

## Делез Жиль

Д 29 Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму.  
Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза: Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001.

ISBN 5-9292-0036-X

В предлагаемой вниманию читателей книге представлены три историко-философских произведения крупнейшего философа XX века — Жюля Делеза (1925 — 1995). Делез снискал себе славу виртуозного интерпретатора и деконструктора текстов, составляющих «золотой фонд» мировой философии. Но такие интерпретации интересны не только своей оригинальностью и самобытностью. Они помогают глубже проникнуть в весьма непростой понятийный аппарат философствования самого Делеза, а также полнее ощутить то, что Лиотар в свое время назвал «состоянием постмодерна». Книга рассчитана на философов, культурологов, преподавателей вузов, студентов и аспирантов, специализирующихся в области общественных наук, а также всех интересующихся современной философской мыслью.

Gilles Deleuze

Empirisme et subjectivite: Essai sur la nature humaine selon Hume

La philosophie critique de Kant: Doctrines des acultes

Le Bergsonisme Spinoza

Presses Universitaires de France, 1953

Presses Universitaires de France, 1963

Presses Universitaires de France, 1966

Presses Universitaires de France, 1970

Жиль Делез

Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму

Критическая философия Канта: учение о способностях

Бергсонизм

Спиноза

УДК 1(031)

ББК 87.3(0)

Д 29

Федеральная программа книгоиздания России

Перевод с французского и послесловие: Я.И. Свирский

Научный редактор: В.И. Аршинов

© «ПЕР СЭ», оригинал-макет, оформление, 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму	
Глава I. Проблема познания и проблема морали.....	7
Глава II. Мир культуры и общие правила.....	27
Глава III. Сила воображения в этике и познании.....	48
Глава IV. Бог и мир.....	70
Глава V. Эмпиризм и субъективность.....	86
Глава VI. Принципы человеческой природы.....	111
Заключение. Конечная цель.....	130
Критическая философия Канта: учение о способностях	
Введение	
Трансцендентальный метод.....	145
Глава I. Связь способностей в Критике Чистого Разума.....	156
Глава II. Связь способностей в Критике Практического Разума.....	174
Глава III. Связь способностей в Критике Способности Суждения.....	194
Заключение. Цели разума.....	217
Бергсонизм	
Глава I. Интуиция как метод (Пять правил метода).....	229
Глава II. Длительность как непосредственное данное (Теория многообразий).....	251
Глава III. Память как виртуальное сосуществование (Онтология прошлого и психология памяти).....	264
Глава IV. Одна или несколько длительностей? (Длительность и одновременность).....	284
Глава V. Жизненный порыв как движение дифференциации (Жизнь, интеллект и общество).....	301
Спиноза	
Жизнь.....	325
Философия.....	337
Свод наиболее важных понятий «Этики».....	351
Библиография.....	420
Выдержки из произведений Спинозы.....	422
А) Критика.....	422
В) Покорение адекватного.....	431
С) Состояния модуса.....	438
Я. И. Свирский. Послесловие. Философствовать посреди.....	445

## Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму

5

### Глава I

#### Проблема познания и проблема морали

Юм предполагает создать науку о человеке. В чем же суть его фундаментального проекта? Выбор всегда определяется тем, что он исключает, исторический проект — это логическое замещение. Что же касается Юма, то тут речь идет о замещении психологии души [esprit]\* психологией привязанностей [affections] души. Психология души невозможна, ее нельзя учредить, поскольку она не в состоянии обнаружить в собственном объекте необходимых постоянства и всеобщности; одна лишь психология привязанностей сможет установить подлинную науку о человеке.

\* Французское слово esprit, соответствующее английскому mind, в философском контексте имеет значения дух, душа, ум, иногда психика. В предлагаемом переводе, как правило, мы будем использовать значение душа, учитывая, что в русском переводе произведений Юма mind также переводится, в зависимости от контекста, как душа, ум, дух. Однако следует помнить, что mind понимается Юмом «не как духовная субстанция, а как фактически наблюдаемая в процессе интроспекции психическая жизнь данной личности» (См. Юм, Сочинения в 2-х т. — М: Мысль, 1996, т. 1, с. 696). — Примеч. переводчика.

В этом смысле Юм прежде всего — моралист и социолог, а потом уже психолог: Трактат [о человеческой природе] показывает, что те две формы, под которыми душа подвергается воздействию [affecte], по существу являются аффективной [passional] и социальной формами. Эти две формы подразумевают друг друга, удостоверяя единство объекта аутентичной науки. С одной стороны, общество требует и ожидает от каждого из своих членов выполнения постоянных ответных действий, оно требует наличия аффектов [passions],\*\* способных производить мотивы и цели, а также наличия коллективных

7

или частных свойств. «Государь, налагающий подать на своих подданных, ожидает подчинения с их стороны». [1] Но с другой стороны, аффекты подразумевают общество в качестве косвенного средства для своего удовлетворения. [2] Наконец, — в истории — согласованность аффективного и социального раскрывается как внутреннее единство: история в качестве собственного объекта имеет политические организации и институты, она изучает отношения между мотивом и действием в самых разных обстоятельствах, а также манифестирует единообразие человеческих аффектов. Короче, выбор психолога мог бы быть выражен следующим парадоксальным образом: чтобы быть психологом, нужно быть моралистом, социологом или историком прежде, чем быть психологом. Тут содержание проекта науки о человеке воссоединяется с тем условием, которое делает возможным познание вообще: надушу должно оказываться воздействие, она должна аффектироваться. Сама по себе и в себе душа не является природой; она — не объект науки. Значит, проблема, которая будет занимать Юма, такова: как же душа становится человеческой природой?

**\*\* В русском переводе произведений Юма, на который мы опираемся, термин *passion* [страсть] переводится как аффект. — Примеч. переводчика.**

Верно, что аффективная и социальная привязанность — лишь одна часть человеческой природы. Еще есть рассудок и ассоциация идей. Но тут мы говорим только о конвенции: подлинный смысл рассудка, сообщает Юм, именно в том, чтобы сделать аффекты социально приемлемыми, а интерес — социальным. Рассудок отображает интерес. С другой стороны, ничто не мешает нам рассматривать рассудок как что-то отдельное, например так, как это делает физик, разлагающий движение [на составляющие], но, одновременно, признающий, что само движение неделимо и не является составным. [3] Следовательно, не нужно забывать, что у Юма сосуществуют две точки зрения: аффекты и рассудок представляются — и нужно еще прояснить, каким образом, — как две разные части; но сам по себе рассудок — это только движение аффекта, становящегося

8

социальным. Порой мы понимаем, что рассудок и аффекты ставят две отдельные проблемы, в других же случаях мы видим, что рассудок подчиняется аффектам. Вот почему даже рассматриваемый отдельно рассудок должен, прежде всего, помочь нам лучше понять общий смысл выше поставленной проблемы.

1 Юм Д., Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам [далее Трактат] (перевод СИ. Царетели) — Соч. в 2-х т., т. 1, с. 448.

2 Тракта́т, с. 561.

3 Тракта́т, с. 534.

Юм не перестает утверждать тождество между душой, воображением и идеями. Душа — не природа, у нее нет никакой природы. Она тождественна идее в душе. Идея — это нечто данное, она такова в качестве данного, она есть опыт. Душа — это данное. Это некое собрание идей, а не система. И поставленный ранее вопрос можно выразить так: каким образом это собрание становится системой? Собрание идей называется воображением в той мере, в какой это собрание обозначает не столько некую способность, сколько совокупность — совокупность вещей в самом расплывчатом смысле этого слова, которые существуют так, как являются: коллекция без альбома, пьеса без театра, поток восприятий. «Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: [дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом,] и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит». [4] Такая сцена не отличается оттого, что на ней происходит; представление не занимает места в субъекте. И тогда снова возможен вопрос: как же душа становится субъектом! Как же воображение становится способностью?

4 Тракта́т, с. 299.

Несомненно, Юм постоянно повторяет, что идеи пребывают в воображении. Но здесь такая посылка не обозначает присущности какому бы то ни было субъекту; напротив, она используется метафорически, дабы исключить из души как таковой активность, которая отличалась бы от движения идей; дабы удостоверить тождество между душой и идеями в душе. Такая посылка означает, что воображение не является неким фактором, деятельным началом, определяющей определенностью; воображение — это место, которое должно быть локализовано, так сказать, зафиксировано; оно — нечто, что может

9

быть определено. Посредством воображения как раз ничего не делается; все происходит в воображении. Оно даже не является способностью формировать идею: производство идеи посредством воображения — это лишь воспроизводство впечатления в воображении. Конечно, воображение обладает собственной активностью; но даже такая активность — без постоянства и единообразия — причудлива и безумна, она — движение идей и совокупность их действий и реакций. Выступая как место идей, фантазия — это собрание отдельных индивидуальных [частностей]. Выступая как

связь идей, она — движение, которое пробегает весь мир, [5] порождая изрыгающих пламя драконов, крылатых лошадей и чудовищных великанов. [6] Действительно, глубина души — это безумие, или — что то же самое, но с другой точки зрения, — случайность и безразличие. [7] Само по себе воображение — не природа, а только фантазия. В тех идеях, коими я обладаю, нет постоянства и единообразия. Постоянства и единообразия нет и в том способе, каким идеи связываются благодаря воображению: такая связь происходит случайно. [8] Всеобщность идеи — не характеристика данной идеи; она не принадлежит воображению: сама не являясь природой какой-либо идеи, всеобщность — это та роль, какую может разыгрывать каждая идея под влиянием других принципов.

Что же это за другие принципы? Каким образом воображение становится человеческой природой? Постоянство и единообразие существуют лишь в том виде, в каком идеи ассоциируются в воображении. Ассоциация — с тремя ее принципами (смежность, сходство и причинность) — выходит за пределы воображения, является чем-то иным, нежели воображение. Ассоциация воздействует на воображение, аффектирует последнее. Она обнаруживает в воображении свой термин и объект, а не свое начало [origine]. Ассоциация — это качество, объединяющее идеи, но не качество самих идей. [9]

5 Тракта́т, с. 83.

6 Тракта́т, с. 70.

7 Тракта́ту. 180, 181; безразличие как «исходное состояние» души.

8 Тракта́т, с. 70.

9 Тракта́т, с. 70: важный текст: «Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операций этой способности, если бы последней не руководили некие общие принципы, заставляющие ее всегда и везде согласовываться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и не связанными, только случай соединял бы их, ...».

10

Мы увидим, что благодаря вере и причинности субъект выходит за пределы того, что дано. Субъект, буквально, выходит за пределы того, что душа сообщает ему: я верю в то, чего никогда не видел и не касался. Но субъект может выйти за пределы данного потому, что, прежде всего, — в душе — он есть некий результат действия принципов, выходящих за пределы души и воздействующих на последнюю. До того, как у нас появляется возможность верить, все три принципа ассоциации должны организовать данное в систему, налагающую на воображение постоянство, которого воображение само по себе не создает, но без которого оно никогда бы не было

человеческой природой; принципы ассоциации сообщают идеям связи и принципы единства, которые — вместо того, чтобы быть характеристиками идей, — суть изначальные качества человеческой природы. [10]

Преимущество причинности лишь в том, что она одна может заставить нас утверждать существование и заставить нас верить, она наделяет идею объекта прочностью и объективностью, которой эта идея не имела бы, если бы она только ассоциировалась — благодаря смежности или сходству — с наличным впечатлением. [11] Но и другие два принципа также разделяют с причинностью общую роль: они фиксируют и натурализуют душу; они подготавливают веру и сопровождают ее. Теперь мы видим единственно возможное основание эмпиризма: ничто в душе не выходит за пределы человеческой природы потому, что именно человеческая природа — в своих принципах — выходит за пределы души; ничто и никогда не является трансцендентальным. Ассоциация, не будучи чем-то произведенным, является правилом воображения, манифестацией своего свободного осуществления. Она направляет воображение, сообщает ему единообразие, а также сдерживает его. [12] В этом смысле идеи связываются в душе, но не посредством души. [13] Человеческая природа — это воображение, но лишь в той мере, в какой другие принципы сделали последнее постоянным и фиксированным.

10 Тракта́т, сс. 70,273;«... при устранении их [принципов — пер.] человеческая природа должна немедленно прийти к гибели и разрушению».

11 Тракта́т, сс. 131, 163, 164- 165.

12 Тракта́т, с. 70.

13 Тракта́т, с. 73: «...качество, посредством которого две идеи связываются в воображении...».

11

Верно, что в самом таком определении есть какая-то трудность. Почему человеческая природа является управляемым воображением, а не правилом, схваченным в его действенной силе? Как мы можем говорить о воображении, что оно становится природой, хотя и не содержит в себе основания собственного становления? Ответ прост. По существу, принципы отсылают к душе, на которую они воздействуют, природа же отсылает к воображению, весь смысл [человеческой] природы в том, чтобы качественно определять воображение. Ассоциация — это закон [человеческой] природы; и — как всякий закон — она задается собственными результатами действий [effets], а не причиной. Сходным образом, но в совершенно ином плане, Причиной может быть назван Бог; с не меньшим успехом можно обратиться к предустановленной гармонии и целесообразности. [14] Заключение Диалогов, Эссе о суеверии и исступлении, Эссе о бессмертии души совпадают друг с другом. Причину всегда можно помыслить как нечто в

себе, выходящее за пределы любых аналогий, наделяющих причину — в опыте или познании — определенным содержанием. [15] Тем не менее, философия — как наука о человеке — не нуждается в поиске причины; ей, скорее, следовало бы выявлять следствия. Причина не может быть известна; у принципов нет ни причины, ни источника их могущества. Изначален лишь результат их действия на воображение.

Результат действия ассоциации проявляется в трех формах. [16] Иногда идея берет на себя некую роль и оказывается способной представлять все те идеи, с которыми — благодаря сходству — она ассоциируется в воображении: общая идея. В других случаях объединение идей посредством души обретает определенность, коей оно ранее не имело, и тогда «природа как бы указывает каждому... те простые идеи, которым всего больше подобает объединяться в сложные» [17]: субстанция и модус. Наконец, иногда одна идея вводит другую [18]: отношение. Во всех трех случаях результатом действия ассоциации является более легкий переход души от одной идеи к другой; суть отношения состоит в таком легком переходе. [19] Душа, став природой, обладает тенденцией.

14 Юм Д., Исследование о человеческом познании (перевод С.И. Царетели) — Собр. соч. в 2-х т.т., т. 2, с. 47. Целесообразность — это согласие между принципами человеческой природы и самой Природой. «Итак, здесь существует разновидность предустановленной гармонии — между ходом природы и сменой наших идей».

15 Юм Д., Диалоги о естественной религии [далее Диалоги] (перевод С.И. Царетели) — Собр. соч. в 2-х т., т. 2, с. 455 и далее.

16 Трактат, с. 73.

17 Трактат, с. 70.

18 Трактат, с. 73.

12

Но в тот самый момент, когда природа отсылается к идее — поскольку ассоциирует последнюю в душе, — сама идея не обретает никакого нового качества, которое стало бы ее собственным качеством или которое она могла бы приписать своему объекту; никакого нового вида идей никогда не появляется. Идеи единообразно относятся [друг к другу], но при этом их отношения не являются объектом какой-то идеи. Юм также отмечает, что общая идея должна быть представлена, но лишь в фантазии — под формой частной идеи, обладающей определенными количеством и качеством. [20] С одной стороны, воображение не может само по себе стать природой без того, чтобы не стать для себя фантазией. Более того, фантазия найдет здесь совершенно новое расширение [extension]; она всегда может вызывать отношения, заимствовать одеяние природы, формировать общие правила,

выходящие за пределы заданного поля законного познания и выводящие познание за его собственные пределы. Она сможет позволить себе и собственные фантазии: ирландцы не могут обладать остроумием, а французы — солидностью. [21] Чтобы свести на нет результат действия таких экстенсивных правил и вернуть себе познание, нужно будет применять другие — коррективные — правила. Хотя и не так, как фантазия, воображение тоже не упускает возможности — как только встречает отношение — удвоить последнее и усилить его, пусть даже незаслуженно, с помощью других отношений. [22]

С другой стороны, душа может активироваться принципами природы, только оставаясь пассивной. Она подвержена воздействию [со стороны принципов]. Отношение — это не то, что связывает, а скорее то, что завязывается; причинность, например, — это аффект, впечатление рефлексии [23] и «действие

19 Трактат, с. 306.

20 Трактат, с. 94.

21 Трактат, с. 200.

22 Трактат, с. 284: «Размещая объекты, мы никогда не обходимся без того, чтобы поставить сходные объекты в отношении смежности или по крайней мере соответствия друг с другом. Почему? Потому что присоединение отношения смежности к отношению сходства или же сходства в положении к сходству в качествах доставляет нам удовольствие». См. также Трактат, с. 544, сноски.

23 Трактат, с. 218.

13

сходства». [24] Причинность чувствуется. [25] Она — перцепция нашей души, а не заключение рассудка: «Мы не должны удовлетворяться высказыванием, что идея причины и действия вызывается постоянно соединенными друг с другом объектами, но должны утверждать, что указанная идея и идея этих объектов — одно и то же». [26] Короче, необходимое отношение действительно пребывает в субъекте, но лишь постольку, поскольку субъект созерцает. [27] Вот почему Юм порой настаивает на парадоксальности своего тезиса, на его негативной стороне; а иногда на его ортодоксальности, на его позитивной, объективной стороне. Поскольку необходимость присутствует в субъекте, постольку необходимое отношение — что касается вещей — это лишь постоянное соединение [conjunction], и необходимость состоит только в этом. [28] Но необходимость пребывает в субъекте лишь потому, что тот созерцает, а не потому, что действует [29]: постоянное соединение — это все необходимое отношение в целом. [30] По Юму определенность не определяет; она сама определяется.

Когда Юм говорит о действии души, о тенденции, он имеет ввиду не то, что сама душа активна, но что она активизируется, становится субъектом. Логически согласованный [coherent] парадокс философии Юма состоит в том, чтобы представлять субъективность, которая выходит за пределы самой себя и, тем не менее, остается пассивной. Субъективность задается как эффект, как впечатление рефлексии. Душа, когда на нее оказывают воздействие принципы, становится субъектом.

24 Трактат, с. 218.

25 Трактат, с. 449.

26 Трактат, с. 449.

27 Трактат, с. 220.

28 Трактат, с. 221.

29 Трактат, с. 451

30 Трактат, с. 443 — 444: «Всякий объект принуждается абсолютным фатумом к движению определенной степени и определенного направления и так же мало может отойти от той точно обозначенной линии, по которой он движется, как и превратиться в ангела, духа или какую-нибудь высшую субстанцию. Поэтому действия материи следует рассматривать как примеры необходимых действий; и все, что в данном отношении однородно с материей, должно быть также признано необходимым». Курсив Делеза.

Природа может быть научно исследована только в отношении результатов своих действий надусу, к тому же единственной и подлинной науке о душе следовало бы иметь — в качестве объекта — эту природу.

14

Человеческая природа — единственный предмет науки о человеке. [31]

31 Трактат, с. 273.

Это, несомненно, означает, что психология привязанностей не только накладывает запрет на какую-либо психологию души, но и то, что привязанности качественно определяют душу. Этим объясняется имеющаяся здесь двусмысленность. В работе Юма мы являемся свидетелями неравного развития двух весьма различных инспираций. С одной стороны, психология души — это психология идей, простых элементов или минимумов, неделимых: она, по существу, занимает вторую часть системы рассудка — «идеи пространства и времени». Это — юмовский атомизм. С другой стороны, психология человеческой природы является психологией предрасположенностей, возможно, даже антропологией, наукой о практике, более того, наукой о морали, политике и истории, и, наконец, это подлинная

критика психологии, поскольку она обнаруживает, что реальность ее объекта дается в тех определениях, которые не даны в идее, и в тех качествах, которые выходят за пределы души. Такая вторая инспирация — юмовский ассоцианизм. Забавная нелепость — смешивать ассоцианизм с атомизмом. Но почему в произведениях Юма — особенно в теории пространства — присутствует именно первая инспирация? Мы увидели, что, если психология привязанностей содержит проект критики и исключения психологии души как науки, которую невозможно построить, то, тем не менее, она содержит в собственном объекте сущностную отсылку к душе как к тому, что качественно определяет природу. Поскольку сама душа — это собрание атомов, то подлинная психология невозможна ни непосредственно, ни прямо: принципы превращают душу в объект возможной науки, только наделяя ее сначала объективной природой. Следовательно, Юм не пытается создать атомистическую психологию; скорее, он указывает — внутри атомизма — на состояние души, не допускающее никакой психологии. Мы даже не можем упрекнуть Юма за то, что он игнорирует важную проблему условий науки о человеке. Теперь можно спросить, не повторяют ли современные авторы проект философии Юма, когда соотносят с позитивным моментом науки о человеке усердную критику атомизма, рассматривая последний не как исторический тезис местного значения, а как общую идею того, чем психология не может быть; а значит, они осуждают атомизм от имени конкретных прав характерологии и социологии, от имени аффективного и социального.

15

Предметом их спекуляций, — как говорил Конто невозможных психологиях, — становится исключительно душа, а привязанности и переживания почти полностью отрицаются; более того, они всегда подчиняются рассудку. Следовательно, вся человеческая природа в целом крайне неверно излагается этими бесплодными системами. [32]

32 Cf. Comte, *Cours de philosophie positive*, Schleicher, t. III, p. 141.

Все серьезные авторы согласны, по меньшей мере, с невозможностью психологии души. Вот почему они столь дотошно критикуют любое отождествление сознания и познания. Эти авторы различаются только в определении того, какие факторы наделяют душу природой. Иногда к таким факторам относят тела и материю: тогда психология должна уступить место физиологии. Иногда же это — особые принципы, некий психический эквивалент материи, в котором психология сразу находит свой единственно возможный объект и свое научное условие. Юм, опираясь на принцип ассоциации, выбрал последний путь — самый трудный и дерзкий. Именно

отсюда исходят его симпатия и, в то же время, сдержанность в отношении материализма.

До сих пор мы показали только то, что проблема философии Юма состоит в следующем: как душа становится природой? Но почему вопрос ставится именно так? Он может быть поставлен и в совершенно ином плане. Проблема Юма касается исключительно фактической стороны дела, она является эмпирической. *Quid facti?* В чем состоит фактическая сторона познания? В трансценденции и выходе за пределы; я утверждаю больше, чем знаю, мое суждение выходит за пределы идеи. Другими словами: я — субъект. Я говорю: Цезарь умер, завтра встанет солнце, Рим существует; я говорю обобщениями, верю и устанавливаю отношения; все это — факт и практика. Что же является фактической стороной дела в случае познания? Фактическая сторона дела состоит в том, что такие практики могут выражаться в форме идеи, но лишь в том случае, что эта идея сразу становится противоречивой. Возьмем, к примеру, несовместимость между общей, или абстрактной, идеей и при-

16

родой идеи; [33] или несовместимость реального отношения между объектами и объектами, к которым мы применяем данное отношение. [34] Чем более непосредственной или непосредственно определенной является такая несовместимость, тем более убедительной она будет. [35] Юм приходит к такому выводу минуя долгие обсуждения, он начинает с него, так что заявление о противоречии естественным образом принимает на себя роль основного вызова; и такой вызов — единственное отношение между философом и другими [людьми] в системе рассудка. [36] «Покажите мне идею, коей вы желаете обладать». Что здесь ставится на кон, так это сама психология души. Фактически, данные, опыт имеют теперь два противоположных смысла. Данное — это идея, поскольку оно дано в душе, не выходя за пределы идеи — не выходя даже за пределы души, которая, следовательно, тождественна этой идее. Но и сам выход за пределы тоже дан, хотя в совершенно ином смысле и иным способом, — он дан как практика, как привязанность души и как впечатление рефлексии: аффект, говорит Юм, вовсе не должен быть определен; [37] точно также вера — это «нечто неопределенное», адекватно чувствуемое каждым. [38] Эмпирическая субъективность устанавливается в душе под влиянием воздействующих на нее ее принципов, душа вовсе не обладает характеристиками предсуществующего субъекта. Следовательно, подлинная психология — психология привязанностей — бу-

17

дет удваиваться в каждом из своих моментов благодаря критике ложной психологии души, которая не способна на деле ухватить без противоречия образующий элемент человеческой реальности. Но зачем, в конце концов, нужно, чтобы философия пускалась в такую критику, выражала выход за пределы в идее, создавала противоречие и манифестировала указанную несовместимость как факт познания?

33 Трактат, с. 78: «Это противоречие в терминах; здесь даже кроется самое плоское из всех противоречий, а именно, [допущение] возможности того, чтобы одна и та же вещь и существовала, и не существовала».

[«Противоречие в терминах состоит здесь в том, что если бы впечатления были восприняты без определенной степени их качества и количества, то они одновременно и были бы (поскольку из такого факта мы исходим) и не были бы (поскольку, по Юму, без определенной количественной и качественной характеристики впечатления существовать не могут) восприняты нами». — См. Юм, Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1996, т. 1, с. 696. — Прим. переводчика.]

34 Трактат, с. 221.

35 М. Л апорт хорошо продемонстрировал у Юма непосредственно противоречивую характеристику, которая допускает такую практику, выраженную в качестве идеи. В этом смысле невозможная формулировка абстракции такова: как бы мы могли превратить 1 в 2? А невозможная формулировка необходимого соединения такова: как могли бы мы превратить 2 в 1? См. его *Le probleme de la l'abstraction* (Paris: Presses Universitaires de France, 1940).

36 См. Трактат, с. 309, о «безнадежном одиночестве» философа, и с. 211 о бесполезности долгих рассуждений.

37 Трактат, с. 330.

38 Трактат, с. 323-325.

[Это нужно] как раз потому, что обсуждаемый выход за пределы не дан сразу в идее, а отсылает к душе; такой выход качественно определяет душу. Душа одновременно и объект критики, и то, к чему необходимо отсылают. В этом-то и кроется необходимость критики. Вот почему, когда речь заходит о рассудке, ход рассуждений Юма всегда один и тот же: он идет от отсутствия идеи в душе к наличию привязанности души. Отрицание идеи вещи утверждает тождество между характеристикой этой вещи и природой впечатления рефлексии. То же относится к существованию, к общим идеям, к необходимой связи, к самости, а также к пороку и добродетели. В любом случае, вместо отрицания критерия идеи мы позволяем самому отрицанию идеи служить в качестве критерия; выход за пределы — всегда и прежде всего — постигается в своем негативном отношении к тому, за пределы чего он выходит. [39] И наоборот, в структуре выхода за пределы душа находит какую-то позитивность, приходящую к ней извне.

39 В отношении общих идей Юм ясно говорит нам, что для понимания его тезиса нужно пройти через критику. «Быть может, эти четыре рассуждения помогут устранить все затруднения, возникающие в связи с предложенной мной гипотезой об абстрактных идеях, гипотезой, столь противоположной той, которая до сих пор преобладала в философии. Но, по правде сказать, я надеюсь главным образом на свое доказательство невозможности общих идей при обычном методе их объяснения» — Трактат, с. 83. Чтобы понять, что такое привязанность души, нужно пройти через критику психологии души.

Далее, как примирить весь этот подход с принципом Юма, согласно которому любая идея выводится из соответствующего впечатления, и, следовательно, каждое данное впечатление воспроизводится в идее, точно представляющей его? Если, например, необходимость — это впечатление рефлексии, то необходимо есть и идея необходимости. [40] Критика, добавляет Юм, вовсе не лишает смысла идею необходимой связи, она только разрушает ее неверные применения. [41] Конечно же, идея

40 Трактат, с. 218.

