорят, что здесь битвы по теологическим вопросам. Ничего подобного, это не теологические вопросы, здесь задействовано все, потому что теологи создают физику интенсивностей в Средние века в то же самое время, пока они проясняют теологические тайны, Святую Троицу, пока они занимаются метафизикой форм. Все это выходит далеко за рамки специфичности теологии. В какой форме различаются три лица в Святой Троице? Очевидно, что здесь имеется своего рода проблема индивидуации, которая невероятно важна. Необходимо, чтобы три лица были в некотором роде совсем не различными субстанциями; а чтобы они были внутренними модусами. Но как они различаются между собой? Не ринулись ли мы в своего рода теологию интенсивности? Когда сегодня Клоссовски в литературе обнаруживает своего рода очень-очень странную связь между теологическими темами, о которых говорят: ну откуда же это все берется? — и ницшеанской концепцией интенсивностей, то это надо рассмотреть. Поскольку Клоссовски чрезвычайно умен и эрудирован, то необходимо видеть связь, которую он устанавливает между этими проблемами Средневековья и актуальными, или ницшеанскими, вопросами. Очевидно, что в Средние века родилась вся теория интенсивностей — сразу и физическая, и теологическая, и метафизическая. В какой форме? [Конец пленки, осталось совсем немного времени до конца лекции.]

Лекция 10

Бессмертие и вечность

17/03/1981

Сегодня я хотел бы, чтобы это была наша последняя лекция. Не соблаговолите ли закрыть дверь? Вы не хотите закрывать окна? [Смех.] А если ничего не слышно? Вот-вот-вот. Это должна быть наша последняя лекция о Спинозе, если только у вас нет вопросов. Во всяком случае, сегодня необходимо высказать то, что вас заботит; если что-нибудь вас заботит, то вы говорите об этом, вмешивайтесь как только можно. И сегодня я бы хотел, чтобы мы сделали две вещи: чтобы мы закончили — не спинозианскую концепцию индиви-

дуальности, потому что мне кажется, что мы задержались на этой концепции достаточно долго, но чтобы из нее извлекли последствия, касающиеся одного вопроса, одной формулы, весьма знаменитой формулировки Спинозы, а именно следующей: «мы экспериментируем»... мы экспериментируем. Мы чувствуем и экспериментируем, — он не говорит «мы мыслим», это два чрезвычайно нагруженных слова, «чувствовать» и «экспериментировать» — что мы вечны. И что это за знаменитая спинозианская вечность? Ладно. И потом, наконец, нам совершенно необходимо извлечь следствие из того, чем должна быть имплицитная тема всех этих лекций, то есть каковы отношения между Онтологией и Этикой? Сказано, что эти отношения интересуют философию ради нее самой, но факт тот, что эти отношения были основаны и разработаны только Спинозой, так что если бы кто-нибудь сказал нам: «Ну вот, я, мой замысел состоял в том, чтобы создать своего рода этику, которая была бы вроде коррелята некоей онтологии», то есть теории Бытия, его можно было бы прервать и заявить: очень хорошо, на этом пути можно сказать вполне новые вещи, но есть один путь — спинозианский. Этот путь подписан именем Спинозы.

170

Л 10

Измерения индивидуальности и роды познания

Три измерения индивидуальности

Вы помните — и я делаю это напоминание совсем не для того, чтобы вернуться к этим вопросам, но чтобы оценить приобретенное, — вы помните три измерения индивидуальности:

> первое измерение: я имею бесконечное множество экстенсивных частей. Более того, если вы помните, я имею бесконечное множество бесконечных совокупностей экстенсивных частей, внешних по отношению друг к другу. Я сложен до бесконечности;

171 > второе измерение: эти бесконечные множества экстенсивных частей, внешних по отношению друг к другу, принадлежат мне. Но они принадлежат мне при характерных отношениях: отношениях движения и покоя, природу которых я пытался описать в прошлый раз;

> третье измерение: эти характерные отношения только и делают, что выражают некую степень потенции, которая составляет мою сущность, мою собственную сущность, то есть сингулярную сущность.

Стало быть, эти три измерения суть экстенсивные части, одни из которых являются внешними по отношению к другим и принадлежат мне, отношения, при которых эти части принадлежат мне, и сущность как степень, *gradus* или *modus*, сингулярная сущность, выражающаяся в этих отношениях.

Однако Спиноза никогда этого не говорит, так как ему нет необходимости говорить это, но мы, читатели, действительно обязаны констатировать любопытную гармонию — между чем и чем? Между тремя этими измерениями индивидуальности и тем, что он — по совершенно другому случаю — называет тремя родами познания. Вы, в сущности, помните три рода познания, и немедленно увидите строгий параллелизм между тремя измерениями индивидуальности как таковой и тремя родами познания. Но то, что между ними существует такой параллелизм, уже должно привести нас к определенным выводам. Вы видите, это не такая вещь, о которой необходимо говорить, понимаете? Я на этом настаиваю.

ваю, потому что я хотел бы также, чтобы вы извлекли отсюда правила для чтения всех философов. Спиноза не говорит, — заметьте. Это не его дело — объяснять. Невозможно сразу и что-то говорить, и объяснять то, что мы говорим. Поэтому мы сталкиваемся с очень трудными вещами. Хорошо. Не дело Спинозы — объяснять то, что говорит Спиноза: Спиноза должен делать нечто лучшее, он должен кое-что говорить. В таком случае объяснять то, что говорит Спиноза, — неплохо, но в конечном счете это нас далеко не приведет. Это не может привести очень далеко. Вот поэтому история философии должна быть чрезвычайно скромной. Он не собирается говорить нам: «Заметьте, вы хорошо видите, что три мои рода познания и три измерения индивида соответствуют друг другу». Не его дело — говорить это. Но вот когда мы выполняем нашу скромную задачу, то это вполне наше дело — говорить это. И в самом деле, в каком смысле они друг другу соответствуют?

Три рода познания

172

Первый род: неадекватные идеи

Вы помните, что первый род познания — это совокупность неадекватных идей, то есть пассивных аффекций и аффектов-страстей, проистекающих из неадекватных идей. Это совокупность знаков, неадекватных смутных идей и страстей, аффектов, проистекающих из этих аффекций. Вы помните все это: это было усвоено на последних лекциях. Однако при каких условиях? Что способствует тому, что, как только мы начинаем существовать, мы не только склонны к неадекватным идеям и страстям, но и как бы обречены на них, и даже, на первый взгляд, обречены иметь только неадекватные идеи и пассивные аффекты, или страсти? Что способствует нашей печальной ситуации? Поймите, что это вполне очевидно: я не хотел бы слишком распространяться по этому поводу в подробностях, я хотел бы лишь, чтобы вы почувствовали или предчувствовали: дело прежде всего в том, что мы имеем экстенсивные части. Поскольку мы имеем экстенсивные части, мы обречены на неадекватные идеи. Почему? Потому что каков строй экстенсивных частей? Опять-таки одни из них являются внешними по отношению к другим — и так они

Л 10

идут до бесконечности, по две сразу. Наипростейшие тела, представляющие собой конечные части, как вы помните, — наипростейшие тела не имеют интериорности. Они всегда определяются извне. Это означает что? — Ударами. Ударами какой-нибудь другой части. В какой форме они встречаются с ударами? В простейшей форме, а именно они непрестанно меняют отношения, потому что всегда при каком-то отношении части принадлежат мне или не принадлежат. Части моего тела покидают его, принимают другое отношение — отношение мышьяка, отношение чего угодно, отношение москита, когда он кусает меня; в общем, отношение.

173 Я же непрестанно интегрирую части в мои отношения — когда я ем, например; когда я ем, имеются экстенсивные части, которые я присваиваю. Что это означает — присваивать части? Присваивать части означает делать так, что они покидают предшествующее отношение, которое они осуществляли, чтобы завязать новое отношение, и это новое отношение — одно из моих отношений, например, мясом я наращиваю свою плоть. Какой ужас! [Смешки.] Но, в конечном счете надо хорошо жить, и ситуация непрестанно такова. Столкновения, присвоения частей, преобразования отношений, сочетания до бесконечности и т. д. Этот режим частей, внешних по отношению друг к другу, которые не перестают реагировать, есть как раз режим неадекватной идеи, смутных восприятий и пассивных аффектов, аффектов-страстей, которые отсюда проистекают. Иными словами, именно потому что я состою из совокупности бесконечного множества бесконечных совокупностей экстенсивных частей, внешних по отношению друг к другу, я непрестанно имею восприятия внешних вещей, восприятия самого себя, восприятия внешних вещей в их отношениях со мною самим, и все это образует мир знаков. И вот я говорю: «Ах, это хорошо, это плохо». Что такое эти знаки хорошего и плохого? Эти неадекватные знаки просто означают: ну да, я встречаю вовне части, которые встречаются с моими собственными частями в своем, например плохом, отношении. Я встречаю... у меня происходят, кроме того, внешние встречи с частями, которые не подходят мне в том отношении, которое для них характерно. Итак, посмотрите: вся область бесконечных совокупностей частей, внешних по отношению друг к другу, как раз соответствует первому роду познания. Именно потому, что я состою из бесконечного множества частей, внешних по отношению друг

к другу, я имею неадекватные восприятия. Так что весь первый род познания соответствует этому первому измерению индивидуальности. Но ведь мы как раз видели, что проблема родов познания была очень хорошо сформулирована Спинозianским вопросом, а именно: в этом смысле мы посчитали бы, что в первом роде познания мы обречены на неадекватность. Коль скоро это так, как объяснить шанс, который мы имеем, чтобы вырваться из этого смутного неадекватного мира, из этого первого рода познания?

Ответ Спинозы: да, можем, потому что существует второй род познания. Но как он его определяет, этот второй род познания? В «Этике» чрезвычайно поразительно, что познание второго рода есть познание отношений, их складывания и их разложения. Невозможно лучше сказать, что второй род познания соответствует второму измерению индивидуальности. Потому что на самом деле внешние части — внешние не только по отношению друг к другу, но внешние радикально; безусловно внешние. Итак, что означает, что внешние части принадлежат мне? Мы видели это тысячу раз. Это всего лишь означает, что вещь у Спинозы, то есть эти части всегда обусловлены входить извне в такое-то или такое-то отношение, меня характеризующее. И опять-таки, что означает умирать? Умирать означает лишь, что некая вещь, то есть части, которые принадлежали мне в таком-то или таком-то отношении, обусловлены извне вернуться в другое отношение, которое не характеризует меня, а характеризует что-либо иное. Итак, первый род познания — познание следствий столкновения, или следствий действия и взаимодействия частей, одни из которых являются внешними по отношению к другим. Думаю, лучше определить невозможно. Это вполне ясно. Следствия, определяемые причиняемым ударом или столкновением частей, одни из которых внешние по отношению к другим, определяют весь первый род познания. И действительно, мое естественное восприятие есть, по существу, следствие ударов и сотрясений между внешними частями, составляющими меня, и внутренними частями, образующими другие тела.

174

Л 10

*Второй род:
познание отношений*

Но второй род познания есть совсем другой модус познания. Это познание отношений, составляющих меня, и отношений,

образующих другие вещи. Вы видите: это уже не следствия столкновений между частями, это познание частей, а именно: способ, каким характерные для меня отношения сочетаются с другими отношениями и каким характерные для меня отношения и другие отношения разлагаются. И вот, это — адекватное познание, и, по существу, оно, это познание, может быть только адекватным. Тогда как познание, которое довольствовалося собиранием... Почему? Потому что это — познание, возвышающееся до понимания вещей. В сущности, какое угодно отношение есть основание. Какое угодно отношение есть основание, при котором бесконечное множество экстенсивных частей принадлежит скорее к тому, нежели к иному телу. Стало быть, второй род познания. Я попросту настаиваю на этом, и дело в том, что — как я пытался пояснить — это отнюдь не абстрактное познание. Если вы превращаете это в абстрактное познание, то рушится весь Спиноза.

Итак, очевидна ошибка комментариев, в которых
175 всегда говорится: «Ну да, это математика; ну нет, это не математика». Это не имеет ничего общего с математикой, просто математика — частный случай этого. Математику можно, в сущности, определять как теорию отношений. Тогда здесь согласен: математика — это отдел второго рода познания, это теория отношений и пропорций. Посмотрите Эвклида. Это теория отношений и пропорций, и как раз в этот момент математика составляет часть второго рода познания. Но полагать, что этот второй род есть тип математического познания, — отвратительная глупость, потому что в этот момент весь Спиноза становится абстрактным. Мы не улаживаем свою жизнь согласно математике, преувеличивать не надо: ведь речь идет именно о проблемах жизни.

Я привел бы следующий пример, потому что он представляется мне бесконечно более спинозианским, нежели геометрия или математика или даже евклидова теория пропорций; я привел бы как пример: да, что означает адекватное познание второго рода? Оно — на уровне обучения плаванию: «Ах, я умею плавать!» Никто не может отрицать, что уметь плавать есть завоевание экзистенции. Это фундаментально, понимаете ли! Я завоевываю для себя стихию. Это не идет само собой — завоевывать стихию. Я умею плавать, я умею летать. Ну и здорово! Что это означает? Это очень просто: не уметь плавать означает сдаваться на милость встречи с волнами. Итак, вы имеете бесконечное множество

молекул воды, которые образуют волну: это образует волну, и я говорю «это волна», потому что эти наипростейшие тела, которые я называю «молекулами», на самом деле не являются наипростейшими; придется идти еще дальше молекул воды. Молекулы воды уже принадлежат некоему телу, водяному телу, телу океана и т. д. или телу такого-то пруда. Что такое познание первого рода? Это: «Оп-ля, я прыгаю, я туда». Я занимаюсь первым родом познания, я бросаюсь в воду, я, как говорится, барахтаюсь. Что это означает — барахтаться? Барахтаться — это очень просто. Барахтаться — само слово хорошо показывает, мы хорошо видим, что речь идет о внешних отношениях: то волна дает мне пощечину, то она уносит меня, — это и есть следствия удара. Это следствия удара, а именно: я ничего не знаю об отношении, которое складывается или разлагается; я встречаюсь со следствиями, протекающими от внешних частей. Части, принадлежащие мне, потрясены, они получают эффект удара от частей, принадлежащих волне. И тогда я то хохочу, то хнычу; в зависимости от того, сместит ли меня волна или обрушивается на меня, я пребываю в аффектах-страстях: «Ой, мамочки! Волна меня побила!» Хорошо. «Мамочка, волна меня побила» — крик, который мы непрестанно будем издавать, покуда пребываем в первом роде познания, точно так же, как не перестанем восклицать: «Ах! Стол сделал мне больно»: это точно так же, как сказать «другой сделал мне больно»; но ведь все не так, потому что стол не одушевлен. Спина гораздо более коварна, чем всё, что мы смогли сказать после: отнюдь не потому, что стол не одушевлен, мы не должны говорить: «Стол делает мне больно»; так же глупо говорить: «Пьер делает мне больно», как и говорить: «Камень делает мне больно». Это на одном уровне, это первый род.

Хорошо. Вы следуете за мной?

Зато: «Я умею плавать» — это не обязательно означает, что я имею математические или физические, научные познания движения волны; это означает, что я обладаю неким умением, поразительным умением, то есть что у меня есть своеобразное чувство ритма, ритмичность. Что это означает — ритм? Это означает, что мои характерные отношения я умею сочетать непосредственно с отношениями волны; это уже не происходит между волной и мной, то есть это не происходит между экстенсивными частями, мокрыми частями волны и частями моего тела: это происходит между

отношениями. Отношениями, которые образуют волну, отношениями, которые составляют мое тело и мою ловкость, когда я умею плавать, — чтобы представить мое тело отношениям, которые складываются напрямую с отношением волны. Я ныряю в должный момент, я вылезаю в должный момент. Я избегаю надвигающейся волны, или, наоборот, я из нее выхожу и т. д. Прямо-таки искусство складывания отношений.

177 Я ищу примеры, которые не являются математическими, потому что, опять-таки, математика — всего лишь один сектор этого. Следовало бы сказать, что математика есть формальная теория второго рода познания. Второй род познания не есть математика. То же самое происходит на уровне любви. Волны и любовь похожи. В любви первого рода — вот так — вы вечно находитесь в режиме столкновений между внешними частями. В том, что называют большой любовью. Дама с камелиями, это прекрасно [смешки], здесь вы имеете складывание отношений. Нет, мой пример очень плох, потому что дама с камелиями — первый род познания [смешки], но во втором роде познания перед вами — своего рода складывание взаимоотношений. Здесь вы уже не находитесь в режиме неадекватных идей, а именно: воздействие некоей части на меня, воздействие некоей внешней части или воздействие внешнего тела на мое. Здесь вы достигаете гораздо более глубокой области, каковая является складыванием отношений, характерных для одного тела, с отношениями, характерными для другого тела. И эта разновидность гибкости или ритма, которая способствует тому, что, когда вы предчувствуете ваше тело, а, следовательно, и вашу душу, вы предъявляете вашу душу или ваше тело в отношении, которое складывается в высшей степени напрямую с отношениями другого. Вы прекрасно чувствуете, что это странное счастье. Вот это — второй род познания.

*Третий род:
познание сущностей*

Почему существует третий род познания? Третий род познания существует потому, что отношения не являются сущностями, как говорит нам Спиноза. Третий род познания, или интуитивное познание, — что это такое? Это выходит за рамки отношений, их сочетаний и разложений. Это — познание

сущностей, оно идет дальше отношений, так как оно достигает сущности, которая выражается в отношениях; сущности, от которой зависят отношения. В действительности если отношения являются моими, если отношения характеризуют меня, то это потому, что они выражают мою сущность. А что такое моя сущность? Это некая степень потенции. Познание третьего рода — это познание, которое эта степень потенции берет у самой себя и у других степеней потенции. На сей раз это — познание сингулярных сущностей. Хорошо. Второй, а тем более третий род познания, совершенно адекватны.

Вы прекрасно видите, что существует соответствие между «родами познания» и «измерениями индивидуальности», означающее что? В конечном счете это совпадение означает, что роды познания суть больше, чем роды познания; это модусы существования. Это способы жить. Но почему это способы жить? Это становится трудным, потому что, в конечном счете, всякий индивид состоит из трех измерений сразу. Именно здесь мы обнаружим нечто вроде последней проблемы. Вы, я, кто угодно, какой угодно индивид имеет три измерения сразу; тогда что мы можем сделать, чтобы выпутаться отсюда? Всякий индивид имеет три измерения сразу, согласен. И как раз вот проблема: любой индивид имеет три измерения сразу, и все-таки существуют индивиды, которые никогда не выйдут из первого рода познания. Им никогда не удастся возвыситься до второго или третьего... [Конец пленки.] 178

Сущность и существование

Могут ли сущности
разрушаться?

...Любой индивид имеет три измерения, но внимание: тем самым он не обладает тремя родами познания: он может вполне прекрасно пребывать на первом. Как объяснить этот последний пункт? Подойдем к вопросу иначе: когда бывают оппозиции? Например: можно ненавидеть себя; бывает, что мы себя ненавидим. Ненависть, эта разновидность оппозиции некоему модусу существования одного индивида другому индивиду, — что это такое? Как объяснить ненависть? Вот первый Л 10

(53)

См.: Указ. соч.

С. 397.

179

(54)

См.: Там же.

текст Спинозы, часть IV «Этики», аксиома, содержащаяся в начале книги 4, она весьма удивит нас — внешне, — эта аксиома, а сам Спиноза не очень склонен объясняться по этому поводу. «Аксиома: в природе вещей нет ни одной отдельной вещи (то есть никакого индивида), могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой»⁽⁵³⁾; — вот до чего это доходит: «не существует последней потенции, потому что последняя потенция есть вся Природа в целом, стало быть, в Природе не существует последней потенции». Всякая заданная вещь определяется степенью потенции; и всегда существует более высокая степень потенции: сколько бы мощи у меня ни было, всегда существует некая степень мощи. И действительно, мы видели, что существует бесконечное множество степеней потенции. Бесконечное у Спинозы всегда находится в действии, всегда задано актуально, всегда задано в действии. Существует степень потенции более высокая, нежели высочайшая степень потенции, которую я могу постичь. Стало быть, до сих пор эта аксиома не поражает, но Спиноза добавляет: «В природе вещей нет никакой отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена»⁽⁵⁴⁾.

Здесь нас может удивить этот текст. Почему? Потому что вторая фраза приносит неожиданную точность. Первая фраза говорит нам: некая вещь была нам дана, она определяется своей потенцией, но так как степень потенции, то есть некая вещь в своей сущности, была задана, то степень потенции есть сущность некоей вещи, и всегда есть более могущественная вещь. Вторая фраза: Спиноза добавляет (внимание!): первая вещь всегда может быть разрушена более мощной вещью. Это весьма озадачивает: почему? Внезапно мы говорим себе: «Я ничего не понял». Что произойдет? Спиноза, похоже, говорит нам, что некая сущность может быть разрушена сущностью более мощной. И тогда, вот в этот момент, не существует третьего рода познания, уже не существует даже второго рода познания, потому что «разрушение» — что это такое? Это, очевидно, результат воздействия одной сущности на другую. Если некая сущность может быть разрушена сущностью более мощной, сущностью более высокой степени, то это катастрофа: все спинозианство рушится. Все сводится к результатам, все сводится к первому роду; больше не может быть познания сущностей. Как может быть адекватное познание сущностей,

если сущности находятся в таких отношениях, что одна разрушает другую? Ах, да! К счастью, это поняли все.

И дальше необходимо лишь долго ждать, но это нормально; именно поэтому надо столько терпения, чтобы читать. Несколько дальше, в части V, имеется теорема 37⁽⁵⁵⁾. И теорема 37, после своего высказывания и после доказательства пропозиции, содержит «закадровую» пропозицию на правах схолии, и схолия говорит нам следующее: «Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту, и в этом, я уверен, никто не сомневается»⁽⁵⁶⁾; он ждал столько страниц, тогда как он мог сказать нам это на уровне части IV, это помогло бы нам, мы были бы не так ошеломлены. Это дело Спинозы. Почему он говорит это лишь столько страниц спустя? Он говорит это, когда у него есть необходимость это сказать. Что означает такая точность? Он говорит нам (внимание, аксиома о разрушении, аксиома об оппозиции): некая сущность может противостоять другой вплоть до ее разрушения, это становится понятным лишь тогда, когда мы рассматриваем вещи по отношению к некоему времени и некоему месту. Больше он ничего нам об этом не говорит.

(55)

См.: Указ. соч.

С. 473. «В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить».

(56)

См.: Указ. соч.

С. 474.

180

Что такое существование?

Что означает рассматривать вещи по отношению к определенному времени и определенному месту? Это означает рассматривать их в их существовании. Что означает рассматривать их в их существовании? Рассматривать их так, как они существуют, так, как они перешли к существованию, так как они переходят к существованию. Что это означает? Мы видели, что такое переходить к существованию. Мы переходим к существованию, некая сущность переходит к существованию, когда некое бесконечное множество экстенсивных частей оказываются обусловленными извне ее принадлежать ей в таком-то отношении. Я имею некую сущность, я, Пьер или Поль, я имею сущность. Я говорю, что перехожу к существованию, когда бесконечное множество экстенсивных частей обусловлено извне, то есть ударами, которые отсылают к другим экстенсивным частям; определено извне вступать в некое характеризующее меня отношение. Стало быть, прежде я не

Л 10

существовал в той мере, в какой не имел этих экстенсивных частей. Потом родился. Я рождаюсь, когда некое бесконечное множество экстенсивных частей определено извне столкновением с другими частями, вступающими в некое отношение извне, каковое является моим и характеризует меня. Вот в этот момент я поддерживаю отношение с определенным временем и с определенным местом. Что такое это время и это место? Время моего рождения и место моего рождения? Это произошло здесь. Это здесь, здесь и теперь, — что это? Это режим экстенсивных частей. Экстенсивные части, совокупности экстенсивных частей — они всегда имеют некое время и некое место. Более того, это продлится столько, сколько продлится. Экстенсивные части определены извне вступить в некое, характеризующее меня отношение, но на какой период времени? До тех пор, пока они не определены вступить в другое отношение. Вот в этот момент они переходят в другое тело, они больше не принадлежат мне. Это длится некоторое время. Хорошо. Что это означает? В чем это просветит нас?