41 Трактат, с. 215,216.

18

необходимости существует. Но всякий раз, когда необходимое отношение является душой, аффектированной и детерминированной (при определенных обстоятельствах) идеей объекта ради формирования идеи другого объекта, мы прежде всего говорим о впечатлении рефлексии. Впечатление необходимости, поскольку оно качественно определяет душу, не было бы способно произвести идею как некое качество вещи. Собственная роль впечатления рефлексии, поскольку такое впечатление есть результат действия принципов, состоит в том, чтобы по-разному качественно определять душу как субъекта. Тогда привязанности срывают покров с идеи субъективности. Слово идея уже не может обладать тем же смыслом. Психология привязанностей станет философией конституированного субъекта.

И именно такую философию утратил рационализм. Философия Юма — это резкая критика репрезентации. Юм разрабатывает не критику отношений, а критику репрезентаций именно потому, что репрезентации не могут представлять отношения. Превращая репрезентацию в критерий и помещая идею в разум, рационализм полагает, что идеи поддерживают что-то, что не может устанавливаться в опыте или без противоречия даваться в идее:

всеобщность идеи, существование объекта и содержание слов «всегда», «универсальное», «необходимое» и «истина»; рационализм перенес духовную определенность на внешние объекты, изымая тем самым из философии смысл и понимаемость практики и субъекта. На деле, душа — не разум; разум — это привязанность души. В этом смысле разум будет называться инстинктом, [42] привычкой или природой. [43]

Ведь мы нашли, что он [разум — пер.] есть не что иное, как общая трезвая упорядоченность (calm determination) аффектов, основанная на рассмотрении или обдумывании чего-либо с некоторой дистанции. [44]

42 Трактат, с. 230: «...рассудок оказывается ни чем иным, как изумительным и непонятым инстинктом наших душ, который проводит нас через некоторый ряд идей и снабжает их определенными качествами...».

43 Трактат, с. 239.

44 Трактат, с. 620.

Разум — это род чувства. Следовательно, как метод философии движется от отсутствия идеи к наличию впечатления, так же и теория разума движется от скептицизма к позитивизму. Она идет от скептицизма разума к позитивизму чувства, который включает в себя наконец-то и разум как рефлексию чувства в качественно определенной душе.

19

Как мы различаем атомизм и ассоцианизм, также мы будем различать два смысла идеи, а значит, и два смысла впечатления. В одном смысле у нас нет идеи необходимости, в другом — она есть. Хотя в некоторых текстах одновременно представлены и однородно рассматриваются — настолько, насколько возможно, [45] — впечатления ощущения и впечатления рефлексии (или идеи ощущения и идеи рефлексии), различие между этими двумя [типами впечатлений или идей] остается реальным различием по природе. О чем свидетельствует, например, следующая цитата:

А именно это и необходимо для того, чтобы произвести новую идею рефлексии, и ум не может извлечь какую-либо первичную идею из всех своих идей ощущения даже после более чем тысячекратного их рассмотрения, если природа не организовала его способностей так, чтобы он чувствовал возникновение нового первичного впечатления при подобном рассмотрении. [46]

45 Трактат, с. 68.

46 Трактат, с. 96; курсив мой. См. также Трактат, с. 339, 340.

Впечатления ощущения — лишь источник происхождения души; что касается впечатлений рефлексии, то они — качественное определение души, результат действия принципов на душу. Взгляд на источник происхождения, согласно которому каждая идея выводится из предсуществующего впечатления и представляет его, не так уж важен, как нам того хотелось бы: он лишь наделяет душу простым источником происхождения и освобождает идеи от обязательства представлять вещи, а также от соответствующей [такому обязательству] трудности, связанной с пониманием сходства идей. Что, по-настоящему, важно, так это впечатления рефлексии, ибо они качественно определяют душу как субъекта. Сущность и судьба эмпиризма связана не с атомом, а с сущностью ассоциации. По существу, проблема, которую ставит эмпиризм, связана не с происхождением души, а с полаганием субъекта. Более того, эмпиризм рассматривает такое полагание как результат действия выходящих за пределы [души] принципов, а не как продукт генезиса. Следовательно, трудность будет состоять в устанавливании особого отношения между двумя смыслами идеи и впечатления, между источником происхождения и качественным определением. Мы уже видели различие между ними. Именно на это различие наталкивается Юм под формой антиномии познания; такое различие определяет проблему самости [moi]. Душа —

20

не субъект, она субъективируется. И когда субъект формируется в душе под действием принципов, то душа, одновременно, постигает себя как Самость, ибо тогда она качественно определяется. Но если уж субъект полагается только в собрании идей, то как собрание идей само может постигаться в качестве самости, как оно может сказать «я» под действием тех же самых принципов? Непонятно, каким образом можно перейти от тенденций к самости, от субъекта к самости. Как, в конце концов, субъект и душа могут стать одним и тем же в самости? Самость, одновременно, должна быть и собранием идей, и предрасположенностью; и душой, и субъектом. Она — синтез, но непостижимый, поскольку такой синтез воссоединяет в понятии [notion] источник происхождения и качественное определение, не примиряя их друг с другом.

Коротко говоря, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать, а именно: наши отдельные восприятия суть отдельные предметы и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами. [47]

Юм добавляет: весьма вероятно, что решение возможно. Позже мы увидим, в каком смысле мы можем питать такую надежду.

Человеческая природа — подлинный объект науки. Но философия Юма предъясняет нам две модальности этой природы, два вида привязанностей: с одной стороны, результаты действий ассоциации, с другой, результаты действий аффекта. Каждая модальность задает систему: систему рассудка и систему аффектов и морали. В чем состоит их связь? По-видимому, с самого начала, между такими двумя модальностями устанавливается и строго проводится определенный параллелизм. Вера и симпатия соответствуют [друг другу]. Более того, все, что принадлежит симпатии и выходит за пределы веры, — в конечном счете — аналогично тому, что сам аффект добавляет к ассоциации идей. [48] В ином плане, ассоциация фиксирует в душе необходимую всеобщность, правило, обязательное для теоретического познания, точно так же, как аффект наделяет душу

47 Тракта́т, с. 326.

48 Тракта́т, с. 268,269.

21

постоянством, [49] делает возможной практическую и моральную деятельность и сообщает истории ее смысл. Без такого двойного движения человеческая природа даже не существовала бы, а воображение оставалось бы только фантазией. Соответствия на этом не заканчиваются: отношение между мотивом и действием однородно с причинностью [50] в том смысле, что история должна строиться как физика человечества. [51] Наконец, у общих правил один и тот же смысл (сразу и экстенсивный, и коррективный) как в случае детерминации природы, так и в случае учреждения мира морали. Не следовало бы отождествлять систему рассудка с теорией, систему морали и аффектов с практикой. Под именем веры существует практика рассудка, а под формой социальной организации и справедливости — теория морали. Более того, у Юма везде лишь возможная теория является теорией практики: для рассудка имеется исчисление вероятностей и общие правила; для нравственности и аффектов — общие правила и справедливость.

49 Тракта́т, с. 367; Исследование о человеческом познании, сс.70,71.

50 Тракта́т, с. 449. «Узник, идя на эшафот, предвидит неизбежность своей смерти, основываясь как на непоколебимости и верности стражи, так и на действии топора и колеса». Между моральной и физической очевидностью нет различия по природе. См. также Тракта́т, с. 223,224.

51 Исследование о человеческом познании, с. 71: «Повествования о войнах, интригах, партиях и революциях не что иное, как собрание опытов, с помощью которых политик или представитель моральной философии устанавливает принципы своей науки, подобно тому как врач или

естествоиспытатель знакомится с природой растений, минералов и других внешних объектов с помощью опытов, которые он производит над ними».

Однако сколь ни важны все эти соответствия, они — лишь репрезентация философии и распределение ее результатов. Несмотря на отношение аналогии между двумя установленными областями, мы не должны забывать, какая из них определяет формирование другой как философской темы. Мы спрашиваем о движущей силе, или мотиве, философии. По крайней мере, такое положение дел легко разрешается: Юм прежде всего моралист, политический мыслитель и историк. Но почему?

Трактат [о человеческой природе] начинается с системы рассудка и ставит проблему разума. Однако необходимость такой проблемы совсем не очевидна; у проблемы должен быть источник происхождения, который мы и будем рассматривать как мотив философии. Разум решает проблемы не потому, что сам является какой-то проблемой. Напротив, чтобы имела место проблема разума, соотношенная с его собственной областью, должна существовать область, которая уклоняется от разума, ставя его изначально под вопрос. Важное и принципиальное положение Трактата таково:

22

Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец. [52]

Противоречие [с разумом] — избыточное отношение. Разум можно поставить под вопрос и можно поднять проблему его природы, ибо он несоразмерен бытию, ибо он не применим ко всему, что есть. Дело в том, что разум не определяет практику: он практически и технически недостаточен. Несомненно, разум оказывает влияние на практику, либо сообщая нам о существовании какой-либо вещи, объекта, свойственного какому-либо аффекту, либо раскрывая связь между причинами и следствиями, раскрывая средство для [достижения] удовлетворения. [53] Но нельзя сказать ни что разум производит действие, ни что аффект противоречит ему, ни что разум борется с аффектом. Противоречие [с разумом] подразумевает, по меньшей мере, рассогласование между идеями и объектами, которые эти идеи представляют:

Аффект есть первичное данное или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации. [54]

Моральные различия [вроде порока и добродетели — пер.] уже не порождаются разумом, поскольку возбуждают аффекты, производят или предотвращают поступки. [55] Действительно, есть противоречие в краже собственности, в нарушении обязательств, но лишь в той мере, в какой обязательства и собственность существуют в природе. Разум всегда можно применить, но применяется он к предсуществующему миру и предполагает предшествующую мораль, некий порядок целей. [56] Значит, именно потому, что практика и мораль в своей природе (но не в своих обстоятельствах) безразличны к разуму, разум ищет собственное отличие. Поскольку он отрицается из-

52 Трактат, с. 458.

53 Трактат, с. 501.

54 Трактат, с. 458.

55 Трактат, с. 499.

56 Трактат, с. 509.

23

вне, он будет отвергаться изнутри и раскрываться как безумие и скептицизм. К тому же, поскольку такой скептицизм имеет свой источник происхождения и свой мотив вовне — в безразличной практике, то сама практика безразлична к скептицизму: всегда ведь можно сыграть в трик-трак. [57] Философ ведет себя также, как и любой другой: свойство скептика именно в том, что его размышления не позволяют дать ответ и не производят убеждений. [58] Следовательно, мы возвращаемся к предыдущему заключению, на этот раз окончательному: и скептицизм, и позитивизм — оба присутствуют в одном и том же философском размышлении. Позитивизм аффектов и морали порождает скептицизм разума: такой внутренний скептицизм, став скептицизмом разума, в свою очередь порождает позитивизм рассудка как теорию практики. Позитивизм рассудка постигается по образу скептицизма разума. [59]

По образу, а не по подобию. Теперь можно точно понять различие между системой морали и системой рассудка. В случае привязанности различают два термина: аффективную и моральную привязанность, а также выход за пределы как измерение познания. Несомненно, принципы морали, изначальные и естественные качества аффекта выходят за пределы и воздействуют на душу также, как и принципы ассоциации; эмпирический субъект жестко установлен в душе благодаря результату действия всех сопряженных друг с другом принципов. Но лишь под влиянием (впрочем неравным) принципов ассоциации — и никаких других — этот субъект сам может выйти за пределы того, что дано: он верит. В этом точном смысле выход за пределы касается исключительно познания: он выносит идею по ту

сторону ее самой, сообщая ей некую роль, утверждая ее объект и устанавливая ее связи. Отсюда следует, что самый важный принцип — в системе рассудка, — воздействующий на разум, будет с самого начала рассматриваться в его активности, в движении субъекта, выходящего за пределы того, что дано: природа каузального отношения схватывается в заключении. [60] Что касается морали, тут все по-другому, даже когда она берется по аналогии с формой демонстрации выхода за пределы. [61] Здесь не делается никакого заключения.

57 Трактат, с. 313.

58 Исследование о человеческом познании, сс. 137, 138.

59 И наоборот, посредством соответствующего изменения положения дел рассудок исследует себя относительно природы этики — см. Трактат, с. 314,315.

60 Трактат, с. 222: «Порядок, принятый нами, то есть рассмотрение наших заключений, исходящих изданного отношения, до объяснения самого отношения, не был бы извинителен, если бы можно было воспользоваться иным методом».

24

Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен. [62]

Мораль принимает идею в качестве единственного фактора собственных условий и принимает ассоциацию в качестве определяющего элемента человеческой природы. Напротив, в системе рассудка как раз ассоциация — определяющий элемент, единственный определяющий элемент человеческой природы. Для иллюстрации такой двойственности, достаточно вспомнить различие, проводимое Юмом между двумя [тождествами] личности [moi], [63] и тот другой способ, каким он представляет и трактует соответствующие проблемы.

Итак, есть два типа практики, непосредственно представленных крайне разными характеристиками. Практика рассудка определяет внутреннюю экономию Природы, она действует через экстенсию. Природа — как объект физики — существует последовательно, шаг за шагом. В этом ее сущность. Если мы рассматриваем объекты в их идее, то возможно, что все эти объекты «могут стать причинами или действиями друг друга», [64] поскольку каузальное отношение не является отношением их качеств: логически все, что угодно, может быть причиной всего, чего угодно. Если же, с другой стороны, мы наблюдаем соединение двух объектов, каждый из которых численно отличается [от другого], то один представленный объект независим от другого объекта и каждый из них не оказывает никакого влияния на

другой объект; «они вполне разделены по времени и месту». [65] Они — только компоненты частей конкретной вероятности, [66] фактически, если вероятность предполагает причинность, то достоверность, рождающаяся из причинного рас

61 Трактат, с. 312, 315.

62 Трактат, с. 512; см. так же Юм Д., Исследование о принципах морали (перевод В.С. Швырева) — Собр. соч., т. 2, с. 312.

63 Трактат, с. 299: «...мы должны провести различие между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе».

64 Трактат, с. 225.

63 Трактат, с. 217.

66 Трактат, с. 190,191.

25

суждения, также есть некий предел, особый случай вероятности, или, скорее, случай практически абсолютного схождения вероятностей. [67] Природа — протяженная величина; следовательно, она годится для физического эксперимента и исчисления. Существенным является упорядочение ее частей: в этом и состоит функция общих правил в области познания. Природа — не целостность; целое не столько открывается, сколько изобретается. Тотальность — это только собрание. «...Я отвечаю на это, что соединение частей в целое... совершается исключительно произвольным актом ума [esprit] и не оказывает никакого влияния на природу вещей». [68] Общие правила познания, поскольку их всеобщность касается целого, не отличаются от естественных принципов нашего рассудка. [69] Трудность, говорит Юм, не в том, чтобы их изобрести, а в том, чтобы их применить.

Напротив, случай с практикой морали иной. Части здесь даются непосредственно, никакого заключения тут не делается, как нет и необходимого применения. Но вместо того, чтобы быть экстенсивными, эти части взаимоисключают друг друга. Части здесь не состоят из частей, как в природе; они, скорее, пристрастны. В моральной практике трудность состоит в отвлечении от такой пристрастности, в уклонении от нее. Самое важное — изобрести: справедливость — это искусственная добродетель, а «человечество — изобретательный род». [70] Самое существенное — установить всю мораль в целом; справедливость — это схема. [71] Такая схема и есть главный принцип общества.

Отдельный акт справедливости, рассматриваемый сам по себе, может часто противоречить общественному благу и для последнего может быть выгодным лишь совместное действие всего человечества сообразно общей схеме, или системе, поступков. [72]

Речь идет уже не о выходе за пределы, а об интеграции. Вопреки разуму, который всегда движется шаг за шагом, чувство реагирует на целостности. [73] Вот почему в области морали у общих правил иной смысл.

67 Трактат, с. 185.

68 Диалоги о естественной религии, с. 443.

69 Трактат, с. 227.

70 Трактат, с. 525.

71 Трактат, с. 537.

72 Трактат, с. 616.

73 Исследование о принципах морали, с. 285.

## Глава II

### Мир культуры и общие правила

Мы должны теперь объяснить эти спорные моменты относительно морали. Сущность морального сознания состоит в том, чтобы одобрять или не одобрять. У чувства, побуждающего нас превозносить или порицать, у неудовольствия и удовольствия, определяющих порок и добродетель, есть какая-то изначальная природа: они производятся через рассмотрение характера вообще без ссылки на наш частный интерес. [1] Но что заставляет нас отказаться от ссылки на собственную точку зрения и вынуждает рассматривать — «путем простого осмотра» — характер вообще, другими словами, что заставляет нас принять нечто и жить с ним, поскольку последнее полезно и для другого, и для личности, поскольку оно согласуется и с другим, и с личностью как таковой? Ответ Юма прост: симпатия. Однако есть парадокс симпатии: она открывает нам моральное пространство, некую всеобщность, но такое пространство не обладает протяженностью, а всеобщность не является количественной. Фактически, чтобы быть моральной, симпатия должна распространяться в будущее, а не

ограничиваться настоящим моментом, она должна быть удвоенной симпатией, то есть соответствием впечатлений — соответствием, которое умножается желанием доставить удовольствие другому и предотвратить его огорчения. [2] Таково фактическое положение дел: симпатия существует, она естественным образом распространяется. Но такое распространение не утверждается без исключения: симпатию невозможно было бы распространить, если бы нам не помогало какое-нибудь имеющееся налицо условие, очень живо воздействующее на нас, [3]

1 Трактат, с. 513: «когда какой-нибудь характер рассматривается вообще без отношения к нашему частному интересу, он вызывает в нас такое ощущение или чувство, на основании которого мы называем его морально хорошим или дурным».

2 Трактат, с. 429.

27

исключая те случаи, которые не содержат это условие. Таким условием применительно к фантазии будет сильная степень страдания, [4] но применительно к человеческой природе оно — смежность, сходство или причинность. Согласно обстоятельствам мы любим именно тех, кто близок нам, кто наша ровня или родственники. [5] Короче, наше великодушие ограничено по природе; как раз ограниченное великодушие естественно для нас. [6] Симпатия естественно распространяется в будущее, но лишь в той мере, в какой [указанные] обстоятельства ограничивают ее распространение. Обратная сторона той же всеобщности, к коей взывает симпатия, — это пристрастие, «неодинаковость привязанности», какой симпатия наделяет нас как характеристикой нашей природы: «и всякий значительный выход за пределы известного пристрастия — в сторону чрезмерного расширения или сужения аффектов — нам следует рассматривать как преступный и безнравственный». [7] Мы порицаем родителей, отдающих предпочтение чужим, а не своим детям.

Итак, как раз не наша природа является моральной, а именно наша мораль пребывает в нашей природе. Одна из наиболее простых, но наиважнейших идей Юма такова: человек не столько эгоистичен, сколько пристрастен. Иные считают себя философами и глубокими мыслителями, придерживаясь [того мнения], что эгоизм — последнее прибежище любой деятельности. Не слишком ли просто? Разве они не видят, что найдется мало таких лиц, которые не ассигновали бы большую часть своего состояния на удовольствия жен и воспитание детей, оставляя лишь самую малую долю для личного пользования и развлечений? [8]

3 Трактат, с. 431.

- 4 Трактат, с. 432.
- 5 Трактат, с. 524,525.
- 6 Трактат, с. 622.
- 7 Трактат, с. 529.
- 8 Трактат, с. 527, 528.

Истина в том, что человек всегда принадлежит какому-нибудь клану или сообществу. Согласно Теннису, мы принадлежим определенным типам сообществ, но еще до этого, по Юму, семья, дружба и соседство суть естественные определители симпатии. И именно потому, что сущность аффекта, сущность

28

частного интереса состоит в пристрастии, а не в эгоизме, симпатия, со своей стороны, не выходит за пределы частного интереса или аффекта. «Наше чувство долга всегда следует обычному и естественному течению наших аффектов». [9] Пойдем же до конца, даже если мы явно утратим преимущество различия между эгоизмом и симпатией: симпатия противостоит обществу также, как и эгоизм.

Этот благородный аффект, вместо того чтобы приспособлять людей к большим обществам, почти столь же сильно препятствует этому, как и самый узкий эгоизм.

Никто не обладает одинаковой с другим симпатией; если определено множество известных пристрастий, то тут имеется противоречие и насилие. [11] В этом и состоит ход природы; на таком уровне нет разумных способов общения между людьми.

Каждый отдельный человек имеет особое отношение к другим людям, и мы совершенно не могли бы поддерживать друг с другом разумное общение, если бы каждый из нас рассматривал характеры и людей только так, как они представляются ему с его личной точки зрения. [12]

- 9 Трактат, с. 525.
- 10 Трактат, с. 528.
- 11 Трактат, с. 620, 638-639.
- 12 Трактат, с. 618.

Однако если симпатия похожа на эгоизм, то каков смысл замечания Юма о том, что человек — не эгоист, а симпатизирующее [существо]? Дело в том, что если общество находит столько же помех в симпатии, сколько и в самом

чистом эгоизме, то абсолютно меняется именно смысл или сама структура общества, в зависимости оттого, рассматриваем ли мы его с точки зрения эгоизма, или же с точки зрения симпатии. Фактически, эгоизму нужно быть только ограниченным. Что касается симпатий, то тут другое дело: их нужно интегрировать — интегрировать в позитивной тотальности. В теориях договора Юм критикует как раз то, что они дают нам абстрактный и ложный образ общества, что они определяют общество только негативным образом, что они видят в нем совокупность ограничений эгоизмов и интересов вместо того, чтобы понимать общество как позитивную систему изобретательных усилий. Вот почему так важно помнить, что естественный человек — не эгоист: все зависит от концепции общества. То, что мы находим в природе, — без исключения — суть семейства; конкрет-

29

ное состояние природы — это уже и всегда нечто большее, чем просто некое состояние природы. [13] Семья — независимо от всех законодательств — объясняется половым инстинктом и симпатией — симпатией между родителями и симпатией родителей к своему потомству. [14] Поймите сначала проблему общества под этим углом, ибо общество обнаруживает собственный камень преткновения в симпатиях как таковых, а не в эгоизме. Несомненно, в своем истоке общество выступает как объединение семей; но объединение семей не является семейным объединением. Конечно, семьи — это социальные единства; но свойство таких единств не в том, что они добавляются друг к другу; скорее, они исключают друг друга, они пристрастны, но нечастичны. Родители одного [человека] всегда чужаки для другого: противоречие взрывается внутри природы. В этом смысле проблема общества — это проблема не ограничения, а интеграции. Интегрировать симпатии означает заставить симпатию выйти за пределы своего противоречия, своего естественного пристрастия. Такая интеграция подразумевает позитивный моральный мир и осуществляется благодаря позитивному изобретению такого мира.

Этим сказано, что моральный мир не сводится к моральному инстинкту, к естественным определителям симпатии. [15] Моральный мир утверждает свою реальность, когда противоречие на деле рассеивается, когда диалог возможен и заменяет собой насилие, когда на смену жадности приходит собственность, когда, несмотря на такое видоизменение нашей симпатии, мы одобряем одни и те же нравственные качества независимо оттого, проявляются ли они в Китае или в Англии, или, одним словом, симпатия изменяется, а наше уважение остается без изменений. [16]

13 Исследование о принципах морали, с. 197, 198.

14 Трактат, с. 527.

15 Трактат, с. 654: «Те, кто сводят нравственное чувство к первичным источникам человеческого духа, могут защищать дело добродетели с достаточной авторитетностью, но им недостает того преимущества, которым обладают люди, объясняющие это чувство широко простирающейся симпатией к человечеству».

16 Трактат, с. 617, 618.

30

Уважение — интегрирующее начало симпатии. Оно — основа справедливости. Такое основание справедливости, а также единообразия уважения — вовсе не то, что выносится из воображаемого путешествия, когда мы мысленно переносимся в самые отдаленные эпохи и страны, дабы установить тех, кого выбираем в качестве своих возможных ближних, ровни и родителей: «невозможно представить, каким именно образом реальное чувство или аффект могут когда-либо возникнуть из известного воображаемого интереса...» [17] Моральная и социальная проблема состоит в том, как перейти от взаимоисключающих реальных симпатий к реальному целому, которое включало бы в себя сами эти симпатии как таковые. Речь идет о том, как распространить симпатию.

Мы видим разницу между моралью и природой, или, скорее, несоответствие между природой и моралью. Реальность морального мира — это полагание чего-то целого, какого-то общества, это установление неизменной системы; реальность морального мира не естественна, а искусственна.

Правила справедливости в силу своей универсальности и абсолютной негибкости не могут быть выведены из природы, не могут они быть и непосредственным критерием естественной склонности или мотива. [18]

17 Исследование о принципах морали, с. 220.

18 Трактат, с. 524.

Все элементы морали (симпатии) даны естественно, но образовать моральный мир они сами по себе бессильны. Пристрастия или частные интересы не могут объединиться в целое естественным образом, поскольку исключают друг друга. Целое можно только изобрести, так как единственно возможное изобретение — это изобретение целого. Такой вывод легко показывает сущность моральной проблемы. Справедливость — не принцип природы; она, скорее, — правило, закон конституирования, роль которого состоит в том, чтобы организовывать элементы внутри данного целого, организовывать сами принципы природы. Справедливость — это средство. Моральная проблема — это проблема схематизма, то есть действия,

посредством которого мы относим естественные интересы к политической категории целого или к не данной в природе тотальности. Моральный мир — это искусственная тотальность, в которой частные цели интегрируются и добавляются друг к

31

другу. Или, опять же, моральный мир — это система средств, позволяющих моему частному интересу, как и интересу другого, удовлетвориться и реализоваться. Мораль может быть равным образом помыслена и как целое по отношению к частям, и как средство по отношению к целям. Короче, моральное сознание — это политическое сознание: подлинная мораль является политикой, также как подлинный моралист — это законодатель. Или еще: моральное сознание — это детерминанта психологического сознания, это психологическое сознание, понятое исключительно в аспекте своей изобретательной мощи. Моральная проблема — это проблема целого, а также проблема средств. Законодательство — великое изобретение; а подлинные изобретатели — не технологи, а законодатели. Не Эскулап и Вакх, а Ромул и Тесей. [19]

Система направленных средств, упорядоченное целое называются правилом или нормой. Юм говорит: общее правило. У такого правила два полюса: форма и содержание, договор и собственность, система обычаев и стабильность владения. Быть в обществе означает, прежде всего, заменять насилие возможным договором: мышление каждого представляет в себе мышление других. Но при каких условиях? При том условии, что частные симпатии каждого превосходятся особым образом и преодолевают соответствующие пристрастия и противоречия, которые они рождают среди людей. При том условии, что естественная симпатия может искусственно проявляться вне своих естественных ограничений. Функция правила — задавать устойчивую общую точку зрения, прочную, трезвую, независимую от наличной ситуации.

Но при вынесении суждения о характерах единственный интерес или единственное удовольствие, которые тождественны для любого зрителя, — это либо интерес и удовольствие самого лица, обладающего указанным характером, либо удовольствие и интерес лиц, общающихся с ним. [20]

19 Юм Д., О партиях вообще (Собр. соч., т. 2, с. 511-518).

20 Трактат, с. 627.

Несомненно, такой интерес затрагивает нас куда слабее, чем наш собственный или же интересы наших близких, равных нам и родственников; мы начинаем понимать, что интерес должен — из другого места — получать

недостающую ему живость. Но в конце концов, он обладает практическим преимуществом — даже когда он бессердечен — быть общим и незыблемым критерием, каким-то третьим интересом, независимым от собеседников, быть ценностью. [21]

32

Все то в человеческих поступках, что причиняет нам неудовольствие, именуется нами вообще Пороком.