181

На самом деле я могу говорить об оппозиции между двумя индивидами лишь в той мере, в какой эти индивиды рассматриваются, как существующие здесь и теперь. Это очень важно для формирования отношений оппозиции. Это происходит исключительно в той мере, в какой индивиды рассматриваются как существующие в тех «здесь» и «теперь», куда они могут входить. Это не вопрос добра или зла, это вопрос логической возможности. Я могу иметь отношения оппозиции с другим индивидом лишь в зависимости от чего? В зависимости от экстенсивных частей, которые образуют нас и нам принадлежат. Вот они, место и среда оппозиции: экстенсивные части. И на самом деле это в значительной мере неизбежно. В оппозициях между индивидам речь идет о чем? Речь всегда идет о том, чтобы узнать, в какое отношение в конечном итоге вступят такие-то бесконечные множества экстенсивных частей.

Вообразите печальную ситуацию: я дерусь с собакой, чтобы съесть какой-то паштет. Ладно. Ужасное зрелище. Как рассказать о нем, об этом зрелище? Речь идет о чем? У вас три термина: пища, собака и я. Тогда я кусаю собаку, чтобы завладеть [смешки] ее питанием; собака бьет меня лапой. Что происходит? Что это такое? У вас бесконечное множество экстенсивных частей, вступивших в отношение «мясо»; у вас бесконечное множество экстенсивных частей в отношении

«собака»; у вас бесконечное множество экстенсивных частей в отношении «я». И все это крутится в вихре, и все это бьет друг друга. А именно: я хочу завоевать экстенсивные части мяса, чтобы ассимилировать их, — навязать мое отношение; сделать так, чтобы они больше не вступали в отношение «мясо», но осуществляли одно из моих отношений. Собака хочет того же. Я кусаю собаку, — хочу прогнать ее. Собака кусает меня и т. д. и т. п., и мы не выходим из этой ситуации; это область оппозиции. Оппозиция — это соответствующее усилие каждого существующего, чтобы присвоить экстенсивные части.

Вечность сущности и отношений

Что означает «присвоить экстенсивные части»? Это значит сделать так, чтобы они осуществляли отношение, соответствующее определенному индивиду. В этом смысле я всегда 182 могу сказать, что меня разрушит более сильный, нежели я. И, в действительности, пока я существую, таков риск существования. Хорошо. И риск существования образует единое целое с тем, что мы называем смертью. Еще раз: что такое смерть? Это факт, который Спиноза назовет необходимым, в смысле — неизбежным: экстенсивные части, принадлежавшие мне в одном из характерных для меня отношений, перестают принадлежать мне и переходят в другое отношение, характеризующее другие тела. Это неизбежно в силу самого закона существования. Некая сущность всегда столкнется с более сильной, чем она, сущностью в условиях существования, способствующих тому, что более сильная сущность разрушает — разрушает что? Буквально: разрушает принадлежность экстенсивных частей к первой сущности. Ладно, согласен. Но я вначале говорил, даже если сейчас придется поправлять (а поправлять действительно придется): представьте себе сейчас, что я мертв. Согласен, я умер. Для Спинозы это принимает Л 10 абстрактный вид, однако попытайтесь — ваше дело — сделать усилие, и я тотчас скажу, почему это мне не кажется абстрактным; но сделайте усилие [нрзб.]. «Я умер» — что это значит? Опять-таки, если вы принимаете эти предпосылки; опять-таки, эти предпосылки отнюдь не относятся к абстрактной теории, но поистине являются образом жизни: если это дей-

ствительно смерть, то это означает: больше нет экстенсивных частей, больше нет никакой внешней совокупности, которая бы мне принадлежала, я лишен всего. Согласен, я разорен. У меня больше нет частей. Это означает: мои характерные отношения перестают осуществляться; это означает все такое, но ничего, кроме этого. Тогда чему не препятствует смерть? Чему она не препятствует — согласно Спинозе, — так это тому, что хотя мои отношения и перестают осуществляться, но для Спинозы отношения являются в значительной степени независимыми от своих термов. Осуществлять некое отношение — это означает: приходят термы, которые осуществляют это отношение, отношение осуществляется этими термами. Здесь же больше нет осуществляющих его термов.

183 Отношение обладает вечной истиной постольку, поскольку отношение, истина, не зависящая от своих термов, уже не осуществляется, а остается актуальным в качестве отношения: дело не в том, что оно переходит в состояние виртуальности. Существует актуальность неосуществленного отношения. И тем более существует актуальность сущности, которая выражается в отношении, так как сущность отнюдь не есть экстенсивная часть, — это интенсивная часть! Это степень потенции. Эта степень потенции не соответствует экстенсивной части — мы это видели в прошлый раз, — эта степень интенсивности совершенно не соответствует ей по экстенсивности. Больше нет экстенсивных частей, соответствующих интенсивной части. Согласен. Но реальность интенсивной части как интенсивной остается. Иными словами, существует двойная вечность, совершенно коррелятивная. Существует двойственная вечность: вечность отношения или отношений, которые характеризуют меня, и вечность сущности, сингулярной сущности, которая меня образует, и вот она-то не может быть затронута смертью. И гораздо больше: на этом уровне, как сказано в части V, в тексте, который я только что прочел, — на этом уровне не может существовать оппозиция. Почему? Потому что все отношения складываются до бесконечности согласно закону отношений. Всегда существуют отношения, которые складываются. А, с другой стороны, все сущности совпадают со всеми сущностями. Каждая сущность совпадает со всеми остальными, в качестве чистой степени интенсивности. Иными словами, для Спинозы сказать, что некая степень потенции или некая степень интенсивности разрушает другую степень интенсивности, — про-

позиция, лишенная смысла. Феномены деструкции могут существовать лишь на своем уровне, они имеют свой статус, и они отсылают к режиму экстенсивных частей, временно мне принадлежащих.

«Я экспериментирую,
что я вечен»

Коль скоро это так, что означает: «Я чувствую, я экспериментирую, что я вечен»? Это не означает: «Я это знаю». То, что я хотел бы дать вам ощутить, есть различие между двумя пропозициями: «я знаю и утверждаю, что я бессмертен». Мы могли бы сказать, что это — теологическая пропозиция: я знаю и утверждаю, что я бессмертен. И «я знаю и экспериментирую, что я вечен». В действительности, Спиноза — в части V — набрасывается на всю концепцию бессмертия. Он утверждает: «Нет, нет, речь идет не о том, чтобы сказать, что каждый бессмертен; речь идет о том, что каждый вечен!», — а это далеко не одно и то же. Почему это не одно и то же? Как это предстает у Спинозы? Что такое это экспериментирование? Я полагаю, что эти слова следует воспринимать в наиболее выразительном смысле. Это непросто: я делаю опыт, или я имею опыт. Это скорее означает «делать опыт активно». Я делаю опыт, что я вечен. Что такое это экспериментирование? Это весьма любопытно. Если вы пороетесь в литературе, то гораздо позже, в английской литературе XIX века, вы найдете своего рода спинозианство этого типа, вечность, своего рода экспериментирование с вечностью. И это причудливо, а также сопряжено с идеей интенсивности, как если бы я мог проделать опыт с вечностью лишь в интенсивной форме. Это тема, частая у авторов, которые не кажутся мне столь уж отдаленными от Спинозы, — даже если они, такие авторы, как Лоуренс или — на самых малейших правах — как Теодор Пулис, — не знают, что совершают своего рода экспериментирование с вечностью в форме интенсивности.

184

Л 10

Дело пропорций

Сейчас я пытаюсь представить дело поконкретнее. Когда вы существуете, вы противостоите другим. Все противостоят друг другу, и Спиноза отнюдь не утверждает, что следовало

бы это преодолеть; он прекрасно знает, что это абсолютно необходимо, что это — необходимое измерение, измерение существования. Согласен, но он говорит: возьмем два крайних случая; индивида А, индивида Пьера. Возьмем Пьера, который играет главную партию... — вы скоро увидите, как это здесь становится очень нюансированным и очень конкретным у Спинозы, — мы можем сказать о Пьере, что тот провел жизнь, в общем и целом занимаясь первым родом познания. Так происходит с большинством людей, потому что, согласно Спинозе, в любом случае необходима малая толика философии, чтобы выйти за пределы первого рода познания, да-да. Возьмите пример с кем-нибудь, живущим в основном первым родом познания. Почему я уточняю «в основном»? В действительности необходимо быть очень оптимистичным: это не происходит все время. Как бы там ни было, этот кто-то вполне понял что-то в своей жизни — и как-то ненадолго, однажды днем или вечером, возвращаясь вечером домой, он поймет какой-то мелкий пустяк, у него сложится впечатление, будто он понял какой-то мелкий пустяк. Может быть, он действительно поймет какой-то мелкий пустяк, а затем, впоследствии, всю жизнь будет пытаться забыть то, что он вот так понял и что оказалось поразительным. Совершенно внезапно он говорит себе: «Надо же! Существует нечто, чего не бывает». Все-все, даже последний из отверженных, имели такой опыт; даже последний из кретинов хоть раз прошел мимо чего-то, когда он сказал бы: «Неужели мне не удалось бы, неужели я провел всю жизнь, обманываясь?» И тогда мы всегда чуть-чуть выходим за пределы первого рода познания, то есть, в спинозианских терминах, он поймет даже ничтожный вопрос, он получит интуицию либо чего-то существующего, либо интуицию какой-то сущности, либо же понимание некоего отношения. Мы можем быть очень великодушными: существует очень мало людей, являющихся абсолютными идиотами. Всегда есть какая-то штука, которую они понимают. У нас всегда есть наша маленькая штучка. Например, у одних — поразительное чувство какого-то животного, но это не мешает им быть злодеями и все такое, но здесь у них что-то есть, ах да, здесь... Или же чувство леса, ах да, этот тип, этот дурак и этот злодей, — по крайней мере, когда он говорит о деревьях, нечто присутствует, мы чувствуем, что что-то есть. Мы проводим время, делая эти опыты: ах, здесь, да. Складывается впечатление,

что — если угодно — это изысканно, что даже у наихудшего клоуна есть что-то, когда быть клоуном изысканно. В конечном итоге, что-то есть. Никто не обречен на первый род познания, всегда есть маленькая надежда. Но ведь это очень важно... [Конец пленки.]

...есть некий свет у всякого: ах, он был не таким уж ничтожным, каким я считал его! Достаточным было бы найти эту штуку. Иногда в таких случаях, разумеется, нет даже стремления искать ее, согласен. И затем все быстро возвращается в исходное положение. Но он, неведомо какой он, наихудший полицейский, наихудший неизвестно кто, — у него, конечно, есть какая-то маленькая штучка. Спиноза отнюдь не обращается к Армии спасения, чтобы спасти весь мир, нет, он хочет сказать нам что-то другое, он хочет сказать нам: «Вот! Это очень сложно, потому что, в конечном счете, ваше существование есть дело пропорций». Что это означает — дело пропорций? Конечно, у вас есть экстенсивные части, которые вас составляют, и пока вы существуете, и речи нет о том, чтобы от этого отказываться. Что такое отказываться от экстенсивных частей, образующих меня? То есть отказываться от всевозможных сочетаний существования, так просто отбрасывать переживаемые оппозиции? Я отказываюсь от переживаемых оппозиций, я ем только траву, я живу в пещере и т. д. Это, в общем и целом, то, что всегда называлось аскетизмом. Спинозу это совсем не интересует, это даже представляется ему очень хитрым решением. Очень-очень коварным. Он даже додумывается до того, что аскет глубоко зол, и что аскет испытывает неискупимую ненависть к миру, к природе и т. д. Стало быть, Спиноза хочет сказать нам отнюдь не это. Он говорит нам: «Обратите внимание, в вашем существовании имеется относительная пропорция». Между чем и чем?

186

Вы согласитесь со мной, что теперь я, наконец, получил свои три измерения индивида: во-первых, экстенсивные части; во-вторых, отношения; в-третьих, сущность, или интенсивную часть, которая образует меня.

Я могу выразить их в следующей форме: интенсивные части, принадлежащие мне, весьма подобны неадекватным идеям, которые у меня есть; они с необходимостью неадекватны. Стало быть, это неадекватные идеи, которые у меня есть, и страсти, проистекающие из этих неадекватных идей. Характеризующие меня отношения — когда мне

Л 10

удается их познать — суть общие понятия, или адекватные идеи. Сущность, как сугубо интенсивная часть, как сугубая степень образующей меня потенции, — только одна из адекватных идей. Спиноза говорит нам: в вашем существовании вы сами можете иметь даже смутное представление о пропорции, существующей между неадекватными идеями и страстями, поскольку они связываются в цепочку: неадекватные идеи и аффекты-страсти, которые заполняют ваше существование, с одной стороны, а с другой — адекватные идеи и активные аффекты, каких вы добиваетесь. Вы помните: неадекватные идеи и страсти — я собираюсь быстро закончить, чтобы спросить вас, поняли ли вы, — отсылают к первому измерению существования: иметь экстенсивные части. Два других аспекта — познание отношений и познание степеней потенции как интенсивных частей — отсылают к двум другим сторонам: характерным отношениям и сущности, как интенсивной части.

187

Предположите, что в моем существовании я относительно... и речи нет о том, чтобы отвергать экстенсивные части; речь шла о том, чтобы убить себя, и мы видели, что Спиноза помышлял о самоубийстве. Вообразите, что в течение своего существования я достиг относительно адекватных идей и активных аффектов, говорит Спиноза, хотя кажется невозможным, так как у каждого есть экстенсивные части и каждый подчиняется закону экстенсивных частей. Вот первый пример. И второй пример: вообразите, что вы достигаете их очень редко и ненадолго. Ладно. Представьте себя в момент вашей смерти; все это очень конкретно. Когда вы умрете, что произойдет в первом случае и во втором случае? Когда вы умрете, это означает, что — как бы там ни было — ваши экстенсивные части исчезнут; то есть они перейдут в другие тела, то есть они будут осуществлять другие отношения, нежели ваше. Но, во втором случае, когда вы умрете, а большую часть вашего существования у вас были неадекватные идеи и пассивные аффекты, это означает, что умирает — в относительном смысле — наибольшая часть вас самих. Пропорционально это — наибольшая часть вас самих. Противоположность — другой случай. Это любопытно, именно здесь вмешивается своего рода относительная пропорция; именно это важно в части V, и хотя Спиноза говорит это эксплицитно, я полагаю, что без этого вы не можете понять движение мысли в части V. Еще один случай. Предположите,

что в своем существовании вы, наоборот, достигли пропорционально большого количества адекватных идей и активных аффектов; вот в этот момент то, что в вас умирает, есть часть относительно маловажная, незначительная.

Существование как испытание

Мне кажется, что здесь у Спинозы вновь вводится идея существования как испытания. Однако это отнюдь не моральное испытание, это своего рода физико-химическое испытание: я экспериментирую, вечен ли я, да. Что означает этот текст? Это означает: отныне я над этим экспериментирую. При каких условиях? Это отнюдь не вопрос «переживет ли душа тело?» — вопрос бессмертия таков: «в каком смысле и в какой форме душа переживет тело?», в таком виде его ставили философия и теология, если угодно, от Платона до Декарта, хотя различия велики. То, что ставилось от Платона до Декарта, есть поистине вопрос о бессмертии души, и бессмертие души неизбежно пересекается вот в этот момент с проблемой некоего «прежде» и некоего «после». Почему? Что определяет это «прежде» и это «после» с точки зрения бессмертия души? Момент единения души и тела; иными словами «прежде» для души есть то, что было до воплощения, до того, как душа соединится с неким телом; «после» для бессмертия, «после» для души есть после смерти, то есть после того, как... отсюда замешательство всех авторов, говоривших о бессмертии души. Что такое их замешательство? Дело в том, что бессмертие души невозможно воспринять или постичь иначе, как во временных координатах некоего «прежде» и некоего «после». И это уже вся тема «Федона», касающегося бессмертия души у Платона. Диалог Платона «Федон» зачинает великое учение о бессмертии души как раз в форме «прежде» и «после»: прежде единения и после единения.

Когда Спиноза противопоставляет свою вечность бессмертию, мы прекрасно видим, что он имеет в виду. С точки зрения бессмертия — я могу знать, что душа бессмертна. Но в чем состоит бессмертие? Оно состоит в том, что я знаю — (только каким знанием, но это уже другое дело), — что моя

душа не умирает вместе с телом. Даже если я принимаю платоновскую идею, что это — знание в неведомо какой форме, и все об этом говорят. Почему? Потому что бессмертие как будто бы полностью исключает «прежде» и «после», тем самым это уже вечность, но как раз ее можно обеспечить или познать только в виде «прежде» и «после». И Декарт еще скажет об этом: в какой форме? О том, что душа бессмертна, я могу сказать, что «я в этом уверен», согласно Декарту. Но в какой форме? Об этом я ничего не знаю. Самое большее — я могу утверждать, что существует некое «прежде» и некое «после»; что душа не рождается вместе с телом и что она не умирает с ним. Я могу утверждать «что», я не могу утверждать «то, что» или «как». Потребовалась бы, как говорят, интеллектуальная интуиция, но ведь у нас такой интеллектуальной интуиции нет.

189 Спиноза ставит проблему не так, потому что для него эта проблема состоит вовсе не в некоем «прежде» и некоем «после»; она состоит во «в то же время, что и». Я имею в виду, что в то же самое время, когда я смертен, я экспериментирую над тем, что я вечен. А экспериментировать над тем, что я вечен, — не означает, что было некое «прежде» и что будет некое «после»: это означает, что отныне я экспериментирую над чем-то, что не может уложиться в форму времени. А что это такое, что не может уложиться в форму времени? Дело в том, что у слова «часть» имеются два абсолютно противоположных смысла. А именно: существуют части, которые я имею, и это экстенсивные части, внешние по отношению друг к другу, и их-то я и имею в модусе времени. В действительности, я имею их временно, я имею их в длительности, я имею их в модусе времени. Хорошо. Но когда я говорю «интенсивные части», я имею в виду нечто совершенно иное. Два смысла слова «части» различаются по природе, потому что когда я говорю «интенсивные части» (= сущность), то это уже не часть, которую я имею, это уже не части, которые я имею; это часть, которая я есмь. Я — некая степень потенции, я — интенсивная часть, а другие сущности — тоже интенсивные части. Части чего? Ну, скажем, части могущества (потенции) Бога — говорит Спиноза. Экспериментировать, что я вечен, означает экспериментировать над тем, что «части» в интенсивном смысле сосуществуют с «частями» во внешнем, экстенсивном смысле и отличаются от них по природе.

Я экспериментирую здесь и теперь над тем, что я вечен, то есть что я представляю собой интенсивную часть или степень потенции, не сводимую к экстенсивным частям, которые я имею, которыми обладаю. И получается, что когда я лишюсь экстенсивных частей (= смерть), то это не касается интенсивной части, каковой я являюсь от века. Я экспериментирую, что я вечен. Но опять-таки при одном условии — при условии, что я возвышусь до идей и аффектов, придающих этой интенсивной части актуальность. Именно в этом смысле я экспериментирую над тем, что я вечен. Стало быть, это — экспериментирование, которое означает вечность или некое сосуществование, а не бессмертие и некую последовательность, то есть отныне в своем существовании я экспериментирую над несводимостью интенсивной части, какую я представляю собой от века, какой являюсь вечно, к экстенсивным частям, каковыми я обладаю в форме длительности. Но если я не актуализовал ни свою сущность, ни даже свои отношения, если я застрял на уровне закона экстенсивных частей, сталкивающихся друг с другом извне, — в этот вот момент у меня нет даже представления об экспериментировании над тем, что я вечен. В этот самый момент, когда я умираю, — да, я утрачиваю наибольшую часть самого себя. И наоборот, если я сохранил свою интенсивную часть, пропорционально наибольшую, то что это означает?

Здесь, очевидно, существует небольшая, но ощутимая трудность. Она вмешивается, если угодно, в своего рода пропорциональный расчет экстенсивных частей, которые я имею, и интенсивных частей, какими я являюсь. Это трудно, поскольку между двумя смыслами слова «части» нет общей природы. Итак, как мы можем сказать, что одни или другие части являются большими или меньшими по природе? Спиноза говорит нам: когда я умираю, иногда то, что умирает, а именно экстенсивные части, которые куда-то уходят, — то, что от меня отмирает, в некоторых случаях представляет собой наибольшую часть, а в других случаях эта часть довольно незначительна, довольно мала. Итак, необходимо, чтобы интенсивные части и части экстенсивные имели своего рода общий критерий, чтобы подчиниться этому правилу про-

порции, — иными словами, перед нами два крайних случая: либо экстенсивные части, которые исчезают, образуют наибольшую часть меня самого, либо же, наоборот, они образуют лишь малую часть меня самого, потому что интенсивная часть составила наибольшую часть меня. Ладно, мы не можем идти дальше, можем только предположить, что нам самим в нашем существовании выпадет случай установить эту разнovidность расчета пропорции, пропорции в устаревшем смысле слова.

191 Надо было бы сказать, да, что является важным в жизни. Что важно? Критерий важности... Чему вы придавали важность? Необходимо почти всегда пользоваться критерием важности. Именно так! — Это важно, это неважно! Необходимо даже чуть ли не превратить его в критерий существования! Что люди считают важным в своей жизни? Важно ли выступать по радио? Важно ли собирать коллекцию марок или же иметь хорошее здоровье? Что такое счастливая жизнь в том смысле, что когда кто-нибудь умирает, он говорит себе: «В конечном счете я, в общем и целом, сделал то, что хотел»; я сделал почти все, чего хотел или желал. Да, вот это хорошо. Что это за любопытное благословение, которое мы можем дать самим себе и которое противоположно самодовольству? Что означает эта категория, «важное»? Да, согласен, это сбивает с толку, но это «неважно». Что такое этот расчет? Не категория ли «примечательного» или «важного» позволила бы нам рассчитать пропорции между двумя несводимыми смыслами слова «части»? То, что зависит от интенсивной части меня самого или вытекает из нее, и то, что, наоборот, отсылает к экстенсивным частям, какие я имею.

Случай преждевременных смертей

И потом всегда, очевидно, существует проблема преждевременных смертей... Сингулярная сущность, она переходит к существованию, ладно, но похож ли я на погибшего младенца? Ну? [Смешки.] До какой степени играет роль Спинозианское правило: время, в течение какого я длюсь, в конечном счете не имеет ни малейшего значения? Спиноза говорит это очень

твердо, и здесь он имеет право сказать это, потому что он умер не очень старым, но он не погиб и во младенчестве, и у него было время написать «Этику». Но все-таки как быть с умирающими младенцами? Правило Спинозы... Однако в конечном счете когда я умираю, это означает лишь одно: я больше не имею экстенсивных частей. Здесь нас озадачивает случай преждевременных смертей, потому что о преждевременных смертях мы всегда можем сказать: он имеет вечную сущность, но эта вечная сущность — в том виде, как ее прочитывает Спиноза, — это не просто сущность как некая математическая фигура, это сущность, которая существует как сущность лишь в той мере, в какой она проходит через существование, то есть в какой она актуализовала свою степень, в какой она актуализовала для себя свою степень, то есть интенсивную часть, которой была. Само собой разумеется, что когда я умираю преждевременно, я нисколько не реализую интенсивную часть, какой я был. Иными словами, я совершенно не выразил, совершенно не создал интенсивность, которая я есть. Тогда с теми, кто умирает в почтенном возрасте, все в порядке, но как быть со всеми, кто умирает преждевременно? Здесь я верю в последствие, что необходимо, скорее... Если мы вообразим, что некий корреспондент мог спросить это у Спинозы, то что ответил бы Спиноза? Я полагаю, что здесь он бы не стал корчить из себя слишком умного, а сказал бы нечто вроде: ну да, это образует часть несводимой экстериорности Природы, это свойственно всей категории людей, которые были, будут и являются отравленными и т. д. Что вся эта проблема экстенсивной части нас самих такова, что в некоторых случаях можно, по существу, сделать... я бы сказал, что — в спинозианских выражениях — следует чуть ли не сказать: тот, кто умирает преждевременно, — ну да, это случай, когда смерть навязывает себя в таких условиях, что в такой-то момент она затрагивает важнейшую часть рассматриваемого индивида. Но то, что мы называем счастливой жизнью, означает сделать все, что мы можем, и это Спиноза говорит формально, чтобы точнее справиться с преждевременными смертями, то есть воспрепятствовать преждевременным смертям. Что это означает? Отнюдь не воспрепятствовать смерти, но сделать так, чтобы смерть, когда она внезапно придет, затронула бы, в конечном счете, лишь самонаименованную часть меня самого. Вот как, по-моему, он видел и чувствовал вещи, а также экспериментировал над ними.