Итак, созданное таким образом обязательство, по существу отличается от естественного обязательства, естественного и частного интереса или побудительного мотива действия: оно — моральное обязательство или чувство долга. На другом же полюсе собственности предполагает аналогичные условия. «Я замечаю, что мне выгодно предоставлять другому человеку владение его собственностью при условии, что он будет действовать также по отношению ко мне». [23] И здесь указанный третий интерес выступает как всеобщий интерес. Договор о собственности — это нечто искусственное, благодаря чему действия каждого соотносятся с действиями других. Такой договор есть установление схемы и института символической совокупности или целого. Итак, Юм видит в собственности по существу политический феномен — политический феномен по преимуществу. Собственность и договор наконец соединяются, формируя два сюжета общественной науки; [24] общий смысл взаимного интереса должен быть выражен, чтобы стать действенным. [25] Разум предстает здесь как договор собственников.

Из этих первых определений уже можно увидеть, что роль общего правила двунаправлена, она одновременно экстенсивная и коррективная. Общее правило корректирует наши чувства, заставляя нас пренебрегать наличным положением дел. [26] Одновременно, по своей сущности, оно «выходит за пределы тех примеров, которые дали ему начало». Хотя чувство долга «происте-

21 Трактат, с. 639.

22 Трактат, с. 539.

23 Трактат, с. 530.

24 Трактат, с. 633: «Подобно тому как мы устанавливаем естественные законы, чтобы обеспечить [безопасность] собственности в обществе и предупредить столкновение эгоистических интересов, мы устанавливаем и правила благовоспитанности, чтобы предупредить конфликты, которые могут возникнуть вследствие человеческой гордости и сделать общение людей приятным и безобидным».

25 Трактат, с. 530, 531.

26 Трактат, с. 619: «Опыт быстро обучает нас соответствующему методу исправления наших чувствований или по крайней мере нашего способа выражения, когда сами чувствования более неподатливы и неизменны».

33

кает исключительно из рассмотрения чужих поступков, однако мы все время распространяем его и на свои собственные поступки». [27] Наконец, у этого правила есть и исключение; оно заставляет нас симпатизировать другому, даже тогда, когда тот в данной ситуации вообще не испытывают соответствующего чувства.

Человек, не подавленный постигшими его бедствиями, возбуждает особенно большое сожаление благодаря своему долготерпению...; и хотя в данном случае мы имеем дело с исключением, однако наше воображение подчиняется общему правилу... Так, при убийстве отягощающим обстоятельством считается тот факт, что жертвами его пали лица, спящие и уверенные в своей полной безопасности. [28]

Нам следовало бы спросить, как возможно изобретение такого правила. Это самый главный вопрос. Как мы можем формировать систему средств, общих правил, совокупностей, которые одновременно и коррективны, и экстенсивны? Но теперь мы уже можем ответить на следующее: что же в точности мы изобретаем? В своей теории искусственного Юм предлагает целостную концепцию отношения между природой и культурой, тенденцией и институтом. Несомненно, частные интересы не могут отождествляться, естественным образом тотализироваться. Тем не менее, верно, что природа требует их отождествления. Если нет, то общее правило никогда не может установиться, собственность и договор не могут быть даже помыслены. Альтернатива, с которой сталкиваются симпатии, такова: либо распространяться с помощью искусственного, либо разрушаться через противоречие. То же и для аффектов: либо их искусственное или косвенное удовлетворение, либо насильственное отбрасывание. Позже и гораздо точнее Бентам объяснит, что потребность естественна, но не бывает удовлетворения потребности, или, по крайней мере, не бывает постоянного и длительного удовлетворения, которое оказывается невозможным с помощью искусственных средств, промышленности и культуры. [29] Следовательно, тождество интересов искусственно, но лишь в том смысле, в каком оно упраздняет естественные препятствия для естественного отождествления самих интересов. Другими словами, зна-

27 Трактат, с. 540.

28 Трактат, с. 416, 417; см, также, Трактат, с. 416: «переданный нам аффект симпатии иногда приобретает силу вследствие слабости своего

первоисточника и даже вызывается передачей аффектов, которые не существуют».

29 Трактат, с. 525, 526.

34

чение справедливости исключительно топологическое. У искусственного нет никакого другого принципа, кроме симпатии. Принципы не изобретаются. Искусственное изобретение обеспечивает симпатии и естественным аффектам то распространение, в котором их можно будет применять, естественным образом разворачивать и только так освободить от природных ограничений. [30] Аффекты не ограничиваются справедливостью, они увеличиваются и распространяются. Справедливость — это экстенсия аффекта и интереса, и лишь пристрастное движение такой экстенсии отвергается и сдерживается. Именно в этом смысле экстенсия сама по себе является коррекцией к рефлексией.

Таким образом, эгоистический аффект не может быть сдерживаем никаким иным аффектом, кроме себя самого, но лишь при условии изменения своего направления; изменение же это необходимо должно произойти при малейшем размышлении. [31]

Нужно понять, что справедливость — не рефлексия над интересом, а рефлексия самого интереса, некий вид сворачивания аффекта как такового в душе, подвергающейся воздействию со стороны этого аффекта. Рефлексия — это действие репрезентации, обуздывающее самого себя.

Итак, это средство не дает нам природа; мы приобретаем его искусственно, или, выражаясь точнее, природа в суждении и уме (*understanding*) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. [32]

30 Трактат, с. 532, 534; с. 654, 654.

31 Трактат, с. 532, 533.

32 Трактат, с. 529.

Рефлексия тенденции — это движение, устанавливающее практический разум; разум — это лишь определенный момент привязанностей души, это безмятежная привязанность или полное спокойствие, «основанное на ином взгляде или на рефлексии».

Подлинный дуализм по Юму пролегает не между привязанностью и разумом, природным и искусственным, а между всей природой в целом, куда включено и искусственное, и душой, на которую воздействует это целое и

которая упорядочивается благодаря последнему. Итак, то, что смысл справедливости не сводится к инстинкту, к естественному обязательству, вовсе не препятствует существованию естественного инстинкта и, более того, естественного обязательства быть справедливым,

35

лишь только справедливость устанавливается. [33] То, что уважение не изменяется, когда изменяется симпатия, и что оно не ограничивается, когда естественным образом ограничивается великодушие, вовсе не препятствует тому, чтобы естественная симпатия или ограниченное великодушие были необходимым условием и единственной стихией уважения: именно благодаря симпатии мы уважаем. [34] То, что справедливость, наконец, способна частично сдерживать наши аффекты, вовсе не означает, что у нее иная цель, нежели их удовлетворение, [35] что у нее иное начало, нежели их детерминация; [36] просто она удовлетворяет их окольным путем. Справедливость — не принцип природы; она — нечто искусственное. Но в том смысле, в каком человек — изобретательный род, искусственное все еще является природой; стабильность владения — это естественный закон. [37] Как сказал Бергсон, сами по себе привычки не естественны, но что естественно, так это привычка приобретать привычки. Природа достигает своих целей только с помощью средств культуры, а тенденция удовлетворяется только через институт. Именно в этом смысле история — часть человеческой природы. И наоборот, природа обнаруживается как осадок истории; [38] природа — это то, чего история не объясняет, то, что не может быть определено, что даже бесполезно описывать, что является общим для самых разных способов удовлетворения тенденции.

33 Трактат, с. 654: «Те, кто сводят нравственное чувство к первичным источникам человеческого духа, могут защищать дело добродетели с достаточной авторитетностью, но им недостает того преимущества, которым обладают люди, объясняющие это чувство широко простирающейся симпатией к человечеству». «Хотя справедливость есть искусственная добродетель, чувство ее моральности естественно. Только объединение людей ради известной системы поведения делает всякий справедливый акт благодетельным для общества. Но коль скоро он имеет такую тенденцию, мы естественно одобряем его».

34 Трактат, с. 620.

35 Трактат, с. 561: «... научить нас, что мы можем лучше удовлетворять свои стремления косвенным и искусственным образом, чем давая волю их опрометчивым и безудержным движениям».

36 Трактат, с. 565: «Какую бы узду они ни налагали на аффекты людей, сами они являются истинными порождениями этих аффектов и лишь более искусным и утонченным способом их удовлетворения. Ничто не превосходит наших аффектов по бдительности и изобретательности».

37 Трактат, с. 525: «Хотя правила справедливости искусственны, они не произвольны; и нельзя сказать, чтобы термин Законы Природы не подходил для них».

38 Это тема юмовских «Диалогов о естественной религии»; см. Исследование о принципах морали, с. 304 — 314.

36

Следовательно, природа и культура формируют совокупность, комплекс. Итак, Юм одновременно отказывается и от положений, приписывающих все, включая справедливость, инстинкту, [39] и от положений, приписывающих все, включая смысл добродетели, политике и образованию. [40] Первые, поскольку они оставляют в стороне культуру, предлагают нам ложный образ природы; последние, поскольку они оставляют в стороне природу, искажают культуру. Более того, Юм концентрирует свою критику на теории эгоизма. [41] Такая теория не является даже психологией человеческой природы, поскольку в равной степени отрицает естественный феномен симпатии. Если под «эгоизмом» мы понимаем тот факт, что все тенденции преследуют собственное удовлетворение, то мы постулируем только лишь принцип тождества,  $A=A$ , формальный и пустой принцип человеческой логики, да к тому же логики некультуренного и абстрактного человека без истории и без различия. Конкретнее, эгоизм может обозначать лишь некоторые средства, организуемые человеком для удовлетворения внутренних побуждений, или тенденций, в противоположность другим возможным средствам. Именно поэтому эгоизм остается на своем — теперь не столь уж важном — месте. И именно тут мы можем постичь смысл политической экономии Юма. Точно так же, как Юм вводит в природу измерение симпатии, он добавляет к интересу множество других, часто противоречивых, мотивов (расточительность, невежество, наследственность, обычай, привычка или «дух скупости и стяжательства, роскоши и избытка»). Предрасположенности никогда не абстрагируются от средств, организуемых нами для их удовлетворения. Ничто так далеко не отстоит от homo oeconomicus, чем юмовский анализ. История — подлинная наука о человеческой мотивации — должна отбросить двойную ошибку абстрактной экономики и фальсифицированной природы.

39 Трактат, с. 653, 654.

40 Трактат, с. 540, 541.

41 Исследование о принципах морали, глава 2.

В этом смысле, концепция общества, создаваемая Юмом, весьма строга. Он разворачивает перед нами критику общественного договора, учитывая, что

не только утилитаристы, но и большинство правоведов противопоставляют такому договору «естественное Право», которое следовало бы вновь под-

37

нять на щит. Основная идея такова: сущность общества состоит не в законе, а в институте. Фактически, закон — это ограничение начинаний и действий, и он удерживает только негативный аспект общества. Вред договорных теорий в том, что они рисуют нам общество, чью сущность составляет закон, то есть общество, у которого нет иной цели, кроме гарантирования определенных предсуществующих естественных прав, у которого нет иного происхождения, кроме договора: позитивное выводится за пределы общественного, а общественное помещается на другой стороне — в негативном, в ограничении, в отчуждении. Вся критика, которую Юм обрушивает на природное состояние, естественные права и общественный договор, сводится к убеждению, что данную проблему нужно пересмотреть. Сам по себе закон не может быть источником обязательства, ибо законное обязательство предполагает выгоду. Общество не может гарантировать предсуществующих прав: если человек вступает в общество, то как раз потому, что он не обладает предсуществующими правами. В предлагаемой Юмом теории обязательств мы ясно видим, как выгода становится принципом противоположным договору. [42] Где же проходит фундаментальное различие? Выгода пребывает на стороне института. Институт — в отличие от закона — не ограничение, а, напротив, модель действий, подлинное начинание, изобретенная система позитивных средств, позитивное изобретение косвенных средств. Такое понимание института по-настоящему переворачивает проблему: то, что вне социального, — это негативное, нехватка, потребность. Что касается социального, то оно основательным образом созидательно и изобретательно, оно — позитивно. Несомненно, мы могли бы сказать, что понятие [notion] конвенции у Юма остается чрезвычайно важным. Но не нужно путать ее с договором. Выдвижение конвенции на основе института означает только, что система средств, предоставляемая институтом, является косвенной, окольной и изобретенной системой — в культурном смысле слова.

Таким же образом, то есть путем соглашений между людьми, но без посредства обещания, мало-помалу образуются языки. [43]

42 Трактат, с. 559, 560.

43 Трактат, с. 531.

38

Общество — это набор конвенций, основанных на выгоде, а не набор обязательств, основанных на договоре. Социально, закон не первичен; закон предполагает институт, который он ограничивает. Точно также законодатель — это не тот, кто законодательствует, а скорее тот, кто учреждает [институт]. Проблема отношения природы и общества оказывается перевернутой: речь уже идет не столько об отношении прав и закона, сколько о потребностях и институтах. Такая идея подвигает нас одновременно на полный пересмотр прав и на оригинальное видение науки о человеке, сразу понимаемой как некая психосоциология. Следовательно, выгода — отношение между институтом и потребностью — является сулящим успех принципом: то, что Юм называет общим правилом, — это институт. Более того, если верно, что общее правило является позитивной и функциональной системой, обнаруживающей свой собственный принцип в выгоде, то нужно еще понять, какова природа связи, существующей между такой системой и принципом выгоды.

Хотя правила справедливости устанавливаются исключительно из-за интереса, однако их связь с интересом довольно необычна и отлична от той, которую можно наблюдать в других случаях. [44]

44 Тракта́т, с. 537.

Хотя природа и общество формируют неразложимый комплекс, нам не следует забывать, что мы не можем свести общество к природе. То, что человек — изобретательный род, вовсе не мешает тому, чтобы изобретения были изобретениями. Иногда мы приписываем Утилитаризму тезис, именуемый «функционалистским», на основе этого тезиса общество объясняется [explique] через выгоду, а институт — через тенденции и потребности. Возможно, такой тезис и имеет сторонников. Но до конца это не известно; в любом случае Юм не из их числа. То, что тенденция удовлетворяется в институте, — это факт. Мы говорим здесь о собственно общественных, а не о правительственных институтах. В браке удовлетворяются половые влечения; в собственности — жадность. Институт, как модель действия, — это предвосхищаемая система возможного удовлетворения. Единственно, мы не можем сделать вывод, что институт объясняется тенденцией. Институт — это система средств, говорит Юм, но такие средства окольные и косвенные; они удовлетворяют тенденцию, только одновременно сдерживая ее. Возьмите какую-нибудь форму брака, какую-нибудь систему собственности. Почему именно такая система и такая

форма? Возможны тысячи других, каковые мы находим в других эпохах и странах. В этом состоит различие между инстинктом и институтом: институт

существует, когда средства, с помощью которых тенденция удовлетворяется, не задаются ни самой тенденцией, ни ее особыми характеристиками.

Эти слова — наследование и договор — также выражают бесконечно сложные идеи, и, чтобы определить их точно, было бы мало сотен томов законов и тысяч томов комментариев к ним. Объемлет ли природа, инстинкты которой в человеке совершенно просты, столь сложные и искусственные объекты и создает ли она разумное существо, не вверяя ничего действию его разума?... Все птицы одного и того же вида в любое время и в любой стране строят свои гнезда одинаковым образом. В этом мы усматриваем силу инстинкта. Люди в разные времена и в разных местах строят свои дома по-разному. Здесь мы наблюдаем влияние разума и обычая. Подобное же заключение может быть выведено из сравнения инстинкта продолжения рода и института собственности. [45]

Если природа — это принцип сходства и единообразия, то история — место различий. Тенденция — это всеобщее; она не объясняет [explique] особенное, даже когда явно обнаруживает в таком особенном форму собственного удовлетворения.

Хотя установление правила относительно стабильности владения не только полезно, но даже безусловно необходимо для человеческого общества, правило это не может служить какой-либо цели, пока оно выражено в столь общих терминах. [46]

Короче, выгода не объясняет институт: ни частная выгода, поскольку институт сдерживает ее, ни публичная выгода, поскольку она предполагает уже весь институционализированный мир, который она не может создать и к которому она только присоединяется. [47] Что же тогда объясняет институт в его сущности, в его особой характеристике? Юм только что сказал нам: разум и обычай. В другом месте он говорит: воображение,

...или более поверхностные свойства нашего мышления и представления. [48]

Например, достаточно или нет для того, чтобы стать собственником покинутого города, попасть копьем в ворота последнего? [49] Чтобы ответить на этот вопрос, не стоит взывать к тенденциям и потребностям, лучше рассмотреть отношение между тенденцией, обстоятельствами и воображением. Копье, вот обстоятельство...

45 Исследование о принципах морали, с. 207, 208.

46 Трактат, с. 541, 542.

47 Трактат, с. 521, 522.

48 Трактат, с. 544.

49 Трактат, с. 547.

Если собственность двух лиц соединена таким образом, что ни деление, ни выделение невозможны, как бывает, например, если кто-нибудь построит дом на земле, принадлежащей другому лицу, то целое должно принадлежать одному из собственников...более значительной части.... Естественное затруднение состоит в том, что считать наиболее значительной и наиболее привлекающей воображение частью.... Земля, говорит гражданское право, имеет преимущество перед тем, что находится на ее поверхности, бумага — перед письмом, картина — перед холстом. Все эти решения не слишком согласуются друг с другом и являются доказательством противоречивости тех принципов, из которых они проистекают. [50]

50 Трактаат, с. 552.

Несомненно, законы ассоциации, регулирующие игру воображения, одновременно выступают и как самые поверхностные, и как самые серьезные; и как принцип разума, и как преимущество фантазии. Но сейчас мы не будем заниматься этой проблемой. В любом случае, достаточно предположить следующее: вовсе не тенденция объясняет институт, а рефлексия тенденции в воображении. Мы поторопились раскритиковать ассоцианизм; мы слишком легко забыли, что этнография возвращает нас к нему и что, как говорит в том числе Бергсон, «среди первобытных народов мы вдруг сталкиваемся с множеством запретов и предписаний, объясняемых смутными ассоциациями идей». И это верно не только для первобытных народов. Ассоциации смутны, но лишь в том смысле, что они являются специфическими и варьируются согласно обстоятельствам. Воображение раскрывается как подлинное производство чрезвычайно разнообразных моделей: когда тенденции рефлексиируются в воображении, подчиненном принципам ассоциации, институты определяются фигурами, которые отслеживаются тенденциями в соответствии с обстоятельствами. Это означает, что воображение в своей сущности активно, а только то, что оно отдается отзвуками и резонирует. Институт — это фигура. Когда Юм определяет чувство, он приписывает ему двойную функцию: чувство ставит цели и реагирует на целостности. Однако, данные две функции являются по сути одной функцией: чувство существует, когда цели тенденции также выступают как целостности, на которые реагирует чувственность. Но как формируются такие целостности? Они формируются, когда тенденция и ее цели рефлексиируются в душе. Поскольку

у человека нет инстинктов, поскольку он не порабощен инстинктами в актуальности чистого настоящего, постольку человек освобождает формативную силу своего воображения и ставит собственные тенденции в непосредственное и прямое отношение к воображению. Итак, удовлетворение тенденций у человека соответствует не самой по себе тенденции, а рефлексированной тенденции. Таков смысл института в его отличии от инстинкта. Наконец мы можем сделать заключение: природа и культура, тенденция и институт суть одно в той мере, в какой первая удовлетворяется во втором; но они также и пара в той мере, в какой последняя не объясняется первой.

Что касается так определенной проблемы справедливости, то слова «схема» и «целостность» оправданы тем лучше, что общее правило никогда не указывает на частных лиц; общее правило не именуется собственником.

Справедливость, вынося свои решения, никогда не наводит справок, соответствуют или не соответствуют предметы [нуждам] частны хлиц... Общее правило, гласящее: владение должно быть стабильным, применяется на практике не через посредство единичных решений, но при помощи других общих правил, которые следует распространять на все общество и никогда не нарушать ни под влиянием гнева, ни под влиянием благосклонности. [51]

Мы увидели, что правило учреждается интересом и выгодой и что оно определяется воображением. В этом смысле оно не определяет реальных лиц; оно определяется и модифицируется в высказывании об отрефлексированной ситуации и о возможных обстоятельствах. Именно так стабильность владения детализируется в разнообразных правах: прямое владение, захват, вступление во владение, право давности, право наследования. Но как скорректировать неодинаковость между реальными лицами и возможными ситуациями? Такая неодинаковость сама может рассматриваться как обстоятельство или ситуация. В этом случае перемена лиц будет регулироваться добровольной передачей [собственности], когда объект, на который распространяется такая передача, наличен или специфичен, а также она будет регулироваться обещанием, когда сам объект отсутствует или всеобщ. [52] Следовательно, мы должны различать три — впрочем одновременных — измерения общего правила: его установление, его определенность и его коррекцию.

51 Трактат, с. 542 и с. 593, 594.

52 Трактат, с. 560. В этом смысле обещание именуется лиц. См. Трактат, с. 593, 594.

Остановимся на одной трудности: благодаря общим правилам симпатия обрела постоянство, отстраненность и единообразие подлинно морального суждения, но потеряла в живости то, что обрела в экстенсивности.

Последствия всякого нарушения справедливости кажутся очень отдаленными и не способны уравновесить ни одно из тех непосредственных преимуществ, которые могут быть получены от подобного нарушения. [53]

Вопрос уже не в том, чтобы конкретизировать правило, но в том, как придать ему ту живость, какой ему не достает. Речь уже идет не о детализации, а о поддержке и оживлении справедливости. [54] Мало с помощью воображения детализировать возможные ситуации распространения справедливости; теперь такое распространение само должно стать реальной ситуацией. Все выглядит так, что каким-то искусственным образом ближайшее становится самым отдаленным, а самое отдаленное — ближайшим. В этом смысл правительства.

[Люди] не могут изменить свою природу. Все, что они могут сделать, — это изменить свое положение и устроить так, чтобы соблюдение справедливости стало непосредственным интересом некоторых отдельных лиц, а ее нарушение — самым отдаленным их интересом. [55]

53 Трактат, с. 574; см. также с. 577.

54 Трактат, с. 582, 583.

55 Трактат, с. 576.

Мы вновь находим здесь принцип любой серьезной политической философии. Подлинная мораль адресуется не детям в семье, а взрослым в государстве. Она состоит не в изменении человеческой природы, а в изобретении искусственных объективных условий — таких, чтобы дурные аспекты этой природы не одержали верх. Такое изобретение, согласно Юму — как и, впрочем, согласно всему восемнадцатому веку, — будет политическим и только политическим. Правители, «довольные своим наличным положением в Государстве», постигают общий интерес как непосредственный [интерес], понимают справедливость как благо собственной жизни; для них самое отдаленное становится ближайшим. И наоборот, те, кем правят, видят, что ближайшее становится самым отдаленным, поскольку они, «насколько это возможно, лишают сами себя вла-

сти нарушать общественные законы». [56] Следовательно, правительство и собственность находятся почти в том же самом отношении, что вера и абстракция; в последнем случае речь идет о наделении ролями, в первом — о наделении живостью. Итак, лояльность завершает список общих правил. На этом уровне теория общественного договора снова подвергается критике. Проблема не в том, чтобы основывать правительство на обязательстве, ибо обязательство — это результат конкретизации справедливости, а лояльность — следствие ее поддержания. У справедливости и правительства один и тот же источник; «они изобретаются ради исправления подобных неудобств»: справедливость просто изобретает экстенсивность, правительство — живость. Подчинение справедливости, соблюдение обязательства перед законом является — само по себе и на другом плане — результатом действий института правительства, но не его причиной. [57] Следовательно, поддержание справедливости не зависит от его определенности и осуществляется в ином плане. Точно также и даже в большей степени такое поддержание [справедливости] должно, в свою очередь, определяться и детализироваться и — подобно определенности — должно с помощью коррекции компенсировать собственный недостаток адекватности. Определителями верховной власти будут: долгое владение ею, вступление во владение, захвати право наследования. Коррекцией верховной власти будут — в редких и конкретных случаях — определенное право на сопротивление, легитимность революций. Нужно отметить, что допускаемые революции не являются политическими: наделе, главная проблема государства — это проблема не репрезентации, а веры. Государство, по Юму, нацелено не на репрезентацию общего интереса, а на превращение общего интереса в объект веры, сообщая при этом общему интересу — прежде всего посредством механизма своих санкций — ту живость, какой естественным образом обладают для нас только частные интересы. Если правители — вместо того, чтобы изменять [пагубную] ситуацию, вместо того, чтобы обрести непосредственный интерес в отправлении справедливости, — подчиняют собственным непосредственным дурным аффектам отправление ложной справедливости, то тогда и только тогда сопротивление будет законным от имени общего правила. [58]

[56 Тракта́т, с. 593.](#)

[57 Тракта́т, с. 584-588.](#)

К настоящему моменту первая серия правил сообщила интересу экстенсивность и всеобщность, каковыми он не обладал сам по себе: благодаря такому движению владение становится собственностью, достигается стабильность владения. Вторая серия правил сообщает общему интересу наличие и живость, какими он не обладает сам по себе. Но

препятствия, с которыми общество должно справиться, состоят не только в нестабильности благ и абстрактном характере общего интереса. Есть еще и дефицит [rarete] благ. [59] И стабильность — далекая от преодоления этого препятствия — лишь усугубляет его, обеспечивая владению условия, благоприятные для формирования крупной собственности. Юм часто развивает идею, что — благодаря внутренней диалектике — собственность порождает и стимулирует неравенство. [60] Следовательно, есть и третья серия правил, сглаживающая одновременно и неравенство, и дефицит. Такие правила будут объектом политической экономии. К стабильности владения и преданности правительству наконец присоединяется процветание торговли; последняя «умножает [коммерческую] деятельность, быстро перенося ее от одного члена государства к другому и не позволяя никому из них погибнуть или стать бесполезным». [61]

58 Трактат, с. 588-592.

59 Трактат, с. 528, 529.

60 Исследование о принципах морали, с. 200, 201; *Essai économiques* (ed. Guillaumin), p. 46.

61 *Essai économiques*, p. 32.

Мы намечаем лишь главную тему экономической теории Юма. Как и два предыдущие типа правил, процветание торговли также детерминировано и корректируется. Детерминация торговли — денежные расчеты, капитал, процент, экспорт — показывает ее отношение с собственностью. Более того, коррекция торговли показывает ее отношение с государством — случайное отношение, приходящее извне. Торговля предполагает собственность, подразумевает предсуществующую собственность: экономически земельная рента первична. Значение торговли вообще состоит в гарантии земельной собственности (как политического феномена), гарантии экономического равновесия, ибо таким равновесием сама торговля не обладает. Процентный тариф дает нам точ-

45

ный пример. Сама по себе — «в цивилизованных и многонаселенных нациях» — собственность ставит класс землевладельцев лицом к лицу с классом крестьянства, причем первый класс «создает постоянное требование займов», а у второго нет денег, необходимых для «удовлетворения этого требования». Именно прогресс торговли преодолевает данное противоречие «много займов/мало богачей», формируя «капиталистический интерес», «порождая большое число ростовщиков и определяя низкий процентный тариф». [62] Что касается отношения торговли и государства, то мы поймем его принцип, если осознаем, что процветание торговли аккумулирует работающий капитал, способствуя покою и счастью граждан [sujets], хотя

государство всегда может в случае надобности истребовать и опротестовать этот капитал в свою пользу.