192

Д 10

Есть ли у вас вопросы или реакции? Никакой теории, ничего, кроме чувства!

Об общности сущностей

Вопрос [девушка с небольшим южноамериканским акцентом]: В «Этике» Спиноза говорит: *intelligo*⁽⁵⁷⁾, он говорит «я». Когда же он хочет привести пример, он говорит «Павел» или «Петр», а когда он говорит «мы чувствуем» и «мы экспериментируем», то в счет идет именно «мы», и это означает, что он имеет в виду нас, всех вместе. И точно так же, когда он говорит об интеллектуальной любви к Богу, в части V, то использует *omnium*, то есть «все вместе». Стало быть, преждевременную смерть можно, наверное, некоторым образом поправить этим союзом, этой общностью.

(57)

Я понимаю (лат).

193

Ответ: Да! То, что ты говоришь, — очень глубокая истина, потому что «мы» означает, что с точки зрения сущностей оппозиция есть только на уровне существований и экстенсивных частей. А ведь сущности как сущности совпадают друг с другом. Поэтому на самом деле сказать, что сущности, какими стали относительно успешные жизни, которые могут ответить за эти преждевременные смерти, — это да, здесь согласен. У самого Спинозы была ли преждевременная смерть? По его мнению — конечно! Но у него не была преждевременная смерть, и все-таки он умер прежде, чем смог закончить книгу, какой придавал большое значение; но, конечно, трудно сказать, как кто умирает; но трудно вообразить умирающего иначе, нежели... говорящим себе, что он воистину сделал то, что хотел, потому что он делал, что хотел.

Вопрос [та же молодая женщина]: ...потому что вечность истины, которую ты дал способом, какой является вертикальным по отношению к Богу, по отношению к сознанию, ты можешь установить в таком случае и горизонтально.

Ответ: На уровне общности сущностей? Ты гораздо больше, чем я, настаиваешь на общности. Для меня же это — следствие.

Вопрос: Это позволяет различить второй род и третий род познания, ведь сейчас ты, в принципе, уподобляешь [нрзб.], который ты перестаешь дифференцировать.

Ответ: Хм. Это потому, что у меня не было времени. Я ничего не говорю, могут быть и преимущества. Ты ведь настаиваешь на общности сущностей. Для меня же это лишь следствие: общность вытекает из сущностей, а не составляет сущности, и это верно. Здесь может быть и некоторая трудность. По существу, можно помыслить и совсем другой порядок, который сделал бы акцент на совпадении одних сущностей с другими — прежде всего. Хм. Я собираюсь тебе сказать: по-моему, они совпадают лишь в той мере, в какой им удалось актуализоваться. Итак, для меня совпадение не означает несогласия, но здесь тоже существует различие в акценте. Как я вам всегда говорю, в истолковании вы неизбежно расставите собственные акценты.

194

О самоубийстве

Вопрос о смерти [плохо слышен]: ... Смерть не имеет иного объекта... Идти впереди смерти, опережать ее, — разве это не [нрзб.]?

Ответ: Я не могу ответить на этот вопрос: что говорит нам Спиноза по этому поводу? Очевидно, для него идти впереди смерти — это чуть ли не вершина неадекватной жизни. И мы очень хорошо понимаем, почему. Для него это потому, что у него есть идея, в которую он верит, и это — одна из глубочайших идей, какие у него были: он полагает, что по природе смерть, какова бы она ни была, приходит лишь извне. Что смерть, фундаментальным образом, есть закон отношения одних внешних частей к другим. И что в противном случае сама идея смерти не имеет никакого смысла. Итак, чтобы смерть всегда приходила извне... Тут Спиноза очень силен: на мой взгляд, он — единственный, кому удалось полностью примирить идею, что смерть неизбежна, с идеей, что всякая смерть приходит извне. В общем, когда мы говорим, что смерть приходит извне, мы получаем возражение: но тогда, если смерть приходит извне, в ней нет необходимости. В конце концов, вы могли бы и не умирать...
[Конец пленки.]

Л 10

...Никогда не существует смерти, которая приходит изнутри. Спиноза — на стороне тех, для кого сама идея о каком-то импульсе смерти — гротескный концепт, и это на самом деле так...

О продолжительности жизни

195 Ришар [Пинхас]: Это на тему об импульсе смерти. Писатель Арман Фарраши разработал некую интуицию, которая показалась мне довольно подходящей к идее Спинозы: дело в том, что если мы исключаем случай с возможной фигурой младенца, погибающего по неосторожности, мы находим эту идею почти повсюду, и Фарраши привел конкретные примеры. Своего рода глубинный смысл или внутренний смысл длительности по отношению к несчастному случаю. А именно: такой-то писатель собирается посвятить всю жизнь, то есть 80 лет, развитию своего творчества, — например Виктор Гюго; другой же собирается посвятить развитию своего творчества два-три года, и он приводит пример Рембо или Лотреамона. И действительно, в двадцать пять лет они закончили. Есть и такие, кто закончил в девяносто лет. Мы находим точно такие случаи с фигурами знаменитых музыкантов, таких как Моцарт в одном случае и Бах в другом. И они говорят и делают вещи, эквивалентные по мощи. Мы не можем сказать, что творчество Моцарта важнее творчества Баха, или что творчество Виктора Гюго, например, важнее творчества Рембо. Стало быть, все происходит так, как если бы существовала некая скорость раскрутки, своего рода глубинная перцепция некоей длительности, данной для создания произведений, и что, в конце концов, существует это случайное отношение, которое положит конец тому или иному творчеству. Но во всех случаях приведенных фигур творчество будет осуществленным и законченным. Существуют также философские примеры.

Ответ: Я полагаю даже, что, кроме того, следовало бы привести примеры не возвышенные, то есть не эстетические, не художественные. Эта разновидность восприятия, оценки времени, которое осталось, есть глубокое чувство существования. Какая мера? С какой разновидностью количества это происходит? Когда у людей складывается впечатление, что они пришли в мир ненадолго? Как это, как говорится, утрясти? Упорядочить свои дела, привести в порядок разные штуки. Это очень

интересно. Что очень важно, по существу, в том, что говорит Ришар, так это, по-моему, то, что вовсе не существует какой-то глобальной оценки. Это чувство не связано с каким-то возрастом; оно приходит из глубины и заставляет меня говорить: «Ох, смотри-ка, может быть, оно действительно клонится к концу». И это — противоположность панике, это — противоположность тревоге и всему такому. Как объяснить это? Я возвращаюсь вот к чему: смерть всегда приходит извне. Да, согласен. Нет смерти, которая не была бы случайной. Старость тоже приходит извне. Все это приходит извне. Это износ внешних частей. И тогда что интересно, так это то, что, с одной стороны, существуют общие законы биологического вида: я знаю, что вид подразумевает, в общем и целом, такую-то глобальную длительность; стало быть, существуют общие детерминации биологического вида. Но что означает: такой-то вид длится столько-то времени? К примеру, кошка живет столько-то лет, человек живет столько-то лет, в среднем. Эта средняя продолжительность жизни — что это означает? Это означает, что существуют глобальные продолжительности, статистические продолжительности, отмечающие время, в течение которого экстенсивные части принадлежат к такой-то сущности. Сущность кошки — ну да, сколько времени продолжается жизнь кошки? Десять лет? Двенадцать лет? [Контесс: восемнадцать лет.] Ах, эти монстры! [Смешки.] Нет, в нормальном случае... Да, эти кошки живут долго. Восемнадцать лет, кошка? О-ля-ля! Катастрофа! [Смешки.] Это чудовищно много! Я думаю, что это какая-то исключительная кошка. Вот люди фактически — они живут я не знаю сколько; какова средняя продолжительность жизни? Это время, в продолжение которого экстенсивные части — опять-таки — в отношениях, характеризующих меня, принадлежат мне. Хорошо. Но то, что способствует тому, чтобы эти экстенсивные части принадлежали мне и переставали мне принадлежать, — все это есть область внешних случайностей. Попросту то, что внешние случайности имеют законы, это очевидно они имеют законы. Стало быть, в этом смысле смерть безусловно неизбежна, но она всегда соответствует законам, которые управляют взаимоотношениями между одними и другими внешними отношениями. Именно в этом смысле она всегда приходит извне. Просто как все время говорит Спиноза: «Я — часть Природы», то есть «я открыт миру экстериорности». В этом смысле смерть неизбежна. Чем больше она приходит извне, тем больше она необходима. Вот как.

196

Л 10

197 *Вопрос [Жорж Контесс]: Существует проблема, которая ставилась, а именно, что если смерть — если мы это принимаем, да и как это не принимать, — что если она приходит извне, то существует некая аффекция, приходящая извне, смертельная аффекция, которая приходит извне и переходит внутрь. И вопрос ставится, или мог бы ставиться так: существует ли адекватная идея аффекции, и могут ли аффекты, о которых говорит Спиноза, — то есть прежде всего радость и печаль — могут ли они привести к адекватной идее смертельной аффекции как приходящей извне. Это могло бы быть проблемой, которая ставилась бы у Спинозы, так как не следует забывать, что существуют определенные тексты Спинозы, где он говорит, что он подобен больному, и больному, который скоро умрет, который погибнет, если не найдет как раз пути к спасению. Когда Спиноза говорит подобные вещи — в первых текстах, — то не только смерть приходит извне, но еще и следствие какой-то аффекции или ловушки, которое вызывает болезнь, и от этой болезни необходимо найти некое лекарство. А лекарство — это форма мысли или, как раз, форма познания, как он говорит. Но мы не можем сказать просто, оставаясь с простой аксиомой: смерть приходит извне — и всё. Например, существуют определенные образы, которые причастны аффекции и которые были бы непонятными, если бы мы воспринимали смертельную аффекцию в рамках аксиомы радикальной экстериорности. К примеру, я думаю об одном тексте Генри Миллера: в «Сексусе» он, Генри Миллер, рассказывает не о событии, которое он стремится, например, забыть, или некоторые стремятся забыть на протяжении всей своей жизни, — или о некоторых событиях; но он говорит в «Сексусе» о почти незабываемом событии, которое его по-прежнему аффлектирует, но которого он совершенно не понимает: ни того, что производит у него эту аффекцию, ни того, что способствует возникновению аффекции, когда он об этом думает. Это — событие, когда он впервые увидел половые органы девочки, у него тотчас же возникло странное впечатление, что эта девочка раздваивается, и там возникает, «надпечатываясь» над ней, мужчина в железной маске. Это очень странное впечатление. Начиная с этого, был целый ряд впечатлений: он говорит об африканской маске и о той же галлюцинации мужчины в железной маске, и он говорит, что должно существовать некое отношение между возбуждением и агрессивностью*

мужского типа и как раз вот этим событием [нрзб.]. Стало быть, здесь мы имеем некий тип — пусть даже вторичной — аф-
фекции, которую писателю в самом его опыте письма как раз не
удается высказать. Стало быть, существуют безмолвные или
невывразимые аффеции. Когда мы аксиоматизировали смерть,
утверждая, что это — смерть, которая приходит извне, то здесь
как раз проблема сразу и невыразимой аффеции, и последствий
аффеции, или же как раз событийных рядов, исходящих из этих
последствий.

Ответ: Я признаю, что прекрасно понимаю, все, что гово-
ришь ты: это может мне показаться даже очень интересным,
но я признаю, что, на мой взгляд, здесь нет ничего спино-
зианского.

Вопрос [Контесс]: Я и не говорил, что это было спинозианство!

Ответ: Ах, согласен. Спиноза не стал бы говорить по поводу 198
смерти, приходящей извне, что, следовательно, она с необхо-
димостью происходит внутри. Если вы поняли, на этом уров-
не у Спинозы нет интериорности. Все экстериорно, и это тоже
остается вовне. Единственная интериорность в том смысле,
как ее понимает Спиноза, это — и он употребляет это слово —
вместо сингулярных сущностей речь пойдет о сущностях
интимных. Это означает что? Это означает, что интенсивная
часть обладает некоей интериорностью. В чем же состоит
ее интериорность? Как ни странно, интериорность соответ-
ствующей степени потенции есть способ, каким она вклю-
чает в себя другие степени потенции. И именно это — одно
из главных различий между экстенсивными частями и ча-
стями интенсивными. Какая угодно интенсивная часть есть
pars intima, то есть часть интимная. Что означает «интимная
часть»? Опять-таки, и это очень точно, это означает, что не-
кая степень потенции как таковая включает в себя степени
потенции более низкого уровня — они не смешиваются, —
но она включает в себя и степени потенции более высокого
уровня. Именно благодаря такой интимности, глубинной со- Л 10
крытости всех сущностей в каждой сущности всевозможные
сущности друг к другу подходят. Здесь то, что ты только что
сказал, я мог бы повторить на уровне сопряжения сущностей
и этого глубинного присутствия всех сущностей в каждой.
Стало быть, для Спинозы на этом уровне нет интериорности.

Ведь на уровне существования и экстенсивных частей только и существует, что экстериорность, никакой интериорности нет. Выходит, что аффекты, зависящие от экстенсивных частей, остаются аффектами экстериорности. Так что, как я полагаю, Спиноза не мог принять на собственный счет формулировку, которую только что употребил Контесс, а именно: «аффект, пришедший извне, с необходимостью происходит внутри». Он не может происходить внутри, потому что внутренний аффект может быть лишь аффектом сущности как таковой, как интенсивной части, как степени потенции. Тогда как аффекты, приходящие извне, могут быть лишь аффектами, зависящими от взаимодействия одних внешних частей с другими. И между двумя разновидностями аффектов нет коммуникации. Я могу перейти от первого рода познания ко второму и третьему роду, но аффект первого рода, аффект-страсть, не проходит через внутреннее, то есть не становится аффектом сущности.

199

Итак, вся твоя разработка весьма интересна, а пример вызывает дрожь, потому что ты понимаешь, что у Миллера (Миллер забавный автор в этом отношении), нас занимает, — у него действительно есть страницы, неоспоримо спинозианские. У Миллера — хотя он и не комментатор Спинозы, но он имеет все права на это — иногда, при непротиворечивости его собственного вдохновения, иногда имеются чрезвычайно спинозианские элементы инспираций, и потом есть инспирации, которые восходят к чему-то совершенно иному, пусть даже целая сторона его творчества восходит к Достоевскому, а наилучшее, прекраснейшее — это то, что восходит к нему самому, а именно, что все операции состоят из сочетания одних элементов с другими, сопрягаются друг с другом. Однако до какой степени все элементы, которые разработал ты, очевидно, не являются спинозианскими, догадаться нетрудно, если вы припомните идеал Спинозы.

Мир двусмысленных знаков

Идеал Спинозы — я не напоминал о нем, но воспользуюсь им, чтобы напомнить о нем здесь, — поистине в том, что мир неадекватного и страсти есть мир двусмысленных знаков, мир смутных и двусмысленных знаков. И вот, ты разработал в духе Миллера пример именно смутного знака. Но ведь

Спиноза не допускает никаких оттенков: вы топчетесь в познании первого рода, вы влачите наихудшее из существований, пока остаетесь при двусмысленных знаках, будь то знаки сексуальности, знаки теологии или неважно чего, — все равно, откуда эти знаки исходят, — знамения ли это пророка или знаки любовника, — это сводится к тому же самому, к миру двусмысленных знаков. Но ведь наоборот, все возвышение ко второму роду и к третьему роду познания означает максимальное подавление... Спиноза будет всегда говорить о максимуме, в связи с законом пропорций: разумеется, мы обречены, всегда будут иметься двусмысленные знаки, мы всегда будем под их властью, это такой же закон, как и закон смерти. Но в лучшем случае вы можете заменить двусмысленные знаки сферой однозначных выражений, столь... Итак, проблема секса, мир секса...

Спиноза, очевидно, не написал книгу о мире секса. Почему бы ему не написать книгу о мире секса? Почему для Спинозы я не вижу здесь необходимости заменять это чем-нибудь другим; очевидно, что он говорит нам об этом кое-что, он сказал бы нам: «Это существует, сексуальность-то существует, и она — всё, чего вы хотите, всё, чего вы желаете. Но это — ваше дело. И суть в том, делаете ли вы из нее основную часть вашего существования, или же часть относительно второстепенную». Почему? Он сам сказал бы о себе, что это, очевидно, вопрос природного темперамента, а я считаю, что Спиноза был фундаментально целомудрен, как все философы тех времен, но особенно он. Почему? Если угодно, это сильно укоренено в спинозианской точке зрения и объясняется тем, что для Спинозы сексуальность неотделима от смутности знаков. Если бы существовала какая-то однозначная сексуальность, он был бы всецело за нее. Спиноза не против сексуальности. Если бы вы могли извлекать из сексуальности однозначные выражения и жить ими, он бы сказал вам: «Милости просим! Как раз это и надо делать!» Но вот, он оказывается... прав он или нет? Бывает ли однозначная любовь? Могло бы, скорее, показаться, — и кажется, что мы пошли только в этом направлении, — что, отнюдь не раскрывая ресурсы однозначности в сексуальности, мы, наоборот, жонглировали двусмысленностью секса и, по существу, размножили ее варианты — и что это стало одной из прекраснейших удач психоанализа: развивать по всем направлениям необыкновенную неоднозначность сексуального. И тогда речь мо-

200

Л 10

жет идти о том, чтобы понять критерии Спинозы. Спиноза сказал бы нам: «Понимаете ли, не надо на меня сердиться, но это меня особенно не волнует. Не следует ставить сексуальность в привилегированное положение, так как если вы будете придерживаться двусмысленных знаков, то найдете их повсюду; этого делать не нужно. С таким же успехом вы можете быть извращенцем, а можете и пророком; не стоит труда искать разные штуки, например, о бисексуальности, или о тайне секса, или о тайне рождения; если вы любите двусмысленные знаки, то принимайте их как вам угодно». Но сказав, что спинозианство — если верно то, что я вам предложил, — это чуть ли не единственная точка интерпретации, какой я придерживался с начала этих лекций о Спинозе; если спинозианство — действительно практическое усилие, которое говорит нам, тем, кто согласился бы с таким замыслом, с такой попыткой, — которое говорит нам нечто вроде: «Понимаете ли, горе и страх причиняет вам как раз то, что вы живете в мире двусмысленных знаков», а то, что предлагаю вам я, Спиноза, есть как раз своего рода конкретное усилие, направленное на то, чтобы заменить мир смутного, мир ночи, этот мир двусмысленного знака, миром другой природы, который вы можете извлечь из первого, который вы будете не противопоставлять внешнему, а извлекать из него со множеством предосторожностей и т. д., и он является миром однозначных выражений». Здесь Спиноза был бы в достаточной мере представителем эпохи модерна, вполне подобным нам. Что же касается сексуальности, то он о ней думает, что однозначного выражения секса не существует. Значит, в этом сексуальном направлении все, конечно, приходит извне, то есть: «Милости прошу туда, но пусть это не будет наибольшей частью вас самих!» — потому что если это ваша наибольшая часть, то в этот самый момент, когда придет смерть, или более того: когда придет немощность, должная немощность возраста, — когда все это придет, вы, конечно, потеряете наибольшую часть вас самих. Идея же Спинозы — весьма любопытная — состоит в том, что то, что, в конечном счете останется наибольшей частью меня самого, будет тем, что я превратил в продолжение моего существования в наибольшую часть меня самого. Итак, если я выбираю смертную часть, если я делаю какую-либо смертную часть наибольшей частью меня самого, то что ж, в предельном случае, умирая, я умру весь, и умру с отчаянием.

Вмешательство [молодая дама]: Я вот думаю, что если мы будем придерживаться познания второго рода, подобно большинству, потому что о познании третьего рода мы не смеем даже думать, мы о нем не говорим; итак, если мы будем придерживаться этого познания второго рода, то что отсюда получится?

Ответ: Это годится. Следовало бы, скорее, сказать, чего нам будет не доставать, если мы будем придерживаться познания второго рода. Чего не достает, так это того, что при познании второго рода мы понимаем все в отношениях, и тут мы не можем зайти дальше в области отношений. Что это означает? Это означает, что мы понимаем соответственные отношения между тремя индивидами. Почему я говорю: между тремя индивидами, а не между двумя или четырьмя? Это потому, что отношение между тремя индивидами представляет собой привилегированный пример: *a, b, c*. Я называю *a* первого индивида, я называю *b* второго индивида, и называю *c* третьего индивида, состоящего из *a* и *b*. Вы видите, почему мне необходим этот привилегированный пример с тремя индивидами. Два индивида, творящие свои отношения, с необходимостью формируют некоего третьего индивида.

Пример: хилус и лимфа — повторяя пример Спинозы — суть части крови; это означает, что имеется один индивид — хилус, другой индивид — лимфа, и каждый из них входит во взаимоотношения; по мере того, как складываются их отношения, они образуют кровь — третьего индивида. Стало быть, второй род познания говорит мне все об отношениях, которые составляют и разрушают индивида. Чего он мне не говорит? Он ничего не сообщает мне о сингулярной природе или сущности каждого рассматриваемого индивида. А именно, он не говорит мне, какова сущность *a*, какова сущность *b* и тем более — какова сущность *c*. Он говорит мне, как с сочетает *a* и *b*. Это именно так. Он говорит мне, как природа крови выступает в природе хилуса, в природе лимфы, потому что хилус и лимфа образуют природу крови.

Вмешательство [та же дама]: Я, если я буду придерживаться своей интуиции, то что-то существенное ускользает — то, что явля-

ется сущностью, а следовательно, нельзя спасти от смерти наибольшую часть.

Ответ: Да! Вот, ты задаешь очень-очень точный вопрос, но я не распространялся по его поводу, потому что он становится изрядно теоретическим. Я говорю это для тех, кого этот вопрос интересует, а именно как мы у Спинозы, по существу, переходим от второго к третьему роду познания. Почему мы не остаемся в рамках второго рода? Здесь — текст для тех, кто дочитает до части V, ввиду чрезвычайно сложного характера этой части V, я скажу, почему... потому что скорость доказательств — это сразу и нечто фантастическое, и текст исключительной красоты... это мысль, которая достигает скорости полета, на всем скаку... она очень любопытна, эта часть V. Вот. Если я попытаюсь разложить: второй род оперирует простыми понятиями. Простые понятия суть идеи отношений...

Аффекции сущности

24/03/1981

Это последний раз, когда мы говорим о Спинозе. Я начну с вопроса, который мне задали в последний раз. «Как может Спиноза, по крайней мере, в одном тексте, утверждать, что любая аффекция есть аффекция сущности?» И действительно, по поводу «аффекции сущности» [вы] чувствуете, что это — немного причудливое выражение. Насколько мне известно, это единственный случай, где встречается это выражение. Какой случай? Очень отчетливый текст, который является текстом «повторения про-

денного» в конце части III «Этики». Здесь Спиноза определяет, или вновь дает такие определения, которые до сих пор либо не были даны, либо текст без них обходился. Он дает определения аффектов. Вы помните, что аффекты суть весьма особенный род аффекции: это то, что из нее проистекает. Его часто переводят словом «чувство» [sentiment]. Но существует и французское слово “affect”, которое вполне соответствует латинскому слову *affectus*. Это то, что, собственно говоря, вытекает из аффекций, причем аффекции — это перцепции или репрезентации.