Обязывать земледельца истощать свои силы, дабы извлечь из земли больше, чем необходимо для его семьи и для него самого, — это насильственная и в большинстве случаев неосуществимая система. Дайте ему продукцию мануфактур, и он сам начнет работать больше. Впоследствии вам легко будет отобрать у него часть его излишнего труда и употребить ее на нужды государства, не вознаграждая его обычной платой.

Государство без метода или правила действует грубо и насильственно; его действия ведут к воспроизводству невзгод, выпадающих на долю его подданных и противоречащих человеческой природе. Напротив, в методически упорядоченном государстве возникает целая теория несчастья как объекта для коррективных правил: такое государство находит в торговле возможное утверждение собственной мощи, а также реальные условия для процветания граждан [sujets]; таким образом они [и государство, и граждане — пер.] согласуются с природой.

Мы часто отмечали, что согласно Юму и утилитаристам, экономическое и политическое влияния крайне различаются. В своей книге об утилитаризме [64] Элеви различает три течения: естественное слияние интересов (симпатий) в морали; искусственное отождествление интересов в политике; механическое тождество интересов в экономике. Мы уже видели их отношения: прежде всего, мы не вступаем в противоречие с этими тремя течениями. Отметим наконец, что механика экономики не

62 *Essai économiques*, p. 48.

63 Эссе "О торговле", т. 2, с. 650.

64 *Elie Halevy, La formation du radicalisme philosophique*, t.I.

46

менее искусственна, чем искусственность законодательства: торговля — не менее институт, чем собственность; и она предполагает собственность. Но экономика, как мы сказали, не нуждается в законодателе или государстве. Несомненно, в тот период — в самом начале развития капитализма — никто не понимал и лишь иногда, может быть, смутно предвидел, что интересы землевладельцев, капиталистов и, прежде всего, рабочих не выступают как один и тот же интерес. Зародыш данной концепции — возможно, вполне конкретной в других отношениях, — следует искать в идее, которая часто появляется в произведениях Юма. Собственность, согласно Юму, есть особая проблема количества: блага в дефиците, и они не стабильны, поскольку редки. Вот почему собственность вызывает к законодателю и государству.

Напротив, количество денег — их избыток или дефицит — само по себе не оказывает влияния: деньги — это объект механики. Мы могли бы сказать, что существенная, а, возможно, и единственная, тема экономических эссе Юма состоит в показе того, что следствия-эффекты, которые мы обычно приписываем количеству денег, зависят на самом деле от других причин. А вот что является конкретным в такой экономике, так это идея, согласно которой экономическая деятельность подразумевает качественные мотивации. Ощущение различия между торговлей и собственностью с точки зрения количества позволяет Юму сделать вывод о том, что в обществе механически устанавливается количественная гармония экономических деятельностей, и это совсем не похоже на то, что происходит в случае собственности.

Учитывая вышесказанное мы можем составить таблицу общих правил, или моральных категорий:

а) Справедливость

1€ Содержание общего правила: стабильность владения;

2€ Детализация общего правила с помощью общих правил: прямое владение, захват и так далее;

3€ Коррекция предыдущей детализации с помощью общих правил, обещаний, перехода [собственности].

в) Правительство

1€ Поддержание общего правила: лояльность к правительству;

2€ Детализация поддержания: долгое владение, вступление во владение и так далее;

3€ Коррекция: сопротивление.

с) Торговля

1€ Дополнение к общему правилу: процветание торговли;

2€ Детализация дополнения: денежный расчет, капитал и так далее;

3€ Коррекция: пошлины, государственная служба и так далее.

### Глава III

#### Сила воображения в этике и познании

Иногда Юм говорит, что общее правило — это, в сущности, единство рефлексии и экстенсии. Фактически, рефлексия и экстенсия тождественны:

аффекты распространяются постольку, поскольку они рефлексивуются; это и есть принцип установления правила. Но в других случаях Юм говорит, что нужно различать два типа нетождественных правил — определяющие и коррективные правила. Ибо первые скорее экстенсивны, нежели рефлексивны: «люди сильно привержены общим правилам, и мы часто распространяем свои принципы за пределы тех причин, которые первоначально заставили нас установить их. При наличии случаев, взаимно сходных во многих отношениях, мы склонны ставить их на одну доску, не обращая внимания на то, что они различаются в наиболее важных обстоятельствах». [1] Свойство определяющих правил в том, чтобы распространяться за пределы тех обстоятельств, в которых они родились. Для них нет исключений, и они не признают случайностей, смешивая случайное с общим или существенным: здесь находятся недостатки культуры. Что касается второго типа правил — коррективных правил, — то они скорее рефлексивны, чем экстенсивны. Они корректируют именно распространение предыдущих правил. Вместо смешивания случайного с общим, они выступают как общие правила, касающиеся самого случайного или исключения.

Общие правила распространяются обычно за пределы тех принципов, на которых они основаны, и... мы редко делаем из них исключение, разве только само это исключение имеет свойства общего правила и обосновывается очень многочисленными и общими примерами. [2]

1 Трактат, с. 590.

2 Там же.

48

Эти вторые правила выражают статус опыта, который объясняет все возможные случаи; в конечном счете, исключение — нечто естественное, благодаря привычке и воображению оно становится объектом опыта и знания, объектом казуистики.

Здесь мы сталкиваемся с двумя идеями, которые остается примирить: экстенсия и рефлексия тождественны, но они и различаются. Или так: два типа правил разводятся, они противоборствуют; тем не менее, у них одно и то же происхождение, один и тот же принцип формирования. Тут мы возвращаемся к главной проблеме: как возможно правило?

Мы начинаем с единства: правило одновременно является и экстенсией, и рефлексией аффекта. Аффект рефлексивуется. Но где? В чем? В воображении. Общее правило — это аффект, отрефлексированный в воображении. Несомненно, особые качества аффекта — как принципы

природы — состоят в способности воздействовать на душу и качественно определять ее. Но и наоборот, душа рефлексивирует свои аффекты, свои привязанности.

Отсюда мы можем заключить, что все приятное для чувств до некоторой степени приятно и воображению и что оно сообщает нашим мыслям образ того удовольствия, которое оно возбуждает в нас, на самом деле воздействуя на телесные органы. [3]

Рефлексируясь, аффект обнаруживает себя до собственного экстенсивного воспроизводства, видит себя свободным от ограничений и условий собственной актуальности. Следовательно, он видит, как раскрывается вся искусственная область в целом, то есть видит мир культуры, или аффект может проецироваться в мир культуры с помощью образов и беспредельно разворачиваться. Рефлексируемый интерес выходит за пределы собственного пристрастия. Это значит, что воображению, наполненному образами аффектов и их объектов, «свойствен весь ряд аффектов». [4] В рефлексии аффект воображается, а воображение аффектируется: правило становится возможным. Реальная дефиниция общего правила такова: оно — аффект воображения. «Ведь воображение ограничивается общим рассмотрением вещей...» [5]

3 Трактат, с. 405.

4 Трактат, с. 621.

5 Трактат, с. 623.

49

В этом смысле мы будем различать три типа правил. Во-первых, правило вкуса. Мы вновь находим ту же самую проблему, но в иной форме: как чувство преодолевает собственное непостоянство, дабы стать эстетическим суждением? Аффекты воображения не требуют своей объектной действительности, какой-то приспособляемости, свойственной реальным объектам; «эти аффекты приводятся в действие живыми и сильными представлениями, более слабыми, однако, чем вера, и не зависящими оттого, существуют ли их объекты реально». [6] Добродетель в лохмотьях — все еще добродетель; плодородная, но пустынная почва заставляет нас думать о счастье ее возможных обитателей.

Чувствования должны затронуть сердца для того, чтобы они могли обуздать наши аффекты, но они могут не выходить за пределы воображения и в то же время оказывать влияние на наш вкус. [7]

Итак, вкус — это чувство воображения, а не сердца. Это некое правило. То, что обосновывает правило вообще, — это различие между силой и применением, различие, которое может осуществить только воображение, поскольку оно рефлексивует и аффект, и его объект, отделяя последние от их актуальности, оживляя их в модусе возможного. Эстетика — наука, рассматривающая вещи и их бытийные характеристики подкатегорией силы или возможности. Статный мужчина, пожизненно заключенный в тюрьму, является объектом эстетического суждения не только потому, что его крепкость, сбалансированность, [особые] характеристики его тела отделены от актуального проявления и просто воображаемы, но и потому, что воображение в этом случае аффектируется такими характеристиками. [8] Еще точнее Юм развивает данный тезис на примере трагедии. Проблема здесь такова: как нас может восхищать зрелище страданий, самих по себе неприятных и мучительных? Чем лучше поэт знает, как заставить нас страдать, ужасаться и возмущаться, «тем больше в нас удовлетворения». [9] И, как замечает Юм, критикуя тезис Фонтенелле, мало сказать, что аффекты в трагедии просто вымышлены и ослаблены. Такое заявление указывает лишь на одну — негативную и наименее важную — сторону решения поставленной проблемы. Между реальностью и искусством нет никакого различия в степени; различие в степени — это только условие различия по природе.

6 Трактат, с. 621.

7 Трактат, с. 623.

8 Трактат, с. 621, 622.

9 Essays: of tragedy.

50

Итак, именно вымысел трагедии смягчает аффект посредством возбуждения нового чувства, а не только путем ослабления и умаления печали.

Недостаточно, чтобы аффект воображался, а воображение в то же время аффектировалось. Трагедия, поскольку она инсценирует образ аффектов, питает благодаря аффектам воображение зрителей. Как рефлексированный интерес выходит за пределы своей пристрастности, так и рефлексированные аффекты меняют свое качество: грусть и уныние представленных аффектов уничтожаются в удовольствии от почти бесконечной игры воображения. Следовательно, объект искусства обладает своим особым модусом существования, который не является ни модусом реального объекта, ни модусом объекта актуального аффекта: пониженный уровень веры — условие другого вида веры. Искусственное обладает собственной верой.

Теперь укажем на второй тип правила, правило свободы. Мы чувствуем, что воля, как вид аффекта,

легко перемещается по всем направлениям и порождает представление (image) о самой себе даже там, где она не действует.

Наконец, правило интереса и долга.

Можно признать два объекта находящимися в этом отношении [отношении причинности - пер.] друг к другу, когда один объект является причиной существования другого, равно как и тогда, когда первый оказывается причиной одного из действий или движений второго ... Господином мы называем того, кто по своему положению, являющемуся результатом насилия или соглашения, имеет власть распоряжаться в известных случаях действиями другого человека, которого мы называем его слугою. [12]

Юм весьма скрупулезно анализирует и другой пример отношения, основанного на долге, то есть отношения, связывающего жену и мужа. Как объект реального аффекта, женщина не может обеспечить тому, кто ее любит, полную уверенность и безопасность: этому мешает анатомия, муж никогда не может быть уверен, что дети его. [13] Отрефлексированная в воображении, такая неуверенность очищается и получает общественное и культурное содержание, проявляется как требование особых женских добродетелей: женщина — в той мере, в какой она является объектом возможного аффекта, — всегда должна оставаться целомудренной, скромной и порядочной.

10 Essays: of tragedy, p. 161.

11 Трактат, с. 451.

12 Трактат, с. 72.

13 Трактат, с. 608.

51

Если уж соответствующее общее правило установлено, то люди склонны распространять его за пределы тех принципов, от которых оно произошло впервые. Так, самые распутные холостяки не могут не возмущаться любым проявлением бесстыдства или распутства у женщин. [14]

Следовательно, именно воображение делает рефлексию аффекта возможной. Общее правило — это отзвук привязанности в душе, в воображении. Правила суть отрефлексированные поступки, идеи практики. Значит, нам нужно модифицировать нашу первую — слишком уж простую — схему. Прежде мы видели, что принципы природы, качества аффектов должны исследоваться

исключительно через их воздействие на душу. Однако такое воздействие состоит лишь в следующем: воображение аффектируется и фиксируется. Оно — простой результат действия, простой эффект. Теперь же мы видим, что следует добавить и сложный эффект: воображение рефлексивует привязанность, а привязанность отдается отзвуком в душе. В той мере, в какой принципы морали и аффекта воздействуют на душу, последняя перестает быть фантазией, она фиксируется и становится человеческой природой. Однако в той мере, в какой душа рефлексивует фиксирующие ее привязанности, она все еще является фантазией, но на другом уровне и новым способом. Фантазия восстанавливается в принципах собственной трансформации. Ибо по крайней мере что-то в привязанности избегает любой рефлексии. Именно то, что не может без противоречия быть отрефлексируемым [в привязанности], определяет реальное проявление привязанностей, актуальность их пределов, действие, благодаря которому привязанности фиксируют душу в той или иной форме. Воображение, ставя под сомнение формы собственной стабильности, освобождает эти формы и освобождается от них; оно бесконечно их растягивает. Оно, так сказать, задает предел объекту фантазии, оно играет с этим пределом, представляя случайное как существенное, оно отделяет свою силу от ее актуального проявления. Подобное отделение, говорит Юм, — это иллюзия фантазии. [15]

14 Тракта́т, с. 609, 610.

15 Тракта́т, с. 362: «Мной уже было отмечено в исследовании о познании, что различие, иногда проводимое нами между силой и ее проявлением, совершенно бесполезно, ибо ни человеку, ни какому-либо другому существу нельзя приписать никакой силы, если он не может проявить ее и пустить в ход. Но хотя это безусловно верно с правильной, философской точки зрения, это не приложимо к философии наших аффектов, ибо очень многие предметы действуют на них через посредство только идеи, только предположения силы независимо от ее действительного проявления».

52

Сила воображения состоит в том, чтобы воображать эту силу. Короче, аффект рефлексивует в воображении, только если воображение расширяет аффект. Общее правило и выступает таким абсолютным единством рефлексии аффекта в воображении и распространения аффекта с помощью воображения. Именно в этом смысле рефлексия и экстенсия суть одно.

Но также, именно в этом смысле они составляют пару, поскольку необходимы последующие коррекции, дабы учредить строгость в этой новой области. На этот раз рефлексия станет рефлексией над предыдущей

рефлексией, или, если хотите, над отрефлексированным интересом. Но почему в обоих случаях используется одно и то же слово «рефлексия»? Да потому, что ранее экстенсия сама уже выступала как коррекция: оно выходило за пределы пристрастия естественных аффектов. Но из-за того, что оно выходило за пределы природы, только смешивая при этом сущности и случайности, оно обращалось к новой коррекции ради нового важного порядка и внутри этого порядка, — порядка, который она учредила, причем такой новый порядок весьма строг. Фактически, мало понимать искусственное только в аспекте фантазии, поверхностности и иллюзии: искусственное — это также и серьезный мир культуры. Разница между природой и культурой — это как раз разница между простым и сложным эффектами. И если Юм всем своим творчеством выказывает постоянный интерес к проблеме психологии животных, то возможно потому, что животное — это природа без культуры: принципы воздействуют на душу животного, но у них нет иного эффекта, кроме как простого эффекта. Не имея общих правил, захваченное инстинктом в актуальном, лишенное постоянно действующей фантазии и рефлексивных процедур, животное также лишено и истории. В этом как раз и состоит проблема: как объяснить, что культура и история — у человека — конституируются так, что фантазия восстанавливается благодаря отголоску привязанностей в душе? Как объяснить такой союз самого поверхностного и самого серьезного?

53

Мы увидели, что в той мере, в какой аффект рефлексирован, он с необходимостью начинает рефлексироваться в фантазии. Но, фактически, он резонирует в фантазии, теперь уже устойчивой, аффектированной и натурализованной, явным образом фиксированной, но не благодаря качествам аффектов, а с помощью других принципов природы, действующих на ином уровне, — с помощью модусов ассоциации. Вот почему правило определяет само себя. Только при таком условии аффект эффективно отслеживает постоянные и упорядоченные фигуры в воображении. Юм выразительно указывает, что природа в суждении и уме (*understanding*) дает нам средство против того, что неправильно и неудобно в аффектах. [16]

Уже в случае эстетики именно благодаря принципам ассоциации аффект рефлексирован, так что эти принципы детализируют правила произведения: «каждый вид произведения... есть ни что иное, как цепь утверждений и рассуждений». [17] Сходным образом, как мы уже видели, именно благодаря принципам ассоциации определяются правила собственности, вступления во владение, присоединения, наследования и т. д.:

Человек, преследующий до полного изнеможения зайца, счел бы несправедливым, если бы кто-либо другой упредил его и захватил добычу. Но если тот же человек вознамерится сорвать яблоко, которое он может

достать рукой, а другой, более проворный, упредит его и завладеет этим яблоком, то у первого не будет оснований для того, чтобы жаловаться. В чем же основание разницы между двумя случаями, как не в том, что неподвижность является не естественным свойством зайца, а результатом усилий охотника, благодаря чему между зайцем и охотником образуется тесное отношение, которого недостает во втором случае? [18]

16 Трактат, с. 529.

17 Юм Д., О норме вкуса // Сочинения, т. 2, с. 635.

18 Трактат, с. 546,547, сноска.

Вся сфера Права целиком является ассоцианистской. Мы ожидаем, чтобы арбитр или судья применил ассоциацию идей, объявил, с кем или с чем вещь связывается в душе человека, соблюдающего правила вообще. «По общему признанию философов и специалистов по гражданскому праву, море не может быть стать собственностью какой-либо нации по той причине, что невозможно завладеть им или встать к нему в какое-нибудь определенное отношение, которое могло бы послужить основанием собственности. Как только исчезает эта причина,

54

тотчас же возникает и собственность. Так, самые усердные защитники свободы морей признают, что морские рукава и бухты естественно принадлежат в качестве приращения собственникам окружающего их материка. Эти рукава и бухты имеют в сущности также мало связи с материком, как, например, Тихий океан, но поскольку эта связь существует в воображении и поскольку они меньше по размеру, [чем материк], то они, естественно, рассматриваются как приращение [к последнему]». [19] Короче, как в отношении определенности правил собственности, так и в отношении понимания истории, воображение по существу применяет принципы ассоциации: фактически, норма воображения — легкий переход. [20] Итак, взятое в том единстве, какое воображение формирует с простым действием-эффектом принципов ассоциации, оно поистине выглядит как конституирующее воображение, оно является квази-конституирующим [apparemment-constituante].

Но не нужно забывать, что даже в этом случае именно фантазия, в конечном счете, обращается к принципам ассоциации: будучи — в плане познания — фиксированной [этими принципами], она теперь применяет их, дабы детализировать и упорядочивать мир культуры. Тогда видна фундаментальная связь между искусственным и фантазией, или область [la part] самого серьезного и самого поверхностного.

Я подозреваю, что правила эти устанавливаются воображением или же более поверхностными свойствами нашего мышления и представления. [21]

Более того, рассуждения, задающие логическую структуру какого-либо произведения, правдоподобны и единственно возможны; они «хотя и приукрашены воображением», [22] но все еще могут быть узнаны. За определенным содержанием правил собственности и суверенитета проглядывает [pointe] фантазия,

19 Тракта́т, с. 551, сноска.

20 Тракта́т, с. 546: «Говорят, что мы владеем каким-либо объектом не только тогда, когда непосредственно прикасаемся к нему, но и тогда, когда занимаем по отношению к нему такое положение, что пользование им в нашей власти, что в нашей власти передвигать его, вносить в него изменения или уничтожить его в зависимости от того, что нам в данную минуту желательно или выгодно. Таким образом, это отношение есть вид отношения причины и действия...» Относительно темы легкого перехода см. Тракта́т, сс. 547 — 548, 554 — 555, 595, 598-599.

21 Тракта́т, с. 544, сноска.

22 О норме вкуса, с. 635.

55

еще яснее она заявляет о себе, когда речь идет о слабости этих правил, [23] или о их взаимном противостоянии. [24] Вот почему происходят тяжбы. Вот почему юридические споры могут быть бесконечными. Как в примере с захватом, а именно, в примере с городом и копьем:

что касается меня, то я считаю его [этот спор — пер.] неразрешимым, а именно потому что вопрос целиком зависит от воображения, а последнее в данном случае не обладает каким-либо точным и определенным мерилom, с помощью которого оно могло бы вынести решение. [25]

В конечном счете историк оказывается в растерянности. [26] Растерянность историка воссоединяется со скептицизмом философа и завершает последний. Вот почему определенность правила должна корректироваться, она составляет объект вторичной рефлексии, объект казуистики и теории случайного. Нужно заполнить брешь между принципами рассудка и той новой областью, где к ним применяется фантазия.

Так или иначе, а иллюзия фантазии — это реальность культуры. Реальность культуры — это иллюзия с точки зрения рассудка, но она утверждается в той

области, где рассудок не может — не должен — развеивать иллюзию. Например, необходимость действия — так, как постигает его рассудок, — не является ни качеством этого действия, ни качеством его носителя, это — качество мыслящего существа, которое его рассматривает, или же — в той мере, в какой мы сами являемся носителями действия, в какой мы выполняем это действие, в какой мы не чувствуем никакой необходимости, — мы неизбежно считаем себя свободными. [27] В этом смысле иллюзия не менее реальна, чем осуждающий ее рассудок; культура — это искаженный опыт, но она также — подлинный эксперимент. Рассудок имеет право

23 Отсюда существование споров и насилия; см. Трактат, с. 546, сноска: «Если мы будем искать решение этих затруднений в разуме и общественном интересе, мы никогда не найдем удовлетворения, а если станем искать его в воображении, то окажется, что качества, действующие на указанную способность, так незаметно и постепенно переходят друг в друга, что невозможно указать для них какие-либо границы или пределы».

24 Трактат, с. 600: «Но если указанные источники права смешиваются и противоречат друг другу в той или иной степени, то они часто приводят к недоразумениям, которые скорее могут быть решены мечом воинов, чем аргументами законоведов и философов».

25 Трактат, с. 508.

26 Трактат, с. 596.

27 Трактат, с. 451.

56

применять свою критику, только если мы неверно превратим потенции культуры в реальные сущности, если мы наделим реальным существованием общие правила. [28] В противном случае рассудок ничего не может поделать. Он позволяет своим принципам ассоциации быть заимствованными, чтобы мир культуры стал определенным; он корректирует экстенсию, которая допускают эти принципы, сочиняя целую теорию исключения, хотя последнее составляет часть самой культуры.

Узел проблемы — в отношениях аффектов и воображения. Определенность этих отношений формирует подлинную оригинальность теории аффектов. Действительно, что это за простое отношение между воображением и аффектом, которое будет допускать, чтобы последний развивал внутри первого свое сложное следствие-эффект? Принципы аффекта — подобно модусам ассоциации — выходят за пределы души и фиксируют ее.

Если бы природа не даровала духу некоторых первичных качеств, он не мог бы иметь и вторичных, потому что в таком случае у него не было бы основы для его деятельности и он не мог бы вообще начать действовать. [29]

Но качества аффекта не фиксируют воображение тем же способом, каким это делают модусы ассоциации. Модусы ассоциации сообщают идеям возможные взаимные отношения, тогда как качества аффекта сообщают отношениям направление и смысл, наделяют их реальностью, единоосмысленным движением и, следовательно, [статусом] первого термина. Например, Я [Moi] — это объект гордости и смирения благодаря естественному и изначальному свойству, которое придает воображению некую склонность, предрасположенность. Идея, или, скорее, впечатление я [moi], сдерживает душу. [30]

Если кто-нибудь брат мне, я ему тоже брат; но, хотя наши отношения взаимны, они имеют очень различное влияние на воображение. [31]

28 Трактат, с. 450 — 451.

29 Трактат, с. 333.

30 Трактат, с. 367,368.

31 Трактат, с. 388.

Воображение легко переходит от самого далекого к самому близкому, от моего брата ко мне, но не от меня к моему брату. И другой пример: люди по преимуществу заняты теми объектами, которые не очень удалены от них в пространстве или времени... [32]

57

Более того, предрасположенность воображения состоит в том, чтобы двигаться от настоящего к будущему; «мы охотнее ускоряем, чем замедляем свое существование». [33] Мы видим, как оба вида привязанностей — отношение и аффект — располагаются одно напротив другого: ассоциация связывает идеи в воображении; аффект придает смысл этим отношениям, а значит и предрасположенность воображению. Итак, определенным образом аффект нуждается в ассоциации идей, и наоборот, ассоциация предполагает аффект. Идеи ассоциируются благодаря цели или интенции, конечной цели, которой могут наделять человеческую деятельность только аффекты. [34] Именно потому, что человек обладает аффектами, он ассоциирует свои идеи. Следовательно, есть взаимная сопричастность [implication] аффекта и ассоциации идей. «Относительно этих двух видов ассоциации», то есть относительно ассоциации идей в познании и ассоциации впечатлений в аффекте, — говорит Юм, — можно заметить, что они оказывают друг другу большую помощь и поддержку...». [35] Итак, воображение следует предрасположенности, какую сообщает аффект; отношение же, которое предполагается аффектом, становясь единоосмысленным, делается реальным. Отношение — простая составная часть, обстоятельство аффекта.

Вот он, простой эффект, простой результат действия аффекта на воображение. Но опять же, воображение — это то, в чем аффекты — вместе со своими обстоятельствами — рефлексированы благодаря принципам ассоциации, дабы установить общие правила и оценивать самое отдаленное и ближайшее, по ту сторону предрасположенности воображения. Вот и сложный эффект, или результат действия: с одной стороны, возможное становится реальным, с другой же, реальное рефлексировано.

32 Трактат, с. 469.

33 Трактат, с. 472.

34 Юм Д. Исследование о принципах морали — т. 2, с. 208, 209.

35 Трактат, с. 336.

58

Наконец, не можем ли мы разрешить здесь проблему самости, придавая смысл чаяниям Юма? Теперь мы можем сказать, что такое идея субъективности. Субъект — не качество, а, скорее, квалификация собрания идей. Сказать, что на воображение воздействуют принципы, означает, что какая-то совокупность квалифицируется как некий пристрастный, актуальный субъект. Тогда, идея субъективности происходит из рефлексии привязанности в воображении и из общего правила как такового. Идея здесь — уже не объект мысли или качество вещи; она не репрезентативна. Она — управляющий принцип, схема, правило конструирования. Выходя за пределы пристрастия субъекта, чьей идеей она является, идея субъективности вводит в каждое рассматриваемое собрание принцип и правило возможного согласия между субъектами. Именно так проблема самости, неразрешимая на уровне рассудка, находит — единственно возможное в культуре — моральное и политическое решение. Мы увидели, что источник происхождения [субъективности] и привязанность не могут объединяться в самости, поскольку — на этом уровне — пребывает все различие в целом между принципами и фантазией. То, что устанавливает я [moi] здесь и теперь, — это синтез привязанности и ее рефлексии, синтез привязанности, которая фиксирует воображение, и воображения, которое рефлексировано привязанность.

Итак, практический разум — это учреждение всей культуры и нравственности в целом. То, что такое целое может фрагментироваться, вовсе не противоречит данному утверждению, поскольку само является фрагментом общих определенностей, а не фрагментом частей. [36] Как же такое установление может учреждаться? Именно схематизирующее воображение делает его возможным. И такой схематизм манифестирует и транслирует три свойства воображения: воображение является рефлексивным, по существу выходящим за пределы и квази-

конститутивным. Но, на другом полюсе, теоретический разум — это детерминированность деталей природы, то есть частей, поддающихся исчислению.

36 Трактат, с. 593, 594. См. также Трактат, с. 542: «Справедливость, вынося свои решения, никогда не наводит справок, соответствуют или не соответствуют предметы [нуждам] частных лиц, но руководствуется более широкими взглядами».

59

Как, в свою очередь, возможна эта детерминированность? Конечно же не так, как формирование всей культуры и нравственности в целом, ибо мы увидели, что система рассудка и система морали не выступают в качестве параллели к аффектам ума. Для теоретического разума должен существовать особый схематизм. Схематизм здесь — уже не принцип конструирования целого, а, скорее, принцип детерминации частей. Роль принципов ассоциации состоит в фиксации воображения. Но ассоциация, в отличие от аффектов, рефлексивируется, дабы успокоить себя, дабы установить разум: она непосредственно спокойна и действует на дух незаметно и спокойно. [37]

Следовательно, разум — это воображение, ставшее природой, целостная совокупность простых действий-эффектов ассоциации, общих идей, субстанций и отношений. Только в этом смысле, поскольку есть два типа отношений, есть и два типа разума. Мы должны проводить различие между отношениями идей, «которые полностью зависят от сравниваемых нами идей» (сходство, отношение количества, степени качества, противоположность), и отношениями объектов, «которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях» (отношения времени и места, тождество, причинность). [38] Параллельно различаются и два разума: тот, что действует исходя из достоверности (интуиция или доказательство), [39] и тот, что действует исходя из вероятности [40] (экспериментальный разум, рассудок).[41] Несомненно, эти два разума — лишь два применения [разума] сточки зрения двух типов отношений; следовательно, они имеют общий корень — сравнение. Отсюда, по-видимому, следует, что порождаемые ими убеждения (достоверность и вера) не существуют вне отношений друг с другом, [42] несмотря на то, что они остаются обособленными. Например, коли уж мы показали, что причинность — не объект достоверности или знания, то остается спросить, производит ли рассудок, чьим объектом является причинность, эту самую причинность, [43] выводится или не выводится причинность из вероятности.[44] На последний вопрос ответ все еще будет отрицательным; но аргументы, подкрепляющие такое новое отрицание, в то же самое время заставляют нас постигать и различие между двумя измерениями разума.

37 Трактат, с. 383.

38 Трактат, с. 126

39 Трактат, с. 127.

40 Трактат, с. 179.

41 Юм чаще использует термин «душа» в связи с отношениями объектов; но это не абсолютное правило; см. например, Трактат, с. 219, 220.

42 Трактат, с. 140.

43 Трактат, с. 145.

44 Там же.

60

Принцип, из которого причинное отношение выводится как следствие-эффект, формируется постепенно. Здесь человеческая природа не производит собственное действие-эффект сама в полном одиночестве.

...Может ли кто-нибудь указать последнее основание, в силу которого прошлый опыт и наблюдение производят такое действие или же в силу которого его должна производить сама природа? [45]

Человеческая природа движется окольным путем к наблюдению Природы, к опыту Природы. И это, по Юму, весьма существенно.

Так как привычка, дающая начало этой ассоциации, порождается постоянным соединением объектов, то она должна доходить до полного совершенства лишь постепенно, приобретая новую силу с каждым случаем, попадающим в поле нашего наблюдения. [46]

Именно тут мы можем видеть, почему причинность не выводится из вероятности. [47] Фактически, в качестве вероятности нужно обозначить каждую определенную степень привычки, [48] не забывая при этом, что привычка предполагается вероятностью как принцип, поскольку каждая степень [привычки] — по отношению к любому объекту — это только презумпция существования другого объекта, аналогичного тому, который привычно сопровождает первый объект. [49] Парадокс привычки именно в том, что она формируется посредством степеней и что она является принципом человеческой природы:

привычка есть не что иное, как один из принципов природы, и всей своей силой она обязана этому происхождению. [50]

45 Трактат, с. 231.

46 Трактат, с. 185.

47 Трактат, с. 145, 146.

48 Трактат, с. 186: «Но прежде чем достигнуть этого полного совершенства, оно [наше суждение на основе привычки - пер.] проходит через несколько низших ступеней, причем его все время следует рассматривать исключительно в качестве предположения, или вероятности».

49 Трактат, с. 145, 146.

50 Трактат, с. 231; Исследование о человеческом познании, с. 36, 37.

61

Принцип — это как раз привычка сокращать привычки. Постепенное формирование является принципом постольку, поскольку мы рассматриваем его обобщенно. В эмпиризме Юма генезис всегда понимается и в зависимости от принципов, и как некий принцип. Выводить причинность из вероятности означает смешивать постепенное формирование принципа, от которого зависит разум, с достижениями размышления. На деле, экспериментальный разум порождается привычкой, но не наоборот. Привычка — корень разума, принцип, следствием-эффектом которого этот разум является. [51]

Но, в своем другом применении, связанном с отношениями идей, разум задается непосредственно с помощью соответствующих принципов — без постепенного формирования и под действием одной лишь человеческой природы. Об этом знаменитый текст, посвященный математике. [52] Также и дефиниция отношений идей — «в том случае, когда отношения полностью зависят от идей, которые мы сравниваем друг с другом», — вовсе не означает ни то, что ассоциация здесь является — более, чем где-либо, — качеством самих идей, ни то, что математика — это система аналитических суждений. Будь то отношения идей или же отношения объектов, отношения всегда внешни к своим терминам. Но Юм говорит следующее: только принципы человеческой природы, «сами по себе» воздействующие на идеи, производят в душе отношения идей, в противоположность тому, что происходит — по разным основаниям — в трех отношениях между объектами [смежность, сходство, причинность - пер.], где наблюдение Природы само действует как принцип. Логике математики, которую мы обсудим позже, должна, следовательно, рядопологаться логика физики или логика существования, которую эффективно могут осуществлять только общие правила. [53] Сточки зрения отношений только физика составляет объект схематизма. [54]

Говорить, что принцип природы — привычка — формируется постепенно, значит говорить, что опыт, прежде всего, сам является принципом природы.

51 Трактат, с. 230, 231.

52 Исследование о человеческом познании, с. 21.

53 Трактат, с. 225 — 228.

54 Существует, однако, схематизм в математике. Идея треугольника или идея большого числа вовсе не обнаруживает в разуме адекватной идеи, а только лишь некую силу производства такой идеи: см. Трактат, с. 80 и 81. Но мы не будем здесь исследовать данный схематизм, потому что он принадлежит не к отношениям, а скорее к общим идеям.

62

Один принцип, опыт, знакомит меня с различными соединениями объектов в прошлом. Другой принцип, привычка, побуждает меня ожидать того же в будущем. Оба же они совместно действуют [ют] на воображение... [55]

Остановимся на секунду на том, что привычка — это принцип иной, нежели опыт, хотя она и предполагает последний. Фактически, привычка, которую я усваиваю, сама по себе никогда не объяснит тот факт, что я усваиваю привычку; повторение само по себе никогда не будет формировать постепенность. Опыт вынуждает нас наблюдать частные соединения [conjunctoins]. Его сущность — в повторении сходных случаев. Его следствие-эффект — это причинность как философское отношение: воображение становится рассудком. Однако это не говорит нам, как такой рассудок может делать вывод или рассуждать о причинах и следствиях. Подлинное содержание причинности — слово «всегда» — не может быть сформировано [в опыте], ибо, в каком-то смысле, оно само формирует этот опыт. [56] Одно лишь умозаключение вовсе не делает [само это] умозаключение возможным; умозаключение также не дано непосредственно в рассудке. Из принципа иного, чем опыт, рассудок должен извлекать способность выводить заключения из опыта, способность выходить за пределы опыта и делать выводы. Повторение само по себе вовсе не является некой постепенностью, оно ничего не формирует. Повторение похожих случаев вовсе не продвигает нас вперед, поскольку единственное различие между вторым случаем и первым состоит в том, что второй идет после первого, не демонстрируя какой-либо новой идеи. [57] Привычка — это не механика количеств.

Если бы между идеей и воображением было столь же мало связи, сколь мало ее между объектами, как это кажется нашему уму, то мы никогда бы не могли ни делать заключений от причин к действиям, ни верить в какой-нибудь факт. [58]

55 Трактат, с. 310; курсив мой.

56 Исследование о человеческом познании, с. 32: «Поэтому с помощью каких бы то ни было аргументов из опыта доказать это сходство между прошлым и

будущим невозможно, коль скоро все эти аргументы основаны на предположении такого сходства».

57 Трактат, с. 144,145.

58 Трактат, с. 148.

59 Трактат, с. 148,149.

63

Вот почему привычка появляется как другой принцип, а причинность — как естественное отношение, как ассоциация идей. [59] Результат действия такого другого принципа состоит в следующем: воображение становится верой, [60] поскольку происходит переход от воображения одного объекта к идее другого объекта. Итак, вырисовывается двойная сопричастность [implication]. С одной стороны, привычка позволяет рассудку размышлять над опытом, поскольку она превращает веру в возможный акт рассудка.

Таким образом, в основании и памяти, и чувств, и рассудка, — говорит Юм, — лежит воображение, или живость наших идей.

С другой стороны, привычка предполагает опыт: объекты объединяются в воображении, но лишь когда раскрывается их соединение. Если угодно, привычка — это опыт постольку, поскольку она производит идею некоего объекта посредством воображения, а не посредством рассудка. [62] Повторение становится последовательностью и даже производством, когда мы перестаем рассматривать его относительно повторяющихся объектов, в которых оно ничего не меняет, ничего не открывает и ничего не производит, а, напротив, начинаем рассматривать его с точки зрения души, которая его созерцает и в которой оно производит новое впечатление,

принуждение к тому, чтобы переносить нашу мысль с одного объекта на другой», «перенесение прошлого на будущее,

предвосхищение, тенденцию. Итак, опыт и привычка — два разных принципа; они попеременно отвечают за репрезентацию случаев постоянного соединения в наблюдающей душе и за объединение этих случаев в обзирающей их душе. Поэтому Юм всегда наделяет каузальность двумя связанными определениями: причинность — это объединение сходных объектов и заключение в душе от одного объекта к другому. [65]

60 Трактат, сс. 158, 159; см. также Трактат, с. 169: «.. вера есть умственный акт, порождаемый привычкой...»; с. 163: «...веру вызывает только причинность...»

61 Трактат, с. 310.

62 Трактат, с. 145,146.

63 Трактат, с. 218.

64 Трактат, с. 189.

65 Трактат, сс. 222, 223, 225.

Между искусственным (моральный мир) и привычкой (мир знания) навязывается аналогия. Эти две инстанции — внутри своих соответствующих миров — лежат в истоке происхождения общих правил, одновременно расширенных и коррективных. Но действуют-то они как раз не одинаково. В системе мо-

64

рали правила привлекаются для того, чтобы вообще рефлексировать принципы природы в воображении. В то же время, в системе знания условие этих правил локализуется в крайне особом характере принципа и не только потому, что последний предполагает опыт (или что-то эквивалентное опыту), но еще и потому, что он должен быть сформирован. К тому же мы могли бы сказать, что такое формирование естественным образом обладает собственными законами, определяющими законное применение умозаключающего рассудка. Мы увидели, что формирование принципа было принципом формирования. Вера, говорит Юм, — это результат действия принципов предусмотрительной природы. [66] По определению, идея, в которую мы верим, — это идея, ассоциированная с наличным впечатлением, идея, которая фиксирует воображение, идея, которой впечатление передает свою живость; и такая передача, несомненно, усиливается благодаря сходству и смежности, [67] но по существу она находит свой закон в причинности и привычке, а следовательно, наконец, в повторении случаев наблюдаемого в опыте постоянного соединения двух объектов. Однако именно здесь находится трудность. Сама привычка — это принцип, отличный от опыта, единство опыта и привычки не дано. Сама по себе привычка может симулировать, вызывать ложный опыт и производить веру с помощью «повторения, не заимствованного из опыта». [68]

Это будет незаконная вера, фикция воображения. «Привычка воображать эту зависимость [качества от неизвестной причины] производит такое же действие, какое произвела бы привычка его наблюдать». [69] Итак, воображение позволяет себе зафиксироваться благодаря принципу привычки, только ставя себе при этом привычку на службу, дабы переступить собственные фантазии, выйти за пределы своей фиксированности и за пределы опыта.

66 Трактат, 173, 174.

67 Трактат, с. 165, 166.

68 Трактат, с. 195.

69 Трактат, с. 271.

70 Трактат, с. 171.

...Влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действию, но во многих случаях и превосходит его. [70]

65

Так произведенные верования — незаконные с точки зрения строгого применения рассудка, сколь бы неизбежны они ни были, — формируют совокупность общих, экстенсивных и избыточных правил, которые Юм называет нефилософской вероятностью. «Ирландец не может обладать остроумием, а француз — солидностью». Значит, несмотря на первые проявления, рассудок не может полагаться на природу в том, чтобы законы его легитимного применения были непосредственно заданы. Последние могут быть только продуктом коррекции и рефлексии: отсюда и вторая серия общих правил. Лишь в той мере, в какой рассудок — благодаря новому действию — получает обратно акт веры и удерживает его вместе с его принципом в пределах прошлого опыта, будут опознаваться и применяться законные условия веры как таковой; лишь после этого такие законные условия сформируют правила философской вероятности или исчисления вероятностей. (В этом смысле, если расширенные правила аффекта — в моральном мире — должны корректироваться после того, как они все-таки упорядочиваются благодаря принципам ассоциации, то не только потому, что в данном случае эти принципы вызываются фантазией, которая разыгрывает их на другом уровне, нежели их собственный, но и потому, что причинность — сама по себе и на своем уровне — уже обладает фантастическим и расширенным применением. Если рассудок способен корректировать экстенсивные правила аффекта и спрашивать себя о природе морали, то это потому, что он должен прежде всего скорректировать экстенсию самого знания).

Незаконные верования или не основанные на опыте повторения, как, впрочем, и нефилософские вероятности, имеют два источника: язык и фантазию. Это — фиктивные каузальности. Язык сам по себе производит верование, заменяя наблюдаемое повторение говоримым повторением, а впечатление от наличного объекта слушанием особого слова, позволяющего нам живо постигать идеи.

Нам присуще поразительное стремление верить во все, что рассказывают, даже когда это касается приведенных, волшебств и чудес, как бы это ни противоречило нашему ежедневному опыту и наблюдению. [71]

Философ, постоянно говорящий об оккультных способностях и качествах, кончает верой в то, что эти слова «обладают тайным смыслом, который мы можем раскрыть при помощи размышлений». [72] Лжец, постоянно повторяющий собственную ложь, в конце концов сам верит в свои выдумки. [73] Не только легковёрность объясняется силой слов, но также образование, [74] красноречие и поэзия. [75]

Мы до крайности привыкли к именам Марса, Юпитера, Венеры, и подобно тому как воспитание укрепляет в нас какое-нибудь мнение, так и постоянное повторение этих идей заставляет их легко проникать в наш ум и овладевать воображением... Отдельные эпизоды поэтического произведения приобретают некоторое отношение друг к другу, будучи соединены в одну поэму или в одну драму... и живость идей, порождаемая воображением, во многих случаях даже больше той, которую вызывают привычка и опыт.

Короче, слова производят «призрак веры», [77] или «подделку», [78] что делает философски оправданной самую резкую критику языка. С другой стороны, фантазия заставляет нас смешивать существенное и случайное. Фактически, поддельный характер верований всегда зависит от случайной характеристики: он вызывается не какими-нибудь соединениями объектов, а «наличным настроением и расположением духа самого человека». [79] Фантазия интерпретирует как повторение объекта в опыте появление одних лишь случайных обстоятельств, сопровождающих данный объект. [80] Так, в случае человека, страдающего от головокружения,

обстоятельства глубины и падения так сильно поражают человека, что их влияние не может быть уничтожено другими обстоятельствами поддержки и плотности, которые должны бы дать ему полную безопасность. [81]

72 Трактат, с. 272.

73 Трактат, с. 172.

74 Трактат, с. 116.

75 Трактат, с. 176.

76 Трактат, сс. 176,177.

77 Трактат, с. 178.

78 Трактат, с. 178.

79 Трактат, с. 177.

80 Трактат, с. 201, 202.

81 Трактат, с. 202.

Следовательно, в системе рассудка, как и в системе морали, воображение по существу бьет через край. Но мы видим и различие. В выходящем за пределы познания мы более не находим позитивности искусства, мы находим только негативность ошибки и выдумки. Вот почему коррекция будет уже не учреждением качественной застыл ости, а осуждением ошибки с помощью исчисления количеств. В мире знания — в случае рассудка — экстенсивные правила уже не являются изнанкой рефлексии каких-то принципов в воображении, такие правила лишь транслируют [traduisent] невозможность превентивной рефлексии, налагающейся на принцип.

67

Когда мы привыкаем видеть связь одного объекта с другим, наше воображение переходит от первого ко второму в силу естественного стремления к переходу, которое предшествует размышлению и не может быть им предотвращено. [82]

Воображение способно верить, только фальсифицируя веру путем смешивания случайного с общим. Привычка — это принцип, который вызывает копыту, только фальсифицируя последний и — одновременно — вызывая кфиктивным повторениям. Отсюда необходимость последующей рефлексии, которая может выполняться только как коррекция, изъятие, второй тип правила или как критерий для количественного различия между общим и случайным.

Правила эти основываются на природе нашего познания и на нашем ознакомлении путем опыта с его операциями в тех суждениях, которые мы составляем относительно объектов. [8]

Удерживать веру в пределах рассудка и обеспечить согласие между привычкой и опытом — вот в чем, следовательно, состоит цель философской вероятности или исчисления вероятностей. Привычка и опыт суть средства, благодаря которым рассеиваются фикции и предрассудки. Другими словами, наши рассуждения, чтобы быть абсолютно законными, «порождаются привычкой не прямо, а косвенно». [84] Несомненно, свойство веры, заключения и рассуждения состоит в том, чтобы выходить за пределы опыта, переносить прошлое на будущее; но все еще нужно, чтобы объект веры упорядочивался в согласии с прошлым опытом. Опыт существует *paries extra partes*;\* объекты разделяются в рассудке:

когда мы распространяем прошлое на будущее, известное на неизвестное, все прошлые опыты в отдельности равны по значению и лишь очень большое число опытов может дать перевес какой-либо из сторон. [83]

82 Трактат, с. 201.

83 Трактат, с. 203.

84 Трактат, с. 188.

\* шаг за шагом, постепенно (лат.) — примеч. переводчика. 85 Трактат, с. 190, 191.

68

Нужно определить число прошлых опытов, а также оппозицию между частями и их количественное согласие. Верить — акт воображения, в том смысле, что согласующиеся образы, представленные рассудком, или согласующиеся части природы основываются на одной и той же идее в воображении; как бы то ни было, такая идея должна еще найти собственное содержание и меру своей живости в наибольшем числе похожих частей, отдельно предлагаемых рассудком. [86]

Следовательно, подтверждается необходимость критики правил посредством этих правил. Трудность в том, что оба типа правил — экстенсивный и коррективный, нефилософская вероятность и философская вероятность, — поскольку между ними «обнаруживается как бы некоторое противостояние друг другу», [87] являются результатом действия одного того же принципа: привычки. У них одно и то же происхождение.

Следование общим правилам — это весьма нефилософский вид вероятного заключения, а между тем лишь путем следования им можем мы исправить как этот вид, так и все другие виды нефилософской вероятности. [88]

Но поскольку привычка — в себе и сама по себе — не ограничивается повторением случаев наблюдаемых в опыте, так как другие повторения также хорошо могут формировать привычку, постольку адекватность привычки опыту — это и научный результат, который должен быть получен, и цель задачи, которая должна быть выполнена. Такая задача выполняется в той мере, в какой акт веры касается исключительно объекта, который определяется согласно природе рассудка и согласно наблюдаемым в опыте повторениям. [89] Такая определенность формирует смысл коррективных правил; последние распознают причинность во фрагменте природы; они позволяют нам знать, когда «объекты могут стать причинами или действиями друг друга», [90] и как следствие они осуждают незаконные верования. [91] Короче, привычка оказывает противоположные воздействия на воображение и на суждение: с одной стороны, экстенсия, а с другой, коррекция такой экстенсии. [92]

86 Трактат, с. 195, 196.

87 Трактат, с. 203.

88 Трактат, с. 204. 89 Трактат, с. 203, 204.

90 Трактат, с. 225.

91 Трактат, с. 178 — 179: «...значительное различие в том, как одно и другое чувствуется нами, зависит в некоторой степени от размышления и общих правил. Мы замечаем, что эта сила представления, которую сообщают фикциям поэзия и красноречие, лишь случайное обстоятельство».

92 Трактат, с. 201, 202.

#### Глава IV Бог и мир

Если уж мы ищем пример, в котором объединились бы все значения, последовательно приписываемые нами общим правилам, то находим его в религии. Четыре типа правил должны различаться: экстенсивные и коррективные правила аффектов, экстенсивные и коррективные правила познания. Итак, религия одновременно участвует и в познании, и в аффекте. Фактически, у религиозного чувства два полюса: политеизм и теизм. А также два соответствующих источника: с одной стороны, качества аффектов, и с другой, модусы ассоциации. [1] Источник теизма — в единстве того спектакля, который разыгрывает Природа, в том особом единстве, какое лишь сходство и причинность могут обеспечить в феноменах; источник политеизма — в разнообразии аффектов, в несводимости [друг к другу] последовательно идущих аффектов.

Далее, и в теизме, и в политеизме религия предстает как система экстенсивных правил. С другой стороны, если религиозное чувство обнаруживает свой источник в аффекте, то само оно не является аффектом. Юм говорит, что религиозное чувство не порождается каким-либо особым инстинктом или же первичным естественным впечатлением; оно не задается естественным образом как себялюбие или половая любовь; скорее, религиозное чувство — предмет исторического изучения. [2] Боги политеизма суть отзвук, экстенсия и рефлексия аффектов; их небеса — это только наше воображение. В этом смысле мы еще раз сталкиваемся с характеристикой экстенсивного правила: религиозное чувство смешивает

случайное с сущностным. Его источник — в происшествиях человеческой жизни, в

1 Юм Д. Естественная теория религии — Собр. соч. т. 2, с. 320-323.

2 Там же, с. 317.

70

разнообразии и противоречивости, какие мы в ней обнаруживаем: в чередовании удач и бед, надежд и страхов. [3] Религиозное чувство пробуждается в необычных потрясениях, происходящих нами в чувственном мире, в исключительных и фантастических обстоятельствах или в неизвестных феноменах, ошибочно принимаемых нами за сущности как раз потому, что они неизвестны. [4] Такое смешивание определяет и суеверие, и идолопоклонство.

Жестокости, капризы — эти качества, как бы ни были они замаскированы словами, составляют, как можно повсюду наблюдать, господствующую, характерную черту божества в народных религиях. [5]

Идолопоклонники — это люди «искусственной жизни», [6] те, кто из необычного делает сущность, кто взыскует «немедленного служения Высшему Существо». Это — мистики, фанатики или суеверные. Такие души добровольно пускаются в преступные предприятия; ибо общее у них то, что им мало моральных действий. К тому же, добродетель уныла, добродетель не живописна; престижно зло:

люди даже боятся прослыть добродушными, опасаясь, чтобы это качество не было принято за недостаток ума; они часто хвастаются большим числом развратных поступков, чем это соответствует истине... [7]

Но с другой стороны, на ином полюсе, теизм — тоже система экстенсивных правил. На этот раз экстенсия касается познания. В этом смысле религия снова является переходом за границы воображения, фантазией и симулякром веры. Она взывает к высказанному повторению, к устной и письменной традиции. Священники говорят о свидетельствах людей, и чудеса покоятся на последних, [8] но чудеса не манифестируют непосредственно реальность, а ссылаются на соответствие, которое, вообще говоря, мы привыкли находить между свидетельством и реальностью. Более того, в доказательствах существования Бога, основанных на аналогии между машиной и миром, религия смешивает общее и случайное: она не видит, что мир имеет только весьма отдаленное сходство с машина-

3 Естественная теория религии — Собр. соч. т. 2, с. 323.

4 Там же, с. 339

5 Там же, с. 375.

6 Исследование о принципах морали, — Собр. соч. т. 2, с. 137.

7 Трактат, с. 642.

8 Исследование о человеческом познании — Собр. соч. т. 2, с. 96.

71

ми, что он похож на них исключительно благодаря крайне случайным обстоятельствам. [9] Зачем принимать именно техническую деятельность человека за основание такой аналогии, а не какой-то другой способ действия — не более и не менее частный — такой, например, как порождение или произрастание? [10] Наконец, в доказательствах, основанных на причинности, религия выходит за пределы опыта. Она претендует доказать Бога через следствие его деяний: через мир или Природу. Но порой — как у Клеанта [11] — религия начинает с чрезмерного раздувания действия-эффекта, полностью отрицая беспорядок, наличие и интенсивность зла и полагая Бога адекватной причиной мира, которую религия произвольно приукрашивает. Порой же — как у Демея [12] — она начинает с полного согласования причины и учреждения несоразмерного Бога, дабы снова спуститься на землю и заполнить адекватность, обращаясь к неизвестным следствиям-эффектам, самый важный из которых — будущее существование. Итак, религия неверно использует принцип причинности. Более того, в религии причинность используется лишь незаконно и фиктивно.

Только когда два вида объектов оказываются постоянно соединены друг с другом, мы можем заключить об одном на основании другого, и если бы нам показали такое действие, которое было бы совершенно единичным и не могло бы быть включено ни в какой известный вид, то я не знаю, могли ли бы мы сделать вообще какое-нибудь заключение или какой-нибудь вывод относительно его причины. [13]

9 Диалоги о естественной религии — Собр. соч. т. 2, с. 396, 429.

10 Там же, с. 434. "Почему организованная система не может быть выткана из чрева настолько же хорошо, как из мозга [?]..."

11 Диалоги о естественной религии, часть X. особенно с. 453.

12 Там же, с. 452.

13 Исследование о человеческом познании — Собр. соч. т. 2, с. 128.

72

Другими словами, физический объект, или объект повторения, существует только в мире. Мир как таковой — это по существу нечто Уникальное. Это

— фикция воображения, и никогда — объект рассудка; космологии всегда фантастичны. Итак, у Юма, но совсем на иной манер, нежели у Канта, теория причинности имеет два яруса: определение условий законного проявления [причинности] относительно опыта и критика незаконного проявления вне опыта.

Следовательно, религия — это двойная система экстенсивных правил. Но как же она будет корректироваться? Мы хорошо видим, что ее положение — как в познании, так и в культуре — весьма специфично. Несомненно, коррекция существует. Чудо подчинено миру знания: очевидность, выводимая из свидетельства — в той мере, в какой последнее заявляет о своей принадлежности опыту, — становится вероятностью, входящей в вычисления; она становится одним из двух терминов изъятия, тогда как другой термин отстаивает противоположную очевидность. [14] В культуре и в моральном мире коррективные правила — вместо того чтобы замазывать исключение, — признают его и включают в себя, создавая теорию опыта, в которой все возможные случаи находят правило умопостигаемости и упорядочиваются рассудком. В одном из эссе Юм анализирует пример такой теории исключения: самоубийство не является нарушением [transgression] ни наших обязательств по отношению к Богу, ни наших обязательств по отношению к обществу. Самоубийство — это полномочное свойство человека, оно не более нечестиво, чем «строить дома», [13] и должно применяться в исключительных обстоятельствах. Исключение становится объектом Природы.