Однако в определении 1 в конце части III читаем следующее: «Желание есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием [аффекцией]»⁽⁵⁸⁾. Это определение имеет довольно длинное объяснение, и если мы продолжим, то наткнемся на фразу, которая представляет собой небольшую проблему, ибо — благодаря аффекции сущности — «под состоянием человеческой сущности мы разумеем всякое расположение этой сущности, будет ли оно врожденным (или приобретенным)»⁽⁵⁹⁾. В латинском тексте чего-то недостает: такова причина этих скобок. В голландском переводе краткого трактата имеется полная фраза, которой мы дождались. Почему же мы дождались этого дополнения «или приобретенной»? Потому что это различие между двумя типами идей или аффекций — весьма расхожее для XVII века: есть идеи, которые

204

(58)

Указ. соч. С. 380.

Л 11

(59)

Указ. соч. С. 381.

называются врожденными, и идеи, называющиеся приобретенными, или *adventis*. У Декарта мы находим различие между идеями приобретенными и *adventis*. Врожденный — приобретенный — это пара, довольно распространенная в XVII веке, но факт состоит в том, что Спиноза не воспользовался этой терминологией, и только в упомянутом кратком изложении встречается заимствование слов «врожденный» и «приобретенный». Что же это за текст, где Спиноза использует термины, которые он не употреблял до тех пор, и где, с другой стороны, он выдвигает формулировку «аффекция сущности»? Если вы подумаете обо всем, что мы сказали до сих пор, то возникает проблема, потому что мы задаемся вопросом, как Спиноза мог утверждать, что все аффекции и все аффекты суть аффекции сущности. Это означает, что любая страсть есть аффекция сущности. По окончании всего нашего анализа мы склонились бы к тому, чтобы заключить, что то, что воистину принадлежит к сущности, суть адекватные идеи и активные аффекты, а именно идеи второго рода и идеи третьего рода. Как раз это действительно принадлежит к сущности. Однако Спиноза вроде бы говорит противоположное: не только все страсти — это аффекции сущности, но даже — печали, наименее страсти, даже всякий аффект аффектирует сущность!

Я бы хотел попытаться разрешить эту проблему. Нет и речи о том, чтобы спорить о тексте Спинозы, его надо воспринимать буквально. Он учит нас тому, что всякая аффекция есть аффекция сущности. Стало быть, страсти принадлежат к сущности не меньше, чем действия, а неадекватные идеи не меньше, чем адекватные. Однако, различие все-таки где-то есть. Необходимо, чтобы страсти и неадекватные идеи не принадлежали к сущности тем же способом, каким к ней принадлежат действия и адекватные идеи. Как отсюда выпутаться? Аффекция сущности [*affection de l'essence*]... Что меня интересует, так это формулировка французского “*de*” по-латыни, генитив. Во французском языке генитив обозначается предлогом “*de*”. Я вроде бы помню, что в грамматике различаются смыслы генитива. Существует даже несколько вариантов. Когда вы употребляете предлог “*de*”, чтобы обозначить генитив, то это всегда означает, что нечто кому-то принадлежит. Если я воспринимаю генитив как выражение принадлежности, то это не препятствует тому, что принадлежность имеет весьма несходные смыслы. Генитив может обозначать, что нечто от кого-то происходит и принадлежит ему, поскольку от кого-то происхо-

дит, — или же он может обозначать, что нечто кому-то принадлежит, поскольку он претерпевает это нечто. Иными словами, сам предлог “de” не выбирает направления, куда идет стрелка, если это генитив претерпевания или генитив действия.

Мой вопрос таков: у меня есть неадекватная идея, у меня есть смутная пропозиция, откуда исходит некий аффект-страсть, в каком смысле он принадлежит к моей сущности? Мне кажется, что ответ таков: в моем естественном состоянии я обречен на неадекватные перцепции. Это означает, что я состою из бесконечного множества экстенсивных частей, внешних по отношению друг к другу. Эти экстенсивные части принадлежат мне в некотором отношении. Но эти экстенсивные части постоянно подвержены влиянию других частей, которые на них воздействуют и которые не принадлежат мне. Рассмотрим некоторые части, принадлежащие мне и образующие часть моего тела: возьмем мою кожу, частицы кожи, принадлежащие мне при таких отношениях. Они непрерывно подвержены воздействию других внешних частей — совокупности того, что воздействует на мою кожу: частиц воздуха, частиц солнца. Я пытаюсь объяснять на уровне элементарного примера. Частицы солнца, частицы тепла воздействуют на мою кожу. Это значит, что они находятся в некотором отношении, которое является отношением солнца. Частицы моей кожи в некотором отношении суть то, что как раз характеризует мое тело. Но эти частицы, не подчиняющиеся никакому закону, кроме закона внешних детерминаций, непрерывно воздействуют друг на друга. Я бы сказал, что перцепция, при которой мне тепло, есть перцепция смутная, и из нее следуют аффекты, которые сами являются страстями: «Мне жарко!» На уровне пропозиции «мне жарко!» если я пытаюсь распределить спинозианские категории, то я бы сказал: некое внешнее тело воздействует на мое, и это солнце. То есть части солнца воздействуют на части моего тела. Все это относится к чистому и крайнему детерминизму и подобно столкновениям частиц. Я называю перцепцией, когда я перципирую тепло, которое ощущаю, идею о воздействии солнца на мое тело. Это — неадекватная перцепция, потому что это идея следствия, я не знаю причины, и из нее вытекает пассивный аффект: либо слишком жарко, и я печален, либо я себя чувствую хорошо, какое счастье, солнце!

В каком смысле это аффекция сущности? Это с необходимостью аффекция сущности. На первый взгляд, это

аффекция существующего тела. Но, в конечном счете если что существует, то это сущность. Существующее тело — это опять-таки фигура сущности. Существующее тело есть сама сущность как то, что ему принадлежит — в некотором отношении — как бесконечное множество экстенсивных частей. В некотором отношении! Что это означает — отношение движения и покоя? Вы помните: вы имеете сущность, которая является степенью потенции. Этой сущности соответствует некоторое отношение движения и покоя. Пока я существую, это отношение движения и покоя осуществляется интенсивными частями, которые, следовательно, принадлежат в этом отношении мне. Что это означает?

Два определения тела: кинетическое и динамическое

207

В «Этике» имеется весьма любопытное скольжение понятий, как если бы Спиноза пользовался там двойным лексиконом. И это само собой разумеется, пусть даже из-за физики той эпохи. Он переходит то к кинетическому лексикону, то к лексикону динамическому. Он рассматривает как эквивалентные два следующих концепта: отношение движения и покоя, и возможность, или способность, быть аффектированным. Мы должны задаться вопросом, почему он трактует как эквивалентные эту кинетическую пропозицию и эту пропозицию динамическую. Почему отношение движения и покоя, характеризующее меня, есть в то же время способность быть аффектированным, которая принадлежит мне? Спиноза приводит два определения тела. Кинетическое определение таково: всякое тело определяется через отношение движения и покоя. Динамическое определение: всякое тело определяется известной способностью быть аффектированным.

Необходимо быть чувствительным к двойному — кинетическому и динамическому — регистру. Мы найдем текст, где Спиноза говорит, что очень большое количество экстенсивных частей принадлежит мне. Коль скоро это так, все становится светящимся. Если вы поняли закон экстенсивных частей, то они непрестанно имеют причины, слу-

жат причинами и подвергаются воздействию друг друга. Это мир причинности, или внешнего, экстериорного детерминизма. Всегда имеется некая частица, ударяющая другую частицу. Иными словами, вы не можете помыслить бесконечное множество частей, не подумав о том, что во всякое мгновение они воздействуют друг на друга. Что мы называем аффекцией? Мы называем аффекцией идею воздействия. Вы не можете помыслить эти интенсивные части, принадлежащие мне, без воздействия одних на другие. Они неотделимы от воздействия одних на другие. И никогда не может быть множества экстенсивных частей, которые были бы изолированными. Действительно существует некое множество экстенсивных частей, определяющихся через следующее: это множество принадлежит мне. Оно определяется движением и покоем, в которых множество принадлежит мне. Но это множество неотделимо от других множеств, тоже бесконечных, которые на него воздействуют, имеют влияние на него, однако они-то мне не принадлежат. Так, частицы моей кожи, очевидно, отделимы от ударяющихся о них частиц воздуха. Аффекция — это не что иное, как идея воздействия, идея с необходимостью смутная, потому что у меня нет идеи причины. Это восприятие воздействия: я говорю, что я перцепирую. Именно посредством этого Спиноза может перейти от кинетического определения к определению динамическому, то есть того, что отношение, при котором множество экстенсивных частей принадлежит мне, есть в равной степени способность быть аффектированным.

208

«Нет ничего, кроме бытия»

Но тогда мои перцепции и страсти, мои радости и печали, мои аффекты — что это такое? Если я продолжу эту разновидность параллелизма между кинетическим элементом и элементом динамическим, то я бы сказал, что экстенсивные части принадлежат мне, поскольку они осуществляют некоторое, характеризующее меня, отношение движения и покоя. Они осуществляют некое отношение, так как они определяют термы, между которыми отношение разыгрывается. Если теперь я буду говорить в динамических терминах, то я бы сказал, что аффекции и аффекты принадлежат

Л 11

мне, поскольку они соответствуют моей способности быть аффектированным, и каждый момент задействована моя способность быть аффектированным. Сравните эти совершенно непохожие моменты. Мгновение А: вы под дождем, вы съезживаетесь, у вас нет никакого пристанища, и из-за этого вы вынуждены защищать вашу правую сторону левой стороной, и наоборот. Вы чувствительны к красоте этой фразы. Это весьма кинетическая формулировка. Я вынужден превращать одну половину самого себя в прикрытие другого бока. Вот великолепная формула, это стих из Данте, в кругах Ада, где капает мелкий дождик, и тела лежат в своего рода грязи. Данте пытается передать одиночество этих тел, у которых нет другого ресурса защиты, кроме как вернуться в грязь. Каждый раз они пытаются защитить одну сторону своего тела другой стороной. Мгновение В: теперь вы расправляете плечи. Только что частицы дождя были подобны мелким стрелам, это было ужасно, у вас был гротескный вид в вашем купальном трико. И приходит солнце, мгновение В: расправляется все ваше тело. И вот теперь вы хотели бы, чтобы все ваше тело было достойным показа. Вы тянете его к солнцу. Спиноза утверждает, что не следует впадать в иллюзию, будто в обоих случаях с необходимостью выполняется ваша способность быть аффектированным. Просто у вас всегда есть аффекции и аффекты, которых вы заслуживаете в зависимости от обстоятельств, в том числе обстоятельств внешних; но всякая аффекция, всякий аффект принадлежит вам лишь в той мере, в какой он или она реально соответствует вашей способности быть аффектированными. Как раз в этом смысле всякая аффекция и всякий аффект есть аффект сущности.

В конечном счете аффекции и аффекты могут быть лишь аффекциями и аффектами сущности. Почему? Они существуют для вас постольку, поскольку соответствуют вашей способности быть аффектированным, и эта способность быть аффектированным есть способность вашей сущности быть аффектированной. Ни в один момент вам не приходится сожалеть. Когда идет дождь, вы столь несчастны, и вам в буквальном смысле всего хватает. Это великая идея Спинозы: никогда не бывает так, чтобы вам чего-либо не хватало. Ваша способность быть аффектированным исполняется всеми способами. В любом случае ничто никогда не выражается — или не имеет оснований быть выраженным как нехватка. Такова

формула: «Нет ничего, кроме бытия». Всякая аффекция, всякая перцепция и всякое чувство, всякая страсть есть аффекция, перцепция и страсть сущности.

Различные аффекции сущности

Сущность может быть
аффектирована извне

Не случайно философия постоянно использует слово, за которое ее упрекают, но в котором, если угодно, она нуждается; это — выражение типа «постольку, поскольку». Если бы философию необходимо было определить одним словом, то мы сказали бы, что философия есть искусство «постольку, поскольку». Если вы видите, что некое существо по случайности пришло к тому, чтобы сказать «постольку, поскольку»,²¹⁰ то вы можете сказать себе, что это рождается мысль. Почему? «Постольку, поскольку» — это искусство концепта. Это концепт. Случайно ли Спиноза постоянно использует латинский эквивалент «постольку, поскольку»? «Постольку, поскольку» отсылает к различениям в концепте, которые невозможно воспринять в самих вещах. Когда вы оперируете различениями в концепте и через концепт, вы можете сказать: вещь такая, поскольку — это концептуальный аспект вещи.