Не воображаете ли вы, что я ропщу на провидение и кляню день своего рождения потому, что оставляю жизнь и кладу предел существованию, которое, будь оно продолжено, сделало бы меня несчастным? [16]

Но вот вопрос: если религия корректируется, то что остается от самой религии? В обоих случаях коррекция, по-видимому, является тотальной критикой; она ничто не оставляет незатронутым, и от чуда ничего не остается; оно исчезает в несоразмерном вычитании. Фигуры экстенсии, которые мы исследовали прежде, — справедливость, управление, торговля, искусство, нравы, даже свобода — обладали собственной позитивностью, которую их коррекции подкрепляют и усиливают: они формируют мир культуры. Напротив, Юм, по-видимому, исключает из культуры религию и все, что к ней относится. Когда в религии слова [например, чтение литургии — пер.] освящают объект, и в то же время в социальной и правовой сферах слова обязательства меняют природу действий, соотнесенных с тем же объектом, то смысл здесь неодинаков. [17] Тут философия завер-

14 Исследование о человеческом познании — Собр. соч. т. 2, с. 99.

15 Юм Д. «О самоубийстве» — Собр. соч. т. 2. с. 703.

16 Там же, с. 702.

шает практическую битву против суеверия. На другом полюсе коррективные правила, делающие возможным подлинное знание, сообщая ему критерии и законы осуществления, действуют, лишь удаляя из определяемой ими области каждое фиктивное применение причинности; и начинают они с религии. Короче, кажется, что в экстенсии религия удерживает только поверхностность и утрачивает всю свою серьезность. И мы понимаем почему. Религия — это, прежде всего, экстенсия аффекта, рефлексия аффекта в воображении. Но в религии аффекты не рефлексированы в воображении, уже зафиксированном принципами ассоциации таким способом, благодаря которому стал бы возможен серьезный подход. Религия существует тогда, когда эти принципы, напротив, рефлексированы в чистом воображении, водной лишь фантазии. Почему так? Потому что религия — сама по себе и в другом своем аспекте — это только фантастическое применение принципов ассоциации, сходства и причинности.

Следовательно, от религии ничего не остается? Но в таком случае, как объяснить смену позиции в конце эссе «О бессмертии души» и «Эссе о чудесах»? Вера в чудеса — это ложная вера, но также и подлинное чудо.

Кого побуждает к признанию ее [христианской религии — пер.] Вера, переживает в самом себе непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающие его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту. [18]

Мы согласны с иронией Юма и его необходимыми предосторожностями. Но если наше согласие справедливо, оно не объяснит собственно философского содержания Диалогов. Фактически, религия оправдывается, но лишь в весьма особом положении — [она оправдывается] вне культуры и вне подлинного познания. Мы увидели, что философии нечего сказать о причине принципов, о происхождении их силы. Вот оно — место Бога. Мы не можем пользоваться принципами ассоциации ни чтобы познавать мир как результат божественной деятельности, ни, тем более, чтобы познавать Бога как причину мира; но мы всегда можем негативно мыслить Бога как причину принципов. Именно в этом смысле теизм пригоден, и именно в этом смысле вновь вводится цель. Такая цель будет мыслиться, но не познаваться, как изначальное согласие между принципами человеческой природы и самой Природой.

Итак, здесь существует разновидность предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей. [19]

Итак, цель сообщает нам — в постулированном виде — изначальное единство начала происхождения и качественной определенности. Идея бога — как изначальное согласие — это мысль о чем-то вообще; что касается познания, то она может обрести содержание только самоискажаясь, после отождествления с тем или иным способом проявления, манифестируемого опытом, или после определения с помощью по необходимости пристрастной аналогии.

В этом маленьком уголке мира существуют четыре принципа: разум, инстинкт, порождение и произрастание, [20] и каждый из этих принципов может предоставить нам согласованное изложение относительно происхождения мира. Но если данное происхождение как таковое мыслимо, но непознаваемо, если оно одновременно являет нам все — как материю и жизнь, так и дух, — то оно обречено на безразличие в отношении каждой оппозиции, оставаясь поту сторону добра и зла. [21] Любая имеющаяся у нас относительно него точка зрения выполняет только одну функцию: она заставляет нас выходить за пределы других равно возможных точек зрения и напоминает нам, что речь всегда идет о пристрастных аналогиях. В каком-то отношении преднамеренность выступает скорее как жизненный порыв и, в меньшей степени, как проект или замысел бесконечного интеллекта. [22] Можно возразить, что любой порядок возникает из замысла; но это значило бы предположить уже решенную проблему, [23] свести любую преднамеренность к интенции и забыть, что разум — лишь один из способов действия среди многих.

Почему организованная система не может быть выткана из чрева настолько же хорошо, как из мозга [?]. [24]

19 Исследование о человеческом познании — Собр. соч. т. 2, с. 47: «... и хотя силы, управляющие первым [ходом природы — пер), нам совершенно неизвестны, тем не менее наши мысли и представления, как мы видим, подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы».

20 Диалоги — Собр.соч.т. 2, с. 431.

21 Там же, с. 434.

22 Диалоги, часть VII.

23 Там же, с. 430 — 432.

24 Там же, с. 434.

Чем же становится Идея Мира в таком новом обстоянии дел? Является ли она всегда простой функцией фантазии?

Мы уже видели два фиктивных применения принципа причинности. Первый определялся повторениями, не вытекающими из опыта; второй — особым объектом, Миром, который не может быть повторен и который, собственно говоря, и не является объектом. Итак, по Юму, есть третья, фиктивная и избыточная, причинность. Она манифестируется в вере в отчетливое [distincte] и непрерывное существование тел. С одной стороны, если мы и приписываем объектам непрерывное существование, то благодаря какому-то типу причинного умозаключения, имеющему в качестве собственного основания согласованность определенных впечатлений; [25] несмотря на дискретность моего восприятия, я допускаю непрерывное существование объектов, чтобы соединить их прошлое появление с настоящим и поставить их в такую взаимную связь, которая, как я знаю из опыта, соответствует их особой природе и обстоятельствам. [26]

Тогда разрешается противоречие, имевшееся между соединением двух объектов в наличном опыте и появлением одного из них только в моем восприятии без одновременного появления соединенного с ним второго объекта. [27] Но противоречие разрешается только благодаря фикции воображения: такой вывод является здесь фиктивным, а причинное умозаключение — расширенным; оно выходит за пределы принципов, задающих условия его законного применения вообще и удерживающих его в границах рассудка. Фактически, я наделяю объект большей согласованностью и определенностью, чем те, что я наблюдаю в собственном восприятии.

25 Трактат, с. 245, 246.

26 Трактат, с. 247, 248.

27 Там же: «Я привык слышать такой-то звук и видеть одновременно с этим движение такого-то объекта; в данном случае я не получил обоих этих восприятий. Мои наблюдения окажутся противоположными, если я не сделаю допущения, что дверь все еще существует и что она была кем-то открыта, хотя я и не видел этого».

Но так как все заключения относительно фактов основываются только на привычке и так как привычка может быть лишь действием повторных восприятий, то перенесение привычки и заключений за пределы восприятий не может быть прямым и естественным следствием постоянного повторения и связи. [28]

С другой стороны, отчетливое существование покоится на столь же ложном применении причинности, то есть на фиктивной и противоречивой причинности. Мы утверждаем причинную связь между объектом и его восприятием, но мы никогда не схватываем объект независимо от того восприятия, какое о нем имеем. Мы забываем, что причинность становится законной только тогда, когда прошлый опыт открывает нам соединение двух наделенных бытием сущностей. [29] Короче, непрерывность и отчетливость непосредственно являются фикциями и иллюзиями воображения, поскольку они касаются того, что — по определению — не предлагается ни в каком возможном опыте, и обозначают последнее, будь то посредством чувств или же посредством рассудка.

По-видимому, все это делает веру в непрерывное и отчетливое существование особым случаем экстенсивного правила. На первый взгляд тексты, рассказывающие, соответственно, о формировании такой веры и о формировании правил, параллельны [друг другу). Воображение всегда использует фиксирующие его принципы — смежность, сходство и причинность, — чтобы выйти за свои пределы и распространить эти принципы по ту сторону условий их применения. [30] Итак, согласованность изменений вынуждает воображение симулировать еще большую согласованность в той мере, в какой воображение намерено допустить непрерывное существование. [31] Такое постоянство и сходство явлений заставляет воображение приписывать сходным явлениям тождество неизменного объекта, а затем снова придумывать непрерывное существование, дабы преодолеть оппозицию между тождеством похожих восприятий и дискретностью явлений. [32] Но дело в том, что параллелизм между верой и правилом лишь кажущийся. Хотя эти две проблемы весьма различны, тем не менее они дополняют друг друга.

28 Трактат, с. 248.

29 Трактат, с. 261.

30 Трактат, с. 301. «...объектами, которые сами по себе изменчивы и прерывисты, но считаются тем не менее тождественными, бывают лишь объекты, состоящие из последовательности частей, связанных друг с другом посредством сходства, смежности и причинности».

31 Трактат, с. 248, 249.

32 Трактат, с. 255, 256.

Фикция непрерывности, оставаясь противоположной экстенсивным правилам, не поддается коррекции, она не может, да и не должна быть

скорректирована; следовательно, она поддерживает с рефлексией другие отношения. Более того, что касается воображения, то его происхождение совсем иное, нежели происхождение общих правил. Начнем со второго пункта.

Экстенсивные правила и вера в существование тел отличаются двумя характеристикам. Прежде всего, объект экстенсивных правил познания — это особая определенность, которую воображение наделяет ценностью закона, заимствуя у фиксирующих ее принципов силу, чтобы выходить за пределы этих принципов, обращаясь якобы копыту или, другими словами, наделяя рассудок простым содержанием фантазии, как если бы оно было объектом, который заботит воображение. Воображение наделяет рассудок, [выступающий] как обобщенный опыт, чисто случайным содержанием опыта — содержанием, регистрируемым только чувствами в ходе случайных происшествий. Напротив, воображение вовсе не наделяет рассудок непрерывным и отчетливым существованием как объект возможного опыта; да и рассудок не гнушается таким использованием существования с помощью воображения как объекта ложного опыта. Несомненно, ни благодаря чувствам, ни благодаря рассудку не бывает опыта непрерывного существования. Непрерывное существование — это не особый объект, оно — характеристика Мира вообще. Оно — не объект, а горизонт, предполагаемый каждым объектом. (Несомненно, такое уже было в случае религиозной веры. Но являясь чем-то большим, нежели экстенсивное правило, религиозная вера выступает теперь как нечто составленное из правил и веры в существовании тел. Если она и участвует в правилах, то лишь потому, что рассматривает мир как особый объект и взывает к опыту чувств и рассудка.) Второе — вместе с верой в существование тел фикция становится принципом человеческой природы. Это самый важный пункт. Фактически, весь смысл принципов человеческой природы в том, чтобы преобразовать многообразие формирующих душу идей в систему — в систему знания и объектов знания. Но чтобы система существовала, недостаточно ассоциированных в душе идей, нужно также, чтобы восприятия схватывались как отделенные от души и чтобы впечатления каким-то образом отрывались от чувств. Нам нужно наделять объект идеи существованием, которое не

78

зависит от чувств. Объекты знания по-настоящему должны стать объектами. Для этого принципов ассоциации недостаточно, также как недостаточно живости впечатлений и простой веры. Система завершается, когда «кажущийся разрыв в проявлении чувств» можно устранить, вообразив непрерывное бытие, которое может заполнить эти промежутки и сохранить за нашими восприятиями совершенное и полное тождество. [33]

Другими словами, система завершается только в тождестве системы и мира. Ибо, как мы увидели, система — это продукт принципов природы, а мир (непрерывность и отчетливость) — это раз и навсегда фикция воображения. Вот почему фикция необходимо становится принципом. В случае общих правил фикция выводит свое происхождение и силу из воображения, поскольку последнее применяет фиксирующие ее принципы и, следовательно, позволяет ей двигаться дальше. В случае веры в непрерывность сила фикции — это сила принципа. Вместе с Миром воображение подлинно становится определяющим и творческим. Мир — это Идея. Несомненно, Юм всегда представляет непрерывность как избыточный результат действия причинности, сходства и смежности, как продукт их незаконного расширения. [34] Но, фактически, сходство, смежность и причинность, собственно говоря, не выступают тут в качестве принципов; они рассматриваются как характеристики определенных впечатлений — впечатлений, которые как раз и будут отделяться от чувств, дабы сформировать мир. [35] В качестве принципа рассматривается именно вера в существование тел и то, от чего она зависит. [36]

33 Трактат, с. 257.

34 Трактат, с. 301.

35 Трактат, с. 245: «Поскольку все впечатления суть то, что существует внутренним и преходящим образом и воспринимается как таковое, то представление об их отдельном и непрерывном существовании должно вызывать некоторые их качества в связи с качествами воображения; а так как это представление распространяется на все впечатления, значит, его должны вызывать определенные качества, свойственные некоторым впечатлениям». См. также Трактат, с. 301.

36 Трактат, с. 239: Скептик «... должен признавать принцип существования тел. ...Природа не предоставила ему в данном случае право выбора...»

79

Вера в существование тел разлагается на несколько моментов: во-первых, принцип тождества как продукт фикции, посредством которого мы применяем идею времени к неизменному и непрерывному объекту; затем, смешивание, посредством которого мы приписываем предыдущее тождество сходным впечатлениям, причем такое смешивание имеет место благодаря легкости перехода (учитывая, что сам этот переход есть следствие сходства) — перехода, напоминающего эффект, создаваемый благодаря рассмотрению тождественного объекта; далее, еще одна фикция — фикция непрерывного существования, — служащая для преодоления того противоречия, какое манифестируется между дискретностью впечатлений и приписываемым им тождеством. [37] И это не все. Может показаться странным, что Юм буквально на соседних абзацах представляет примирение, осуществляемое

фикцией непрерывного существования, сначала как удовлетворительное, [38] а затем как ложное с точки зрения других фикций и других примерений. [39] С одной стороны, именно непрерывное существование весьма легко примиряется с дискретностью явлений; оно законным образом может объединять дискретные образы и приписываемое им совершенное тождество. Но с другой стороны, как бы то ни было, приписывание тождества ложно, наши восприятия реально прерывисты, а утверждение непрерывного существования таит незаконное применение принципов человеческой природы. Более того, такое применение само является принципом. Тогда указанная оппозиция [между непрерывностью и дискретностью - пер.] — во всей своей сокровенности — пребывает в сердцевине воображения. Различие между воображением и разумом становится противоречием.

Воображение говорит нам, что наши сходные восприятия обладают постоянным и непрерывным существованием и не уничтожаются во время своего отсутствия. Размышление поучает нас, что даже наши сходные восприятия существуют с перерывами и отличны друг от друга. [40]

37 Трактаат, с. 249.

38 Трактаат, с. 257: «Относительно первого вопроса мы можем заметить следующее: то, что мы называем умом, есть не что иное, как пучок или связка различных восприятий, объединенных некоторыми отношениями, которой приписывается, хотя и ошибочно, совершенная простота и тождество. Но так как всякое восприятие отличимо от другого и его можно рассматривать как нечто существующее отдельно, то отсюда с очевидностью следует, что нет никакого абсурда в отделении любого восприятия от ума...».

39 Трактаат, с. 258, 259: Фикция непрерывного существования и фикция тождества реально ложны.

40 Трактаат, с. 264.

80

Противоречия, говорит Юм, утверждаются между экстенсией и рефлексией, воображением и разумом, чувствами и рассудком. [41] И еще, это не лучший способ изложения предмета разногласий, ибо он также подходит и к общим правилам. В другом месте Юм говорит яснее: противоречие устанавливается между принципами воображения и принципами разума. [42] В предыдущих главах мы не переставали демонстрировать оппозицию между разумом и воображением, между человеческой природой и фантазией. Мы шаг за шагом видели: сначала как принципы человеческой природы фиксируют воображение; затем как воображение возобновляет свое действие по ту сторону такой фиксации; и наконец как разум собирается корректировать подобное возобновление. Но теперь дело-то в том, что такая оппозиция по-настоящему становится противоречием: в последний момент воображение

восстанавливается в конкретном месте. Но такой последний момент — это также первый раз. На первый раз воображение противопоставляется — в качестве принципа, то есть принципа Мира, — фиксирующим его принципам и корректирующим его действиям. Поскольку фикция — вместе с Миром — возведена в ранг принципа, постольку принципы ассоциации сталкиваются с фикцией и противопоставляются ей, не имея при этом возможности покончить с фикцией. Между конституированным и конституирующим воображением, между принципами ассоциации и фикцией, ставшей принципом природы, утверждается теперь наиболее внутренняя оппозиция.

Именно потому, что фикция, или экстенсия, стала принципом, она не может уже ни приниматься, ни корректироваться, ни даже уничтожаться с помощью рефлексии. [43] Между экстенсией и рефлексией должно быть найдено новое отношение. Это уже не то отношение, которое предлагается общепринятой [философской] системой, настаивающей на непрерывном существовании, скорее это уже отношение, предлагаемое философской системой, утверждающей отдельные и независимые существования: объекты отличны от восприятий, восприятия дискретны и преходящи, объекты «прерывисты ...и сохраняют постоянное существование и тождество». [44]

41 Трактат, с. 267: «Нет такой теории, с помощью которой мы могли бы защитить свой рассудок или чувства». Восприятие, которому мы приписываем непрерывное существование, является тем, что отсылает нас в этом пункте к чувствам. См. Трактат, с. 279: «Итак, существует прямая и полная противоположность между нашим разумом и нашими чувствами или, точнее говоря, между теми заключениями, которые мы выводим из причин и действий, и теми, которые убеждают нас в непрерывном и независимом от нас существовании тел».

42 Трактат, с. 264.

41 Трактат, с. 262, 263.

81

Данная гипотеза удовлетворяет наш разум, так как признает, что наши зависимые восприятия прерывисты и различны, но в то же время нравится воображению, так как приписывает непрерывное существование чему-то другому, что мы называем объектами. [45]

Но такая эстетическая игра воображения и разума не есть примирение; она, скорее, — упорство противоречия, каждый термин которого мы последовательно охватываем. [46] Более того, такая игра приносит и свои собственные трудности, заключая в себе, как мы увидели, новое и незаконное применение причинности. [47] Философская система изначально не говорит ни в пользу разума, ни в пользу воображения. Она является

чудовищным отпрыском двух принципов, противоположных друг другу, одновременно охватываемых умом и не способных взаимно уничтожить друг друга. [48]

Такая система — это какой-то бред. Когда фикция становится принципом, рефлексия не прекращает рефлексировать, но она уже не может более корректировать. Тут она бросается в безумные компромиссы.

Согласно философии, душа — это ни что иное как бред и слабоумие. Нет никакой завершенной системы, синтеза или космологии, кроме воображаемой. [49] Благодаря вере в существование тел сама фикция как принцип противопоставляется принципам ассоциации: последние принципиальным образом откращиваются оттого, чтобы впоследствии стать избыточными, как это имеет место в отношении общих правил. Фантазия торжествует. Противостоять собственной природе, позволить своим фантазиям развернуться — вот что становится природой души. Здесь самое безумное выступает и как естественное. [50] Система — это сумасшедший бред. В гипотезах о независимом существовании Юм демонстрирует первый шаг к такому бреду. Затем он изучает способ, каким оформляется

44 Трактат, с. 260, 261.

43 Трактат, с. 264.

46 Трактат, с. 264, 265.

47 Трактат, с. 261.

48 Трактат, с. 264.

49 Диалоги, с. 430: Критика космологий.

50 Трактат, с. 269, 271, 272 — 273.

82

независимое существование в античной и современной философии. Античная философия измышляет бред субстанций, субстанциональных форм, случайностей и оккультных качеств [51] — «призраков тьмы». [52] Но и у новой философии тоже есть свои призраки; она полагает укрепить разум, различая первичные и вторичные качества, но в конечном счете она не менее безумна, чем античная философия. [53] Но если душа манифестируется как бред, то это потому, что она — прежде всего и по существу — безумие. [54] Когда экстенсия становится принципом, она идет своим путем, а рефлексия — своим: два принципа, не способные разрушить друг друга, противопоставляются.

Так что мы не можем правильно и закономерно выводить заключения из причин и действий и в то же время верить в непрерывное существование

материи. Как же мы согласуем оба эти принципа? Который из них предпочтем? [55]

Хуже всего то, что эти два принципа подразумевают друг друга. Вера в существование тел по существу охватывает причинность. Но с другой стороны, принципы ассоциации — поскольку они устанавливают данное как некую систему — требуют представления данного как мира. Так что выбор должен делаться не между тем или другим из двух принципов, а между всем или ничем, между противоречием или ничто.

Следовательно, нам не остается никакого выбора, кроме как между ложным разумом и ничем вообще. [56]

А это и есть состояние безумия. Вот почему тщетно было бы надеяться, что мы могли бы отделить внутри души ее разум от ее бреда, ее постоянные, неопровержимые и универсальные принципы от ее переменных, фантастических и неупорядоченных принципов. [57] Современная философия питает такие надежды, и в этом ее вина. У нас нет средств отдать предпочтение рассудку перед внушениями воображения.

51 Трактат, с. 268-273.

52 Трактат, с. 274.

53 Трактат, с. 273 — 279.

54 См. Трактат, с. 291 -292, об описании безумия.

55 Трактат, с. 266.

56 Трактат, с. 399.

57 Трактат, с. 273 — 274.

83

... Рассудок, действующий самостоятельно и согласно своим наиболее общим принципам, безусловно подрывает себя самого и не оставляет ни малейшей очевидности ни одному суждению как в философии, так и в обыденной жизни. [58]

Функция рассудка — рефлексировать над чем-то — исключительно коррективна; действуя в одиночку, рассудок может до бесконечности делать лишь одно — корректировать собственные коррекции, так что любая достоверность — даже политическая достоверность — компрометируется и утрачивается. [59]

Мы увидели три критических состояния души. Безразличие и фантазия суть ситуации, свойственные душе, независимо от внешних принципов, которые фиксируют ее, ассоциируя ее идеи. Безумие — это противоречие в душе

между теми принципами, которые воздействуют на нее, и фикцией, которую она утверждает в качестве принципа. Бред — это система фиктивных примирений между этими принципами и этой фикцией. Единственный ресурс, единственная позитивность, предлагаемые душе, — это природа или практика: моральная практика и задуманная по образу последней практика рассудка. Вместо того, чтобы отсылать природу к душе, душа должна быть отослана к природе.

Я могу, мало того, я должен уступить течению природы, подчинившись своим внешним чувствам и рассудку, и в этом слепом подчинении лучше всего выражаются мое скептическое настроение и мои скептические принципы. [60]

58 Трактат, с. 312.

59 Трактат, с. 233-234.

60 Трактат, с. 314.

Безумие — это человеческая природа, соотнесенная с душой, также как здравый смысл — это душа, соотнесенная с человеческой природой; одно — обратная сторона другого. Вот почему нужно дойти до глубин безумия и одиночества, чтобы обнаружить прорыв к здравому смыслу. Я не могу уже, не сталкиваясь с противоречием, относить привязанность души к самой душе: душа тождественна своим идеям, а привязанность может выражаться с их помощью, только впадая в решительное противоречие. И опять же, душа, соотнесенная со своими аффектами, устанавливает всю область общих правил и верований — срединный и умеренный регион, в котором уже существует и всегда обитает противоречие между человеческой природой и воображением, но такое противоречие регулируется возможными коррекциями или разрешается через практику. Короче, нет никакой науки или жизни, кроме как на уровне общих правил и верований.

84

## Глава V

### Эмпиризм и субъективность

Мы думали найти сущность эмпиризма именно в конкретной проблеме субъективности. Но прежде следовало бы спросить, как определяется субъективность. Субъект определяется движением и через движение своего

собственного развития. Субъект — это то, что развивает само себя. Вот единственное содержание, какое мы можем придать идее субъективности: опосредование и трансценденция. Ноотметим, что движение саморазвития, или движение становления иным, двойственно: субъект выходит за свои пределы, он ставит под сомнение самого себя. Юм распознал эти два измерения, представляя их как фундаментальные характеристики человеческой природы: вывод и изобретение, вера и выдумка. Значит, не стоит приписывать слишком большое значение часто отмечаемой аналогии между верой и симпатией. Не то чтобы такая аналогия нереальна. Но если верно, что вера — это акт субъекта, направленный на познание, то его моральный акт, напротив, вовсе не является симпатией; речь, скорее, идет о чем-то придуманном или об изобретении, по отношению к которым симпатия, соответствующая вере, — лишь необходимое условие. Короче, верить и изобретать — вот что делает субъекта субъектом.

Из того, что дано, я заключаю о существовании чего-то, что не дано: я верю. Цезарь умер, Рим существовал, солнце взойдет, а хлеб насыщает. В то же самое время, посредством той же самой операции я, выходя за пределы [данного], считаю себя субъектом и полагаю себя в качестве субъекта: я утверждаю больше, чем знаю. Так что проблема истины должна предъявляться и ставиться как критическая проблема самой субъективности: по какому праву человек утверждает больше, чем знает? Между чувственными качествами и силами природы мы вводим неизвестное соединение: «мы, видя похожие друг на

86

друга чувственные качества, всегда предполагаем, что они обладают сходными скрытыми силами, и ожидаем, что они произведут действия, однородные с теми, которые мы воспринимали раньше. Если нам покажут тело одинакового цвета и одинаковой плотности с тем хлебом, который мы раньше ели, то мы, не задумываясь, повторим опыт, с уверенностью предвидя, что этот хлеб так же насытит и поддержит нас, как и прежний: основание именно этого духовного, или мыслительного, процесса мне бы и хотелось узнать». [1] Мы являемся субъектами еще и в другом отношении — в моральном, эстетическом и социальном суждении и благодаря последнему. В этом смысле субъект рефлексивен и сам себя ставит под сомнение: он высвобождает из того, что вообще воздействует на него, некую силу, не зависящую от актуального проявления, то есть чистую функцию, и тогда он выходит за пределы собственного пристрастия. [2] Поэтому, выдумка и изобретение стали возможными. Субъект изобретает; он — творец искусственного. Такова двойная мощь субъективности: верить и изобретать, допускать скрытые силы, предполагать абстрактные и отдельные силы. В этих двух смыслах субъект нормативен: он творит нормы, или общие правила. Такая двойная мощь, такое двойное проявление общих правил

должны быть объяснены, мы должны найти их основание, закон или принцип. Вот в чем проблема. Ибо ничто так радикально не ускользает от нашего познания, как силы Природы, [3] и ничто не является более бесполезным для нашего рассудка, чем различие между силами и их проявлением. [4] Тогда по какому праву мы допускаем силу и ее проявление, по какому праву мы разводим их? Верить — значит делать заключение относительно одной части природы, исходя из другой, которая не дана. Изобретать — значит разводить силы, устанавливая функциональные целостности — целостности, которые не существуют и тем более не даны в природе.

1 Исследование о человеческом познании, с. 28.

2 См. главу 3; а также Трактат, сс. 405 и далее, 621 — 623.

3 Исследование о человеческом познании, с. 28.

4 Трактат, с. 362.

87

Проблема такова: как субъект, выходящий за пределы данного, может устанавливаться в этом данном? Несомненно, сам субъект дан. Несомненно, то, что выходит за пределы данного, тоже дано, но иным способом, в ином смысле. Тот субъект, который изобретает и верит, устанавливается в данном так, что превращает само данное в синтез, в систему. Именно это мы и должны объяснить [expliquer]. В проблеме, поставленной таким образом, мы раскрываем абсолютную сущность эмпиризма. О философии вообще можно сказать, что она всегда ищет план анализа, в котором можно было бы предпринять и провести исследование структур сознания, то есть их критику, и оправдать весь опыт в целом. Изначально, критические философии противопоставляются именно благодаря такому различию в плане. Мы прибегаем к трансцендентальной критике, когда — расположившись на методологически ограниченном [reduit] плане, который дает нам сущностную уверенность или достоверность сущности, — мы спрашиваем: откуда может взяться какое-то данное, как что-то может быть дано субъекту и как субъект может приписывать нечто самому себе? Итак, критическое требование — это требование конструктивной логики, которая находит свой образец [type] в математике. Критика является эмпирической в том случае, когда мы, расположившись в чисто имманентной точке зрения, делаем возможным описание, причем последнее находит свое правило в детерминированных гипотезах, а образец — в физике, задаемся вопросом о субъекте: как он устанавливается в данном? Конструирование данного задает пространство для установления субъекта. Данное уже не дано субъекту, скорее, субъект устанавливается в данном. Заслуга Юма в том, что он вычленил эту эмпирическую проблему в ее чистой формулировке, отделил ее и от трансцендентального, и от психологического.

Но что такое данное? Это, говорит Юм, поток чувственного, собрание впечатлений и образов, совокупность восприятий. Оно — совокупность того, что является, бытие, равное явлению; [5] оно — движение и изменение без тождества и закона. Мы будем использовать термины воображение и душа, обозначая ими не способность, не принцип организации, а некоторое определенное множество, ту или иную совокупность. Эмпиризм начинается с такого опыта собирания, с полной движения последовательности отдельных восприятий. Он начинается с них постольку, поскольку они отдельные, поскольку они независимы. Фактически, принцип эмпиризма, то есть определяющий принцип, сообщающий опыту некий статус, состоит совсем не в том, что «каждая идея выводится из впечатления», чей смысл только регулятивен; а в том, что всякие доступные разделению объекты также и различимы, а всякие различимые объекты также и различны.

5 «Если все, что проникает в ум, в действительности есть восприятие, то невозможно, чтобы оно переживалось как нечто иное». — Трактат, с. 241.

Это и есть принцип различия.

Ибо каким образом мы могли бы иметь возможность разделять то, что неразлично, или различать то, что не различно? [6]

Итак, опыт — это последовательность или движение отдельных [друг от друга] идей постольку, поскольку они различаются, а различаются постольку, поскольку они отделимы. Начинать нужно с такого опыта, потому что он является конкретным опытом. Он не предполагает чего-то другого, и ему больше ничего не предшествует. Он — ни привязанность предполагаемого субъекта, ни модификация или модус субстанции. Если каждое различимое восприятие является отдельным существованием, то ничего не требуется для того, чтобы поддержать существование любого восприятия. [7]

Душа тождественна идее в душе. Если мы хотим сохранить слово субстанция, чтобы любой ценой найти ему применение, то мы должны корректно применять его не к какому-то субстрату, относительно которого у нас нет никакой идеи, а к каждому индивидуальному восприятию, говоря при этом, что каждое восприятие, очевидно, кажется субстанцией, а каждая отдельная часть восприятия — отдельной субстанцией. [8]

Душа — не субъект, она не нуждается в субъекте, душой которого она была бы. Вся критика Юма — и особенно его критика принципа достаточного основания в той мере, в какой последний изобличает софизмы и противоречия, [9] — сводится

6 Трактат, с. 78.

7 Трактат, с. 281; см также Трактат, с. 113: «каждая различимая идея может быть отделена воображением, а каждая отделимая воображением идея может быть представлена как существующая сама по себе».

8 Трактат, с. 290.

9 Трактат, сс. 135 — 138; «Вот почему при ближайшем рассмотрении мы убедимся в том, что все доказательства, приводившиеся в защиту необходимости причины, ошибочны и софистичны». — Трактат, с. 136.

89

к следующему: если субъект — это действительно то, что выходит за пределы данного, то не нужно с самого начала наделять такое данное способностью выходить за пределы самого себя. С одной стороны, душа больше не является репрезентацией Природы. Восприятия — не только единственные субстанции, но и единственные объекты. [10] Отрицание первичных качеств соответствует теперь отрицанию принципа достаточного основания: [11]' восприятие не дает нам никакого различия между двумя типами качеств. Философия опыта — это не только критика философии субстанции, но также и критика философии Природы. Итак, идея является не репрезентацией объекта, а репрезентацией впечатления; что касается самих впечатлений, то они не репрезентативны и не случайны; [12] они врожденны. [13] Несомненно, есть какая-то Природа, есть реальные действия, тела обладают силами. Но нам следует ограничиться лишь объяснением того, «как объекты действуют на чувства, не стараясь истолковывать реальную природу и реальные действия этих объектов». И в таком скептицизме нужно усматривать не столько отказ, сколько требование — требование, тождественное предыдущему требованию. Фактически, две указанные критики [критика философии субстанции и критика философии Природы — пер.] воссоединяются в том пункте, где они становятся одной [критикой]. Почему? Потому что вопрос о детерминированном отношении с Природой имеет свои условия: он не очевиден, не дан, и он может быть поставлен только субъектом — субъектом, спрашивающим о ценности системы своих суждений, то есть о законности преобразования, какому он подвергает данное, или о законности организации, которую он приписывает данному. Так что реальной проблемой будет то, как мысленно представить себе — в данный момент — согла-

90

сие между неизвестными силами, от которых зависят данные нам явления, и трансцендентными принципами, которые упорядочивают устанавливание субъекта в этом самом данном, как представить согласие между силами

Природы и принципами человеческой природы, между Природой и субъектом. Что касается данного — самого по себе и как такового, — то оно — ни репрезентация Природы, ни модификация субъекта.

10 Трактат, с. 252.

11 Трактат, сс.243, 274 — 278.

12 «Так как впечатления предшествуют соответствующим идеям, то должны быть какие-нибудь впечатления, которые появляются в душе без предварения». — Трактат, с. 328.

13 Исследование о человеческом познании, с. 21, сноска: «...подразумеваемая под врожденным то, что первично и не скопировано ни с какого предшествующего восприятия, мы можем утверждать, что все наши впечатления врождены, а идеи не врождены».

14 Трактат, с. 121.

Мы скажем, что данное, по меньшей мере дается в чувствах, и что оно предполагает органы и даже мозг. Это верно, но чего всегда нужно избегать, так это наделения организма с самого начала какой-либо организацией, которая будет иметь место лишь тогда, когда сам субъект дойдет до души, то есть до организации, зависящей от тех же принципов, что и субъект. Итак, в одном важном тексте [15] Юм рассматривает психологическое объяснение ассоциации и субъективности:

Когда мы представляем какую-нибудь идею, жизненные духи пробегают по всем смежным следам и пробуждают другие идеи, связанные с первой.

Сам Юм полагает такое объяснение «правдоподобным и возможным»; но, как он говорит, он сознательно его отрицает. Если Юм и обращается к нему, то не для того, чтобы объяснить ассоциацию, а чтобы пояснить ошибки, порождаемые ассоциацией. [16] Ибо, если даже такая церебральная организация дает нам физиологическую модель, приложимую к ассоциативным процессам, то она, тем не менее, предполагает принципы, от которых данная модель зависит и которые, следовательно, последняя не может объяснить. Короче, организм и его чувства не обладают непосредственно и сами по себе характеристиками человеческой природы или субъекта; они должны получить эти характеристики откуда-то еще. Механизм тела не может сам по себе объяснять спонтанность субъекта. Сам по себе и в себе орган — это только собрание впечатлений, рассмотренных в механизме их проявления:

Наш ум видит, ощущает и воспринимает внешние объекты, то есть последние становятся в такое отношение к связанной совокупности восприятий, [которое заставляет их сильно влиять на последние].... [17]

15 Трактат, с. 118.

16 Там же: «Но хотя я пренебрег теми выгодами, которые мог бы извлечь из этого толкования при объяснении отношений между идеями, боюсь, что мне придется прибегнуть к нему здесь для того, чтобы объяснить ошибки, возникающие из этих отношений».

17 Трактат, с. 257.

91

Одним словом, мы всегда возвращаемся к одному и тому же заключению: данное, душа, собрание восприятий не могут ссылаться ни на что, кроме как на самих себя.

Но если уж собрание восприятий ссылается на самого себя, то на на что именно оно ссылается, ибо такое собрание остается двусмысленным, ибо каждая идея и каждое впечатление могут без противоречия исчезать или отделяться от души? [18] Как мы можем обсуждать, что такое душа и данное вообще? В чем состоит согласованность [consistency] души? В конечном счете, мы должны рассматривать душу как душу не в аспекте качества, а сточки зрения количества. На данном этапе нас интересует не репрезентативное качество идеи, а ее делимость. Фундаментальный принцип эмпиризма, принцип различия, уже утвердил такой интерес к делимости; в этом состоял смысл данного принципа. Инвариантом души является не та или иная идея, а наимельчайшая идея. Идея может появляться или исчезать, я всегда могу открывать другие [идеи]; но случается, что я не могу найти самую мелкую [идею]. «Отвергая бесконечную способность [представления] ума, мы предполагаем, что последний может прийти к концу при делении своих идей». [19] В такой идее существенно как раз не то, что она представляет нечто, а то, что она неделима:

Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных отношений, ноте образы, которые я создаю в своем уме для того, чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку... Но что бы мы ни воображали о самой вещи, в идее песчинки нельзя различать двадцать, а тем более тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые. [20]

Мы называем моментом души рефлексию, которая связывает идеи или впечатления [21] с критерием деления идеи. Душа и данное исходят не из той или иной идеи, а из наимельчайшей идеи, служит ли та для представления песчинки или же части последней. Вот почему, наконец, проблема статуса

души та же, что и проблема пространства. С одной стороны, мы спрашиваем о том, является протяженность бесконечно делимой

18 Трактат, с. 257.

19 Трактат, с. 87.

20 Там же.

21 Там же: «С впечатлениями чувств дело обстоит также...»

92

или нет? С другой стороны, именно неделимые идеи — в той мере, в какой они неделимы, — формируют определенным образом протяженность. Юм представляет эти два тезиса как две тесно связанные части одной системы. [22]

Давайте рассмотрим первую часть. [23] Сказать, что душа обладает конечной способностью, — значит сказать, что «воображение достигает некоторого минимума». [24] Юм называет такой минимум единством, [25] неделимой точкой, [26] впечатлением атомов и корпускул, [27] ограниченной идеей. [28] Ничего более мелкого не существует, но под таким «ничего» следовало бы понимать не просто какую-либо другую идею, но и какую-либо другую вещь вообще. [29] Идея-предел абсолютно неделима. Она неделима сама по себе как раз в той мере, в какой она неделима для души, и именно потому, что она является идеей. Существование в себе принадлежит определенному единству. [30] Вот почему душа обладает субъективностью и манифестирует последнюю. Вся тема Юма следующим образом примиряет изъяны чувств с объективностью данного: несомненно, есть множество вещей меньших, чем наимельчайшие тела, являющиеся нашим чувствам; но дело в том, что нет ничего меньше, чем впечатление, какое мы имеем об этих телах, или идея, которую мы формируем [о них]. [31] Что касается второй части тезиса, [32] то мы видим, что она определяется первой частью. Наимельчайшая идея, наимельчайшее впечатление не являются ни математической точкой, ни физической точкой, а лишь ощущаемой точкой. [33] Физическая точка уже протяженна, она уже делима; математическая же точка — это ничто. Между такими двумя точками есть промежуточная точка, которая только и

22 Трактат, с. 97,98.

25 Трактат, «Об идеях пространства и времени», главы 1,2,4.

24 Трактат, с. 87.

25 Трактат, с. 90

26 Трактат, с. 91.

27 Трактат, с. 91.

28 Трактат, с. 102.

29 Трактат, с. 88: «Ничто не может быть меньше некоторой идеи...»

30 Трактат, с. 90.

31 «Единственный недостаток наших чувств состоит в том, что они дают нам несоразмерные [с действительностью] образы вещей и изображают малым и несложным то, что в действительности велико и составлено из большого числа частей». — Трактат, с. 88.

32 Трактат, «Об идеях пространства и времени», главы 3 и 5.

33 Трактат, с. 99.

93

реальна; между реальной протяженностью и несуществованием есть реальное существование, чья протяженность как раз и будет формироваться. Ощущаемая точка, или атом, видима и осязаема, обладает цветом и твердостью. У нее самой нет протяженности, и все-таки она существует. Она существует, и мы увидели почему; в возможности ее существования, в поводе для ее отдельного существования эмпиризм раскрывает некий принцип. Такой принцип не экстенсивен, поскольку никакая протяженность не является сама по себе атомом, корпускулой, минимальной идеей, простым впечатлением. «Пять нот, взятых на флейте, дают нам впечатление и идею времени, хотя время не есть шестое впечатление, которое воспринималось бы слухом или каким-нибудь другим чувством»; [34] одна и та же идея пространства является лишь идеей видимых и осязаемых точек, распределенных в некоем порядке. [35] Пространство раскрывается в расположении видимых и осязаемых объектов, также как время раскрывается в воспринимаемую последовательность меняющихся объектов.

Итак, данное не существует в пространстве; пространство существует в данном. Пространство и время существуют в душе. Тем не менее, отметим различие между пространством и временем. Последнее может быть дано только посредством двух чувств — зрения и осязания. Фактически, для существования идеи пространства необходимо, чтобы простые впечатления или части наших впечатлений располагались определенным способом — способом, который не производится ни какими-либо другими чувствами, [36] ни — как в случае движения — мускульными впечатлениями. [37] Следовательно, протяженность — это только качество определенных восприятий. [38] Но сказанное не годится для времени, которое эффективным образом предстает как качество любого набора каких бы то ни было восприятий. [39]

34 Трактат, с. 96.

35 Трактат, с. 112.

36 «Уменьшая или увеличивая ощущение вкуса, мы делаем это иным образом, чем уменьшая или увеличивая какой-нибудь видимый объект; а когда несколько звуков сразу поражают наш слух, только привычки и

размышление заставляют нас образовать идею о степенях расстояния и смежности тех тел, от которых эти звуки исходят». — Трактат, с. 282.

37 Трактат, с. 114,115. Следует отметить, что Юм в этом пассаже, также как и в предыдущем, вовсе не ставит вопрос о точном способе, каким визуальные и тактильные впечатления распределяются как противоположные распределению данных от других чувств. Разум — это то, что не кажется Юмуинте-ресным в этой чисто психологической проблеме.

38 Трактат, с. 286.

94

Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений; в силу этого идея времени у нас всегда налицо. [40]

Следовательно, данное нужно определять с помощью двух объективных характеристик: неделимость элемента и распределение элементов; атом и структура. Как отметил М. Лапорт, абсолютно неверно говорить, что в атомизме Юма целое — ни что иное, как сумма его частей, ибо части, взятые совокупно, определяются, скорее, способом их темпорального, а иногда и пространственного, проявления — тем объективным и спонтанным способом, который ничем не обязан ни рефлексии, ни конструированию. Что касается пространства, то Юм говорит об этом в тексте, второе утверждение которого не стоило бы забывать:

Восприятие состоит из частей. Эти части так расположены, что дают нам представление расстояния и смежности, длины, ширины и толщины. [41]

39 Трактат, с. 93 — 94.

40 Трактат, с. 123.

41 Трактат, с. 286.

Теперь мы должны поставить следующий вопрос: что мы имеем в виду, когда говорим о субъекте? Мы имеем в виду, что воображение, став собиранием, становится теперь способностью; а разбросанное собрание становится системой. Данное снова схватывается с помощью движения и в движении, выходящем за пределы данного. Душа становится человеческой природой. Субъект изобретает и верит; он — синтез, синтез души. Сформулируем три проблемы: во-первых, каковы характеристики субъекта в случае веры и в случае изобретения? Далее, посредством каких принципов субъект устанавливается так, а не иначе? Под действием каких факторов душа трансформируется? Наконец, каковы те разнообразные моменты синтеза, осуществляемого субъектом в душе? Каковы моменты системы? Начнем с первой проблемы; и поскольку прежде мы изучали душу с трех

точек зрения — в отношении к самой себе, в отношении к органам чувств и в отношении ко времени, — то теперь мы должны спросить о том, что происходит с этими тремя инстанциями, когда сама душа становится субъектом.

95

Во-первых, в отношении ко времени. Душа, рассматриваемая в модусе проявления ее восприятий, была по существу последовательностью, временем. Теперь говорить о субъекте значит говорить о временной протяженности, или длительности, об обычае, о привычке, о предвосхищении. Предвосхищение — это привычка, а привычка — это предвосхищение: такие два определения — отталкивание прошлого и порыв к будущему — суть два центральных для философии Юма аспекта одного и того же фундаментального динамизма. И нет нужды слишком уж перегружать эти тексты, чтобы обнаружить в привычке-предвосхищении большую часть характеристик бергсоновской длительности и памяти. Привычка — определяющий корень субъекта, а субъект, в своем истоке, — это синтез времени, синтез настоящего и прошлого в перспективе будущего. Юм это точно показывает, когда исследует два действия субъективности: веру и изобретение. Мы знаем, о чем идет речь в изобретении: каждый субъект ставит себя под сомнение, то есть, выходит за пределы своего непосредственного пристрастия и алчности, учреждая правила собственности, выступающие в качестве институтов, которые делают возможным согласие между субъектами. Но на чем основаны в природе субъекта такое опосредованное согласие и такие общие правила? Здесь Юм возвращается к простой юридической теории, которая в свою очередь будет развиваться большинством утилитаристов: каждый человек надеется сохранить то, чем уже владеет. [42] Принцип обманутого ожидания будет играть роль принципа противоречия в логике собственности, то есть роль принципа синтетического противоречия. Мы знаем, что по Юму есть много состояний владения, определяемых посредством сложных отношений: актуальное владение — до установления общества; захват, срок давности, приобретение и наследование — после установления общества. Но только динамизм привычки и предвосхищения превращает эти состояния в правовые основания для собственности. Оригинальность Юма — в теории такого динамизма: предвосхищение — это синтез прошлого и будущего, осуществляемый привычкой. Предвосхищение, или будущее, — это синтез времени, формируемый субъектом в душе.

42 Трактат, с. 543. Особенно см. Бурке, для которого восприятие обосновывает право собственности.

96

Сила привычки такова, что она не только примиряет нас с тем, чем мы долго пользовались, но даже вызывает в нас привязанность к этому предмету и заставляет предпочитать его другим предметам, быть может более ценным, но менее нам знакомым. [43]

Привилегированным в этом отношении является пример срока давности: в данном случае далеко не только благодаря синтезу времени субъект превращает состояние владения в правовое основание для собственности, но само состояние владения является временем и ничем иным, как временем.

Но несомненно, что хотя все возникает во времени, однако ничто реальное не производится самим временем; отсюда следует, что, если собственность порождается временем, то она не есть что-либо реально существующее в предметах, она является лишь порождением чувств, ибо на них только и оказывает влияние время. [44]

Это наилучший способ сказать: время пребывает в таком отношении с субъектом, что субъект предъявляет нам синтез времени и только этот синтез является продуктивным, творческим и изобретательным.

То же применимо и к вере. Мы знаем, что вера — это только живая идея, связанная посредством причинного отношения с наличным впечатлением. [45] Вера — это некое чувствование, особый способ ощущения идеи. [46] Вера — это идея, живая идея, которая «скорее чувствуется, нежели постигается». [47] К тому же, если мы хотим проанализировать такое чувствование, мы должны сначала исследовать причинное отношение, поскольку именно оно передает идее живость наличного впечатления. В таком анализе чувствование обнаруживает свой источник: оно еще раз манифестируется как продукт синтеза времени. Действительно, чем же по существу является причинное отношение? Причинное отношение выступает «...порождаемой привычкой склонностью переходить от какого-нибудь объек-

43 Трактат, с. 543.

44 Трактату с. 549.

45 «Но так как мы узнаем из опыта, что веру вызывает только причинность и что мы лишь тогда можем сделать заключение от одного объекта к другому, когда они связаны этим отношением...». Трактат, с. 163

46 Трактат, с. 320.

47 Трактат, с. 323.

та к идее его обычного спутника». [48] Следовательно, мы переоткрываем указанное динамическое единство привычки и тенденции, указанный синтез прошлого и настоящего, устанавливающий будущее, и указанное синтетическое тождество прошлого опыта и приспособления к настоящему. [49]

Итак, привычка есть великий руководитель человеческой жизни. ...Без влияния привычки ...мы никогда не сумели бы приспособить средства к целям или же применить наши природные силы так, чтобы произвести какое-нибудь действие. Сразу был бы положен предел всякой деятельности, а также и главной части умозрений. [50]

Короче синтез состоит в утверждении прошлого как правила для будущего. [51] В вере, как и в собственности, мы всегда сталкиваемся с той же самой трансформацией: время было структурой души; теперь же субъект предстает как синтез времени. И чтобы понять смысл этой трансформации, нужно отметить, что душа — сама по себе — предполагает память в юмовском смысле слова: в собрании восприятий мы различаем чувственные впечатления, идеи памяти и идеи воображения — согласно степеням их живости. [52] Память была повторным проявлением впечатления в форме все еще живой идеи. Но на деле, сама по себе память не осуществляет никакого синтеза времени, она не выходит за пределы структуры, свою существенную роль она обнаруживает в воспроизведении различных структур данного. [53] Напротив, именно привычка предстает как синтез; и привычка принадлежит субъекту. Воспоминание — это прежнее настоящее, а не прошлое. Нам следовало бы назвать «прошлым» не только то, что уже было, но также и то, что определяет, действует, побуждает и несет определенный вес. В этом смысле привычка для памяти является не только тем, чем субъект является для души, но, более того, привычка легко обходится без того измерения души, какое мы называем памятью; привычка не нуждается в памяти. Обычно она тем или иным образом обходится без нее: иногда она не сопровождается никаким восстановлением памяти, [54] иногда же нет никакой особой памяти, которую привычка могла бы восстановить. [55] Одним словом, прошлое как прошлое не дано; оно устанавливается благодаря синтезу и в синтезе, который сообщает субъекту его подлинное происхождение, его исток.

48 Трактат, с. 219.

49 Трактат, с. 158-159.

50 Исследование о человеческом познании, с. 47.

51 Исследование о человеческом познании, с. 32.

52 Исследование о человеческом познании, с. 23,24.

53 «Главное в деятельности памяти состоит в сохранении не самих простых идей, но их порядка и расположения». Трактат, с. 69.

54 «Идея погружения так тесно связана с идеей воды, а идея захлебывания — с идеей погружения, что наш ум совершает переход без помощи памяти». Трактат, с. 160.

98

Здесь нам нужно уточнить, как следует понимать такой синтез прошлого и настоящего. Последний не ясен. Ибо очевидно, если нам даны готовыми прошлое и настоящее, то синтез уже произошел сам собой, он уже проделан, а значит нет больше никакой проблемы. Поскольку будущее формируется благодаря синтезу прошлого и настоящего, то при таких условиях также больше нет никакой проблемы. Итак, если Юм заявляет, что самое трудное — это объяснить, как мы можем устанавливать прошлое в качестве правила для будущего, то не легко понять, где находится данная трудность. Сам Юм чувствует потребность убедить нас, что он не стремится к созданию парадоксов. [56]

Напрасно претендуете вы на то, что изучили природу вещей с помощью прошлого опыта: их тайная природа, а следовательно, все их действия и влияния могут измениться без всякой перемены в их чувственных качествах. Это случается иногда у некоторых объектов, отчего же это не может случаться всегда у всех объектов? Какая логика, какой процесс аргументации предохраняет вас от этого предположения? Мой опыт, скажете вы, опровергает мои сомнения; но в таком случае вы не понимаете сути моего вопроса. Как существо деятельное, я вполне удовлетворен данным решением, но как философ, которому свойственна некоторая доля любознательности, если не скептицизма, я хочу узнать основание упомянутого вывода. [57]

55 Трактат, с. 160, 161.

56 Трактат, сс. 220-221.

57 Исследование человеческого познания, сс. 32,33. Курсив Делеза.

На практике никакой проблемы нет, ибо как только даются прошлое и будущее, то заодно сразу дан и их синтез. Но в действительности, проблема где-то остается. Настоящее и прошлое — причем первое постигается как исходный пункт порыва [в будущее], а второе как объект наблюдения — не являются характеристиками времени. Лучше было бы сказать, что они суть продукты самого синтеза, а не его составляющие элементы. Но даже это было бы неточно. На самом деле прошлое и настоящее устанавливаются во времени под влиянием определенных принципов, а сам синтез времени — это ничто иное, как такое установление, такая организация, такая двойная

99

привязанность. Значит, проблема такова: как настоящее и прошлое устанавливаются во времени! С этой точки зрения, анализ причинного отношения в его сущностном дуализме обретает свой полный смысл. С одной стороны, Юм предъявляет нам опыт в качестве принципа, который манифестирует множественность и повторение сходных случаев; этот принцип буквально активно охватывает прошлое. С другой стороны, в привычке он видит другой принцип, заставляющий нас переходить от одного объекта к тому объекту, который сопровождает первый объект, то есть принцип, организующий время как вечное настоящее, к которому мы можем и должны приспособливаться. И если мы ссылаемся на дистинкции, установленные Юмом в его анализе «заклучения от впечатления к идее», [58] то мы можем дать следующие определения: рассудок — это сама душа, которая — под влиянием принципа опыта — рефлексивует время в форме прошлой сущности, подлежащей наблюдению со стороны рассудка; воображение — под влиянием принципа привычки — также является душой, которая рефлексивует время как заданное будущее, заполненное собственным предвосхищением. Вера — это отношение между такими двумя установленными измерениями. Когда Юм дает формулу веры, он пишет: (эти два принципа — опыт и привычка, — ] совместно действуя на воображение, заставляют меня образовывать некоторые идеи более интенсивно и живо, чем другие, на которые это преимущество не распространяется. [59]

Мы только что увидели, как трансформируется время, когда субъект устанавливается в душе. Теперь мы можем перейти ко второму пункту: что происходит с организмом? До того организм представлялся только как механизм отдельных восприятий. Теперь же сказать, что субъект устанавливается в душе, — значит сказать, что под влиянием принципов организм обретает двойную спонтанность. Во-первых, спонтанность отношения. [60] «... Когда мы представляем какую-нибудь идею, жизненные духи пробегают по всем смежным следам и

58 Трактат, часть 3, глава 6: различие между рассудком и воображением, с. 148; различие между причинностью как философским отношением и причинностью как естественным отношением, с. 149.

59 Трактат, с. 310.

60 Мы используем термин «спонтанность» с точки зрения следующей идеи: принципы устанавливают субъекта в душе в то самое время, когда субъект устанавливает отношения среди идей.

пробуждают другие идеи, связанные с первой». [61] Мы уже сказали, что для того, чтобы жизненные духи находили — в тех смежных следах, куда они

попадают, — идеи, связывающиеся с той идеей, которую душа хотела увидеть, прежде всего нужно, чтобы сами идеи ассоциировались в душе; нужно, чтобы механизм отдельных восприятий снова определенным образом разделился в самих телах с помощью физической спонтанности отношений — спонтанности тела, которая зависит от тех же самых принципов, что и субъективность. Прежде тело было только душой, то есть собранием идей и впечатлений, рассматриваемых с точки зрения механизма их отдельного производства; теперь тело — это сам субъект, рассматриваемый с точки зрения спонтанности отношений, которые он устанавливает между идеями под влиянием принципов.