В таком случае, всякая аффекция есть аффекция сущности, но постольку, поскольку что? Когда речь идет о неадекватных перцепциях и страстях, необходимо добавить, что это — аффекции сущности постольку, поскольку сущность имеет бесконечное множество экстенсивных частей, которые принадлежат ей в таком-то отношении. Здесь способность быть аффектированным принадлежит к сущности, просто она с необходимостью осуществляется аффектами, приходящими извне. Эти аффекты приходят извне, они не приходят из сущности, однако же это — аффекты сущности, потому что они соответствуют способности быть аффектированным сущностью. Хорошенько запомните, что они приходят извне, и на самом деле внешнее есть закон, каковому подчинены воздействующие друг на друга экстенсивные части.

Л 11

Сущность может быть
аффектирована постольку,
поскольку она выражается
в некоем отношении

211 Когда нам случается возвыситься до второго и третьего рода познания, что происходит? Здесь я имею адекватные перцепции и активные аффекты. Что это означает? Это аффекты сущности. Я сказал бы даже — с тем бóльшим основанием. Каково отличие от предыдущего случая? На сей раз они приходят не извне, они приходят изнутри. Почему? Мы это видели. Общее понятие, тем более идея третьего рода, идея сущности, — почему это приходит извне? Только что я говорил, что неадекватные идеи и пассивные аффекты принадлежат мне, они принадлежат к моей сущности. Стало быть, это аффекты сущности постольку, поскольку эта сущность реально обладает бесконечным множеством экстенсивных частей, которые принадлежат ей в некотором отношении. Теперь поищем общие понятия. Общее понятие есть перцепция. Это перцепция некоего общего отношения, общего для меня и другого тела. Отсюда проистекают аффекты, активные аффекты. Эти аффекции, перцепции и аффекты являются также аффекциями сущности. Они принадлежат к сущности. Это одно и то же, но постольку, поскольку что? Уже не постольку, поскольку сущность мыслится как обладающая бесконечным количеством экстенсивных частей, которые принадлежат ей в некотором отношении, но постольку, поскольку сущность мыслится, как выражающаяся в некотором отношении. Здесь экстенсивные части и воздействие экстенсивных частей исключаются, так как я возвел себя на уровень понимания отношений, являющихся причинами. Стало быть, я возвел себя на уровень другого аспекта сущности. Это уже не сущность постольку, поскольку она актуально обладает бесконечным количеством экстенсивных частей; это сущность постольку, поскольку она выражается в некотором отношении.

Сущность может
аффектировать сама себя

И — тем более — если я поднимаюсь на уровень идей третьего рода, то эти идеи и проистекающие из них активные

аффекты принадлежат к сущности и являются аффекциями сущности. На сей раз — постольку, поскольку сущность существует сама по себе, находится в самой себе, в себе и для себя; в себе и для себя она является степенью потенции. В общем и целом, я бы сказал, что всякая аффекция и всякий аффект суть аффекции сущности; правда, имеется два рода случаев, генитив имеет два смысла... Идеи второго и третьего рода — это аффекции сущности, но, следовательно, необходимо было бы сказать слово, которое появится в философии гораздо позже, например, у немцев; это — автоаффекции. Наконец, через общие понятия и идеи третьего рода сущность аффектирует сама себя. Спиноза использует термин «активный аффект», а между «автоаффекцией» и «активным аффектом» нет существенного различия.

Все аффекции суть аффекции сущности, но — внимание! — аффекция сущности имеет не один и тот же смысл.

Мне остается вывести своего рода заключение о том, что касается этико-онтологических отношений. Почему все это образует некую онтологию? У меня есть идея-чувство. 212
Никогда не существовало одной-единственной онтологии. Если мы возьмем онтологию в чрезвычайно строгом смысле, то я вижу лишь один раз, когда философия реализовалась как онтология, и это у Спинозы. Тогда почему этот поступок смог реализоваться лишь однажды? Почему это было у Спинозы? Способность быть аффектированным некоей сущностью можно реализовать как внешними, так и внутренними аффекциями. Не следует, прежде всего, думать, что способность быть аффектированным отсылает к некоей интериорности больше, нежели кинетическое отношение. Аффекты могут быть совершенно внешними: таков случай со страстями. Страсти — это аффекты, осуществляющие способность быть аффектированными и приходящие извне... Часть V, как мне кажется, обосновывает это понятие автоаффекции. Возьмите текст вроде вот этого: «Познавательная любовь души к Богу [имеется в виду третий род познания. — Ж. Д.] есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя [и я люблю себя. — Ж. Д.]»⁽⁶⁰⁾. Это означает, что на уровне третьего рода все сущности интериорны по отношению друг к другу, все степени потенции интериорны по отношению друг к другу и интериорны к способности, называемой божественной потенцией. Существует некая интериорность сущностей,

Л 11

(60)

Указ. соч. С. 473.

и это не означает, что они совпадают. Мы приходим к системе внутренних различий; коль скоро некая сущность аффектирует меня, — и вот это определение третьего рода, — некая сущность аффектирует мою сущность, — но поскольку все сущности интериорны друг другу, то сущность, которая меня аффектирует, есть способ, каким моя сущность аффектирует сама себя.

Пример с солнцем

Хотя это и опасно, я возвращаюсь к своему примеру с солнцем. Что означает «пантеизм»? Как живут люди, называющие себя пантеистами? Существует много англичан, являющихся пантеистами. Я думаю о Лоуренсе. У него — некий культ солнца. Свет и туберкулез — вот две общие точки между Лоуренсом и Спинозой.

213 Лоуренс говорит нам, что, в общем и целом, действительно существуют три способа вступать в отношения с солнцем.

Согласно первому роду познания

Имеются люди на пляже, [друзья], и эти люди не понимают, они не знают, что такое солнце. Если бы они понимали что-нибудь в солнце, то, прежде всего, они были бы умнее и лучше. Что же они делают по отношению к солнцу на этом уровне? Они остаются при первом роде познания... «Я» в «я люблю тепло» — это такое «я», которое выражает отношения экстенсивных частей типа сжатия и расширения сосудов, когда непосредственно выражается детерминизм, задействующий экстенсивные части. В этом смысле частицы солнца воздействуют на мои частицы, и воздействие одних на другие является удовольствием или радостью. Вот это — солнце при первом роде познания, что я передаю наивной формулировкой «О, солнце, я его люблю!» На самом деле, здесь взаимодействуют внешние механизмы моего тела, а также отношения между частями: частями солнца и частями моего тела.

Начиная с чего, когда в отношениях с солнцем я могу с полным правом начинать говорить «я»? При познании второго рода я выхожу из зоны воздействия одних частей на другие. Я обрел нечто вроде познания солнца, практическое понимание солнца. Что означает это практическое понимание? Что я опережаю, я знаю, что значит то или иное незаметное событие, связанное с солнцем; я знаю, что оно возвещает. Я уже не обязан регистрировать воздействие солнца на мое тело. Я поднялся до своего рода практического понимания причин; в то же время я умею сочетать отношения моего тела с тем или иным отношением солнца. Возьмем перцепцию живописца. Вообразим живописца XIX века, выходящего на природу. У него есть мольберт, и это — какое-то отношение. Имеется солнце, не остающееся неподвижным. Что означает это познание второго рода? Он собирается полностью изменить положение мольберта, он не хочет поддерживать со своим холстом одни и те же отношения в зависимости от того, в зените ли солнце или же оно вот-вот зайдет. Ван Гог писал, стоя на коленях. Закаты солнца принуждали его писать картины, чуть ли не лежа, потому что взгляд Ван Гога регистрировал линию горизонта настолько низко, насколько возможно. В такой момент иметь мольберт уже ничего не означает. Существуют письма Сезанна, где он говорит о мистрале: как совместить отношение «холст — мольберт» с отношением ветра, и как сочетать отношение мольберта с заходящим солнцем, и как закончить таким образом, чтобы я писал картину, распростершись на земле, животом на земле? Я сочетаю разные отношения, и некоторым образом возвышаюсь до определенного понимания причин, и в этот вот момент я могу начинать говорить, что люблю солнце. Я больше не подвержен воздействию частиц солнца на мое тело, я в другой сфере по отношению к солнцу — на уровне сочетания отношений. И в этот момент я недалеко от тезиса, который показался бы нам безумным на первой ступени познания, я недалеко от возможности сказать: «Я — нечто от солнца». У меня отношения сродства с солнцем. И это — второй род познания. Поймите, что во втором роде познания имеется своего рода причащение солнцем. Для Ван Гога это очевидно. Он начинает вступать в своего рода коммуникацию с солнцем.

214

Л 11

215 Что такое этот третий род? Здесь безусловный авторитет — Лоуренс. В абстрактных терминах это мог бы быть мистический союз. Разнообразные религии разработали мистику солнца. Здесь — шаг вперед. У Ван Гога складывается впечатление, что существует некая потусторонность, которую не удастся передать. Что же такое это «еще больше», которое не удастся передать живописцу? Может быть, это — метафоры солнца у мистиков? Но это больше не метафоры, если мы понимаем его вот так. Они могут сказать, что Бог буквально есть солнце. Они могут сказать, что буквально «я — Бог». Почему? Вовсе не потому, что здесь идентификация. Именно на уровне третьего рода мы достигаем этого модуса внутреннего различия. Как раз здесь существует нечто несводимо мистическое в познании третьего рода у Спинозы: сущности здесь различимы; правда, они различаются внутри друг друга. Так что лучи, какими меня аффектирует солнце, — это лучи, какими я аффектирую сам себя; а лучи, какими я аффектирую сам себя, суть лучи солнца, аффектирующие меня. Это и есть солнечная автоаффекция. На уровне слов это имеет гротескный вид, но поймите, что на уровне модусов жизни это совсем не так. Лоуренс в своих текстах разрабатывает ту разновидность идентичности, которая поддерживает внутреннее различие между его сингулярной сущностью, сингулярной сущностью солнца и сущностью мира.

Жиль Делёз
Лекции о Спинозе

Издатели:

Александр Иванов

Михаил Котомин

Выпускающий редактор:

Лайма Андерсон

Корректор:

Дарья Балтрушайтис

Оформление:

Раздизайн, Евгений Корнеев

Компьютерная верстка:

Марина Гришина

Все новости издательства

Ad Marginem на сайте:

www.admarginem.ru

По вопросам оптовой закупки книг

издательства Ad Marginem

обращайтесь по телефону:

+7 (499) 763-35-95

или пишите на:

sales@admarginem.ru

ООО «Ад Маргинем Пресс»,

резидент ЦТИ «Фабрика»

105082, Москва,

Переведеновский пер., д. 18

тел./факс: +7 (499) 763-35-95

info@admarginem.ru

Отпечатано в ООО «ИПК Парето-Принт»,

170546, Тверская обл., Промышленная зона Боровлево-1,


комплекс 3А, www.pareto-print.ru

Заказ 4531/16

Спиноза — философ, чей концептуальный аппарат относится к наиболее систематическим во всей философии. И все-таки всегда есть ощущение, что совокупность от нас ускользает, и что чтение сводится к тому, чтобы дать себя очаровать тому или иному куску. Нас действительно «схватывает» та или иная часть. На другом уровне это философ, который наиболее далеко продвигает систему концептов, а стало быть, требует чрезвычайно высокой философской культуры. Начало «Этики» отмечено определениями: субстанции, сущности и т. д. Это отсылает к всевозможной схоластике, и в то же время не существует философа в такой мере, как этот, которого можно читать, не зная ничего вообще.

Жиль Делёз

16 Чеп Читани-город РЧ
14.02.2018 ООО "ГРАМОТА"
Лекции о Спинозе 1978-1981 (mGarageP)
елёз



9785911033101 ВК: 11-821

Номер 6815560
Код 2566530
ТЕК 11-821

Цена 488 руб.

garagemca.org

admarginem.ru

GARAGE

AdMarginem