С другой стороны, есть спонтанность предрасположенности. Мы увидели, какое важное значение имеет Юма различие между двумя типами впечатлений — впечатлениями ощущения и впечатлениями рефлексии. Вся наша проблема в целом зависит от этого, ибо только впечатления ощущения формируют душу, сообщая ей лишь источник происхождения, тогда как впечатления рефлексии устанавливают субъекта в душе, по-разному качественно определяя душу как субъекта. Несомненно, Юм представляет такие впечатления рефлексии как бытийствующую часть собрания; но, прежде всего, нужно, чтобы эти впечатления сформировались. И в своем формировании они также зависят от особого процесса и от принципов субъективности.

Ум не может извлечь какую-либо первичную идею из всех своих идей ощущения даже после более чем тысячекратного их рассмотрения, если природа не организовала его способностей так, чтобы он чувствовал возникновение нового первичного впечатления при подобном рассмотрении.  
[62]

61 Трактат, с. 118.

62 Трактат, с. 96. Курсив мой.

Следовательно, проблема в знании того, каким новым измерением принципы субъективности наделяют тело, когда устанавливают в душе впечатления рефлексии. Впечатления ощущения определялись с помощью механизма и снова отсылались к телу как образу действия этого механизма; впечатления рефлексии определяются посредством спонтанности, предрасположенности и снова отсылаются к телу как биологическому источнику такой спонтанности. Когда Юм изучает

аффекты, он анализирует такое новое измерение тела. Организм устраивается так, чтобы производить аффекты; он обладает предрасположенностью,

свойственной и специфичной рассматриваемому аффекту как «первичному внутреннему движению». [63] Как при голоде, жажде и сексуальном желании. [64] Тем не менее, можно возразить, что далеко не все аффекты таковы. Есть аффекты — такие, как гордость и смирение, любовь и ненависть, любовь между полами, радость и грусть, — которым не соответствует особая телесная предрасположенность. Природа тут вовсе не производит аффектов «непосредственно сама по себе», но «нуждается в содействии других причин». [65] Такие причины естественны, но не первичны. [66] Другими словами, только внешний объект берет здесь на себя роль телесной предрасположенности — объект, который будет производить аффекты в естественных и поддающихся детерминации условиях. Это значит, что даже в таком случае мы будем понимать феномен аффекта только через телесную предрасположенность: «Природа наделила тело известными стремлениями и склонностями...; также поступила она и с духом». [67] Но каков смысл предрасположенности вообще? Благодаря посредничеству аффектов предрасположенность спонтанно провоцирует появление идеи — идеи объекта, соответствующего аффекту. [68]

65 Трактат, с. 340.

64 Трактат, с. 438—440.

65 Трактат, с. 339.

66 Трактат, с. 333-334.

67 Трактат, с. 414

68 Трактат, с. 339,340 и 439.

Осталась последняя, наиболее общая точка зрения: без какого-либо другого критерия мы должны сравнить субъекта и душу. Но из-за того, что такая точка зрения является самой общей, она уже вводит нас во вторую проблему, упомянутую ранее: что это за принципы, которые устанавливают субъекта в душе? За счет каких факторов душа будет трансформироваться? Мы увидели, что ответ Юма прост: то, что превращает душу в субъекта, то, что устанавливает субъекта в душе, — это принципы человеческой природы. Такие принципы бывают двух типов: принципы ассоциации, с одной стороны, а с другой, принципы аффекта, которые — в определенном отношении — мы

102

можем представить в общей форме принципа полезности. Субъект — это такая инстанция, которая — в результате действия принципа полезности — преследует некую цель [but] или намерение, она организует средства с точки зрения цели [fin] и, в результате действия принципов ассоциации, устанавливает отношения между идеями. Итак, собрание становится

системой. Собрание восприятий становится системой, когда последние организованы, когда они связаны.

Давайте рассмотрим проблему отношений. Тут не стоило бы обсуждать бесполезные пункты; мы не должны спрашивать: если допустить, что отношения не зависят от идей, то верно ли, что тем самым они зависят от субъекта? Последнее очевидно; если отношения не обладают в качестве собственных причин свойствами самих идей, между которыми они устанавливаются, если у них другие причины, то эти другие причины задают субъекта, который один лишь учреждает отношения. Именно в утверждении, согласно которому истинное суждение не является тавтологией, манифестируется отношение истины к субъективности. Подлинно фундаментальное положение таково: отношения внешни к идеям. А если они внешни, то проблема субъекта, как ее формулирует эмпиризм, такова: фактически, нужно знать, от каких других причин зависят эти отношения, то есть как субъект устанавливается в собрании идей. Отношения внешни к своим терминам: когда Джемс называет себя плюралистом, он в принципе не говорит ничего иного; то же самое, когда Рассел называет себя реалистом. В таких заявлениях мы должны увидеть общий пункт всего эмпиризма.

Верно, что Юм разводит два типа отношений: «такие, которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях» (тождество, временные и пространственные отношения, причинность), и «такие, которые полностью зависят от сравниваемых нами идей» (сходство, противоречие, степени качества, количественные и числовые соотношения). [69] Кажется, что последние в этом смысле не являются внешними к идеям. И именно так полагал Кант, когда упрекал Юма за то, что тот считал математику системой аналитических суждений. Но это отнюдь не так. Любое отношение внешне к своим терминам.

69 Трактат, с. 126.

103

Примем во внимание, что равенство, будучи отношением, строго говоря, не является свойством самих фигур, а происходит исключительно от сравнения, которому подвергает их ум.

Мы увидели, что идея может рассматриваться двумя способами — коллективно и индивидуально, дистрибутивно и единично, в поддающемся детерминации собрании, в котором ее размещают ее же способы проявления, и в своих характеристиках. Таков источник происхождения различия между двумя типами отношений. Оба отношения равным образом внешни к идее. Рассмотрим первый тип. Пространственные и временные отношения

(расстояние, смежность, предшествование, следование за чем-либо... и так далее) являют нам, в разнообразных формах, отношение переменного объекта к целокупности, внутри которой он собирается воедино, и к структуре, в которую его помещает его же способ проявления. Хотя можно было бы сказать, что душа — сама по себе и как таковая — уже снабдила нас понятиями расстояния и смежности. [71] Это верно, но она давала нам лишь материю, а не актуальные принципы, для противопоставления [расстояния и смежности]. В конечном счете, смежные и находящиеся на расстоянии друг от друга объекты вовсе не объясняют того, что расстояние и смежность суть отношения. В душе пространство и время были только композицией. Под влиянием чего — влиянием, внешним к душе, ибо душа его испытывает, когда пространство и время действуют, ибо душа находит в его давлении то постоянство, каким сама по себе она не обладает, — пространство и время становятся отношением? Изначальность данного отношения проявляется еще яснее в проблеме тождества. Фактически, отношение является здесь фикцией: мы применяем идею времени к неизменному объекту, мы сравниваем представление неизменного объекта с чередованием наших восприятий. [72] И еще яснее мы знаем, что — в случае причинности — это отношение выходит за пределы. [73] Если теперь отношения второго типа стремятся к тому, чтобы еще более смешаться, то потому, что такой второй тип связывает только характеристики двух или более идей, рассматриваемых индивидуально. Сходство — в узком смысле слова — сравнивает качества; пропорции срав-

70 Трактат, с. 105.

71 Трактат, с. 286.

72 Трактат, с. 123.

73 Трактат, с. 130,131.

104

нивают количества; степени качества сравнивают интенсивности. Не стоит удивляться, что в данном случае отношения могут изменяться лишь тогда, когда изменяются идеи: фактически, что здесь принимается в расчет, что сообщает сравнению его предметную основу, — так это та или иная объективно различимая идея, а не особое собрание, которое эффективно поддается определению, но всегда остается произвольным. Тем не менее, эти отношения все еще являются внешними. Сходство между частными идеями вовсе не объясняет того, что сходство — это отношение, то есть что идея может вызывать в душе появление похожей с ней идеи. Неделимость идеи вовсе не объясняет того, что устанавливаемые идеей единства могут добавляться друг к другу, изыматься друг из друга, уравниваться друг с другом, вступать в систему взаимодействий, или что протяженности [longueurs], которые они komponуют, в силу определенности могут

измеряться и оцениваться. Здесь мы узнаем две разные проблемы арифметики и геометрии. Короче, как бы то ни было, отношение всегда предполагает синтез, о котором не могут отдать отчет ни идея, ни душа. Отношение, в некоем смысле, обозначает «особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи». [74] «Находим нужным» — наилучшее выражение: фактически, речь идет о нормативном суждении. Проблема в том, чтобы знать, каковы нормы данного суждения, данного решения, каковы нормы субъективности. И наконец, нужно будет поговорить о волонтаризме Юма, но тогда проблема состоит в том, чтобы продемонстрировать принципы такой воли — принципы, не зависящие от характеристик души.

Эти принципы суть, прежде всего, принципы ассоциации: смежность, сходство и причинность. Очевидно, данные понятия [notions] должны браться в ином смысле, нежели тот, в каком они рассматривались только что, когда представлялись лишь как пример отношений. Отношения суть результат действия принципов ассоциации. Такие принципы сами сообщают постоянство душе, они натурализируют последнюю. Кажется, что каждый из них особым образом адресуется к одному аспекту души: смежность к чувствам, причинность ко времени, сходство к воображению. [75] Общее в них то, что они обо-

[74 Трактат, с. 73.](#)

[75 Трактат, с. 71.](#)

105

значают качество, которое естественным образом ведет душу от одной идеи к другой. [76] Мы уже знаем, какой смысл следует придать слову «качество». То, что идея естественным образом вводит другую идею, — это не качество идеи, а качество человеческой природы. Только человеческая природа выступает как то, что может давать качественные определения. Фактически, собрание идей никогда не объяснит, как одни и те же простые идеи регулярно группируются в сложные; нужно, чтобы идеи, «наиболее пригодные для объединения в сложную идею», обозначались в каждом [из нас]. И такие идеи обозначаются в душе, только когда душа становится субъектом — субъектом, в котором эти идеи обозначаются, субъектом, который говорит. Одновременно и идеи обозначаются в душе, и сама душа становится субъектом. Короче, результаты действия принципа ассоциации — это сложные идеи: отношения, субстанции и модусы, общие идеи. Под действием принципов ассоциации идеи сравниваются, группируются и вызываются. Такое отношение, или скорее такая тесная близость между сложными идеями и субъектом — такая, что последний является изнанкой

первых, — предъявляется нам в языке; субъект, когда он говорит, обозначает каким-то образом идеи, которые в свою очередь обозначаются в нем.

76 Трактат, с. 70 — 71.

Отношения внешни к своим терминам. Это говорит о том, что идеи не отдают отчета в природе действий, которые мы осуществляем над ними, и в особенности в природе отношений, которые мы учреждаем между ними. Принципы человеческой природы, или принципы ассоциации, суть необходимые условия отношений. Но опять же, разрешена ли проблема? Когда Юм определяет отношение как «особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи», он добавляет: «даже при их произвольном соединении в воображении» — то есть даже когда одна идея естественным образом не вводит другую идею. Фактически, для объяснения отношений ассоциации недостаточно. Несомненно, только ассоциация делает их возможными. Несомненно, она полностью объясняет непосредственные, или прямые отношения, то есть те, которые устанавливаются между двумя идеями без постороннего вмешательства другой идеи собрания. Например, ассоциация объясняет отношение между двумя непосредственно примыка-

106

ющими оттенками голубого цвета или между двумя смежными объектами... и так далее; скажем, она объясняет, что  $A=B$  и что  $B=C$ . Но не объясняет она как раз то, что [уравнение]  $A=C$ , или само расстояние, суть отношение. [77] Позже мы увидим: то, что ассоциация объясняет, Юм называет естественным отношением, а то, для объяснения чего ассоциации недостаточно, — философским отношением. Юм упорно настаивает на следующем пункте, который крайне важен: свойство природы состоит в том, чтобы быть естественной, непринужденной и непосредственной. В размышлениях она утрачивает свою силу и живость, свое действие-эффект. Опосредования истощают ее, и — в каждом опосредовании — она теряет что-то в самой себе:

Когда ум уже не владеет своими объектами легко и свободно, те же принципы не производят действия, которое проявляется при более естественном представлении идей, и ощущение, чувствуемое воображением, далеко не равнозначно ощущению, которое возникает при его обычных суждениях и мнениях. [78]

Тогда как же, собственно говоря, оправдываются опосредования; как оправдываются отношения, учреждаемые между самыми отдаленными объектами? Сходство, заявляет Юм, далеко не всегда производит

связь, или ассоциацию, идей. Когда какое-нибудь качество становится весьма общим и оказывается свойственным очень большому числу отдельных объектов, оно непосредственно не ведет умник одному из этих объектов, но, сразу предоставляя воображению слишком большой выбор, тем самым не дает ему остановиться на каком-нибудь одном объекте [79].

77 «Так, расстояние философы признают истинным отношением, потому что мы приобретаем идею о нем путем сравнения объектов. Но обычно мы говорим: ничто не может быть дальше друг от друга, ничто не может находиться в меньшем отношении друг к другу, чем такие-то и такие-то вещи». — Трактат, с. 73.

78 Трактат, с. 237.

79 Трактат, с. 74. Курсив мой.

Большинство возражений, выдвигаемых против ассоцианизма сводятся к следующему: принципы ассоциации объясняют в лучшем случае форму мышления вообще, а не его единичные содержания; ассоциация объясняет только поверхность нашего сознания, его «корку». Столь разные авторы, как Бергсон и Фрейд, сходятся в этом пункте. Бергсон в известном пассаже пишет:

107

В самом деле, нельзя найти ни одной пары идей, которые не имели бы между собой какой-либо сходной черты или не соприкасались какой-либо стороной. Так, если речь идет о сходстве, то как бы глубоки ни были различия, разделяющие два образа, всегда можно найти — поднявшись достаточно высоко — общий род, к которому они принадлежат, и, следовательно, сходство, их соединяющее. ...Это значит, что между любыми двумя наугад взятыми идеями всегда есть сходство и всегда, если угодно, можно найти смежность, так что обнаружение отношения смежности или сходства между двумя следующими друг за другом представлениями ничуть не объясняет, почему одно из них вызывает другое. Подлинный же вопрос состоит в том, чтобы узнать, как осуществляется селекция между бесконечным числом воспоминаний, каждое из которых какой-то своей стороной походит на наличное восприятие, и почему одно-единственное из них — именно это, а не другое — возникает в просвете сознания. [80]

По крайней мере, мы можем сказать, что именно Юм обдумал это первым. Ассоциация идей у него эффективно отдает отчет о привычке мышления, повседневных понятиях [notions] здравого смысла, текущих идеях и комплексах идей, отвечающих самым общим и самым постоянным потребностям, — общим как для всех умов, так и для всех языков. [81] Зато

чего она не объясняет, так это различия между одной душой и другой. Специфическое продвижение [cheminement] души должно быть изучено, и должна быть разработана целая казуистика: почему в частном сознании в особый момент данное восприятие будет вызывать скорее ту, а не другую идею? Ассоциация идей не дает объяснения тому, что вызывается именно данная идея, а не какая-то другая. Значит, с этой точки зрения, мы должны определить отношение как «...то особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи даже при их произвольном соединении в воображении» [82]. Если верно, что ассоциация необходима для того, чтобы сделать возможным всякое отношение вообще, то каждое отношение в его специфике ничуть не объясняется ассоциацией. Именно обстоятельства сообщают отношению его достаточное основание.

80 Бергсон А. Материя и память — М.: Московский клуб, 1992, с. 263.

81 «Нам следует рассматривать этот [соединяющий идеи] принцип только как мягко действующую силу, которая обычно преобладает и является, между прочим, причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу». — Трактат, с. 70.

82 Трактат, с. 73. Курсив Делеза.

Понятие [notion] «обстоятельство» постоянно появляется в философии Юма. Оно пребывает в центре истории, делает возможным науку об особенном, делает возможным дифференциальную психологию. Когда Фрейд и Бергсон показывают, что ассоциация идей объясняет в нас только поверхностное,

108

только формализм сознания, они по существу хотят сказать, что только привязанность может оправдать единичное содержание, нечто глубокое и особое. Несомненно, у них есть для этого основания. Но и Юм никогда не говорит ничего другого. Он только думает, что поверхностное и формальное также должно быть объяснено, что такая задача, в каком-то смысле, была бы самой важной. А что до остального, то он апеллирует к обстоятельству. И это понятие [notion] у него всегда отсылает к привязанности. Нужно буквально принять ту идею, согласно которой привязанность — это вопрос обстоятельств. Последние — это именно те переменные, которые определяют наши аффекты и наши интересы. Так понятая совокупность обстоятельств всегда выделяет субъекта [в нечто единичное], поскольку тот представляет состояние своих аффектов и потребностей, раскладку своих интересов, распределение своих верований и своей живости. [83] Следовательно, мы видим, что принципы аффекта должны объединяться с принципами ассоциации, дабы субъект установился в душе. Если принципы ассоциации объясняют, что идеи ассоциируются, то только принципы аффекта могут

объяснить, что именно эта идея, а не какая-то другая, ассоциируется в данный момент.

83 О связи между обстоятельствами и верой и о дифференциальном значении самого обстоятельства см. Трактат, с. 141: «Часто бывает, что один из двух людей, присутствовавших при каком-нибудь событии, запоминает последнее лучше, чем другой, и лишь с величайшим трудом вызывает это событие в памяти своего товарища. Напрасно перечисляет он различные подробности, упоминает время, место действия, всех присутствовавших, все, что было сказано и сделано каждым из них, пока наконец-то ему не удастся напасть на какую-нибудь счастливую подробность, которая воскресит целое и в совершенстве вызовет все без исключения в памяти его друга».

Не только отношения требуют обстоятельств. Обстоятельства также нужны субстанциям и модусам, а также общим идеям.

Так как единичные идеи объединяются и подчиняются общему имени сообразно существующему между ними сходству, то это отношение должно облегчить им доступ к воображению и привести к тому, чтобы они более легко вызывались при случае. ...Нет ничего более изумительного, чем та готовность, с которой воображение вызывает идеи и представляет их как раз в ту самую минуту, когда они становятся необходимыми или полезными [84].

84 Трактат, с. 83. Курсив мой.

109

Мы видим, что во всех случаях субъект предстает в душе под действием двух типов сопряженных принципов. Все происходит так, как если бы принципы ассоциации сообщали субъекту его необходимую форму, тогда как принципы аффекта наделяли его единичным содержанием. Последние функционируют как принцип для индивидуации субъекта. Тем не менее, такая двойственность не означает оппозиции между единичным и универсальным. Принципы аффекта не менее универсальны или постоянны, чем принципы ассоциации: они определяют законы, в которых обстоятельства играют только роль переменных; они действительно касаются индивидуального, но лишь в том строгом смысле, в каком может быть развита и развивается наука об индивидуальном. Следовательно, — в отношении третьей и последней проблемы, которую осталось разрешить, — мы должны спросить, что это за различие между двумя типами принципов и каково их единство — единство, которое должно сопровождать каждый этап их сопряженного действия и освободиться на каждом таком этапе. К тому же, мы, наконец, можем предчувствовать, как такое единство будет манифестироваться в субъекте:

если отношение не отделимо от обстоятельств, если субъект не может быть отделен от строго присущего ему единичного содержания, то это потому, что субъективность по своей сущности является практической. Именно в отношениях мотива и действия, средств и цели будет обнаруживаться определяющее единство субъективности, то есть единство отношений и обстоятельств. Такие отношения — средства-цель, мотив-действие — на самом деле являются отношениями, но к тому же и еще чем-то. Тот факт, что не существует теоретической субъективности, что таковой даже не может быть, становится фундаментальным утверждением эмпиризма. И если мы рассмотрим это утверждение ближе, то оно оказывается лишь иным способом говорить: субъект устанавливается в данном. Если субъект устанавливается в данном, то тогда, фактически, не существует иного субъекта, кроме практического.

110

## Глава VI

### Принципы человеческой природы

Атомизм — это теория идей постольку, поскольку отношения внешни к ним; ассоцианизм — это теория отношений постольку, поскольку отношения внешни к идеям, то есть, поскольку они зависят от других причин. Итак, в обоих случаях мы увидели, насколько не следует доверяться возражениям, часто выдвигаемым против эмпиризма Юма. Тем не менее, вряд ли стоит делать из Юма какую-то исключительную жертву, больше, чем другие, испытавшую несправедливость постоянной критики. Ведь то же самое относится ко всем великим философам. Короче, нас не может не удивлять смысл возражений, постоянно выдвигаемых против Декарта, Канта, Гегеля и других. Скажем, что философские возражения бывают двух типов. Первые в большинстве своем лишь называются философскими. Они состоят в том, чтобы критиковать теорию, не рассматривая природу проблемы, на которую данная теория отвечает, — проблемы, в которой она находит свои основание и структуру. Так, Юма упрекают за то, что он «атомизировал» данное. Критик полагает, что для изобличения всей системы в целом, достаточно показать, что ее основание покоится на личном мнении Юма, на его особом восприятии самого себя или на духе его времени. То, что философ говорит, зачастую представляется так, как если бы это было то, что он делает, или то, чего он хочет. Фиктивная психология намерений теоретика представляется

достаточным основанием критики его теории. Атомизм и ассоцианизм, таким образом, трактуются как сомнительные проекты, дисквалифицирующие прежде всего тех, кто создает их. «Юм распылил данное». Но что мы думаем таким образом объяснить? Более того, можем ли мы считать, что здесь сказано что-то существенное? Нужно понять, чем является философская теория, каково основание ее концепта, ведь

111

она не рождается сама по себе или шутки ради. Недостаточно даже сказать, что она — ответ на совокупность проблем. Несомненно, такое пояснение по крайней мере благоприятствует выделению необходимой связи теории с чем-то, что может служить ее основанием; но такая связь была бы скорее научной, нежели философской. Наделе, философская теория — это тщательно разработанный вопрос и ничего больше: сама по себе и в себе философская теория состоит не в решении проблемы, а в разработке — до самого конца — того, что необходимым образом подразумевается [implications] в формулируемом вопросе. Философская теория показывает нам, чем являются вещи, чем им следовало бы быть — при том допущении что вопрос поставлен правильно и строго. Поставить что-то под вопрос означает подвести и подчинить вещи данному вопросу так, чтобы — благодаря такому напряженному и форсированному подведению под вопрос — они раскрыли нам сущность или природу. Критика же вопроса подразумевает показ того, при каких условиях вопрос возможен и корректно поставлен; то есть, как вещи могли бы не быть тем, что они есть, если бы вопрос отличался от сформулированного [вопроса]. Это значит, что указанные две процедуры суть одно и то же; речь всегда идет о необходимости развития внутреннего содержания [implications] проблемы и в придании смысла философии как теории. В философии вопрос и критика вопроса суть одно; или, если хотите, нет критики решений, есть только критика проблем. Например, как у Декарта, сомнение проблематично не просто потому, что оно предварительно, но и потому, что сомнение — это доведенная до предела формулировка условий проблемы, на которую отвечает *cogito*, или, скорее, доведенная до предела формулировка условий вопроса, чьи первые импликации развивает *cogito*. В этом смысле, мы видим, сколь бессодержательно большинство возражений, выдвигаемых против великих философов. Публика говорит им: вещи, мол, выглядят совсем не так. Но фактически, дело не в знании того, так или эдак выглядят вещи, дело в знании, правилен или нет, строг или нет вопрос, представляющий вещи в данном свете. Юму говорят, что данное — не совокупность атомов, а ассоциация не может объяснить единичное содержание мышления. И читатель не должен удивляться, находя в самом читаемом им тексте буквальное опровержение всех этих возражений, — возражений, сделанных задним числом после по-

явления текста. По правде говоря, ценен лишь один вид возражений: возражение, показывающее, что вопрос, поставленный философом, некорректен, что он не проникает в достаточной мере в природу вещей, что его следовало бы ставить по-другому, что его нужно ставить лучше или же вообще поставить другой вопрос. Именно так один великий философ возражает другому: например, как мы увидим позже, именно так Кант критикует Юма. Конечно, мы знаем, что философская теория несет в себе психологические и, более того, социологические факторы; но опять же, эти факторы касаются только самого вопроса и ничего более. Они касаются вопроса, но лишь потому, что сообщают ему мотивацию, и вовсе не говорят нам о том, верен вопрос или ложен. Отсюда следует, что мы не можем выдвигать против Юма любые возражения, какие пожелаем. Речь идет не о том, что он расплылся данное, атомизировал его. Речь идет исключительно о знании: является ли поставленный им вопрос самым строгим? Ибо Юм ставит вопрос о субъекте и излагает его в следующих терминах: субъект устанавливается в данном. Юм представляет условия возможности и критику вопроса в следующей форме: отношения внешни к идеям. Что касается атомизма и ассоцианизма, то они — лишь импликации, развиваемые из так поставленного вопроса. Если мы собираемся возразить, то обсуждать нужно именно этот вопрос и ничего другого: фактически, ничего другого-то и нет.

Нам не нужно пытаться оценивать здесь такой подход; он принадлежит философии, а не истории философии. Нам достаточно знать, что эмпиризм поддается определению, что он определяется только через постановку точной проблемы и через предъявление условий этой проблемы. Никакое другое определение невозможно. Классическое определение эмпиризма, предложенное кантианской традицией, таково: эмпиризм — это теория, согласно которой познание не только начинается с опыта, но и выводится из него. Но почему эмпирик так говорит? В результате какого вопрошания? Это определение, несомненно, обладает по крайней мере тем преимуществом, что избегает ошибки [*contre-sens*]: если бы эмпиризм представлялся просто как теория, по которой познание начинается только с опыта, то не существовало бы ни философии, ни философов — включая Платона и Лейбница, — которые не были бы эмпириками. Как бы то ни было, такое определение

совсем не удовлетворительно: прежде всего, потому что для эмпиризма познание не столь уж важная вещь, оно — лишь средство в практической деятельности; далее, потому что опыт ни для эмпирика, ни для Юма в особенности, не имеет того однозначного и основополагающего характера, каким мы его наделяем. У опыта два смысла, строго определяемых Юмом, и ни в одном из этих смыслов опыт не является определяющим. Согласно

первому смыслу, если мы называем опытом собрание отдельных восприятий, то мы должны признать, что отношения не выводятся из опыта; они суть результат действия принципов ассоциации, принципов человеческой природы, которые — в опыте — устанавливают субъекта способного выходить за пределы опыта. Аесли мы используем слово «опыт» во втором смысле, дабы обозначить разнообразные соединения прошлых объектов, то мы снова должны признать, что принципы вовсе не приходят из опыта, поскольку, напротив, именно сам опыт должен пониматься как принцип. [1]

Однако при правильном взгляде на дело рассудок оказывается не чем иным, как изумительным и непонятным инстинктом наших душ, который проводит нас через некоторый ряд идей и снабжает их определенными качествами в зависимости от их положения и от их отношений в каждом отдельном случае. Правда, этот инстинкт имеет своим источником прошлое наблюдение и опыт; но может ли кто-нибудь указать последнее основание, в силу которого прошлый опыт и наблюдение производят такое действие или же в силу которого его должна производить сама природа? Все, что производится привычкой, конечно, может быть произведено и природой; более того, привычка есть не что иное, как один из принципов природы, и всей своей силой она обязана этому происхождению [2].

1 Трактат, с. 310.

2 Трактат, с. 230,231.

Мы видим, почему Юм никогда не интересовался проблемами генезиса и чисто психологическими проблемами. Отношения — не продукт генезиса, а скорее результат действия принципов. Генезис должен отсылать к принципам, он — только особая характеристика принципа. Эмпиризм — не генетизм; как и любая другая философия он противоположен психологизму.

Короче, кажется невозможным определить эмпиризм как теорию, по которой познание выводится из опыта. Возможно лучше подходит слово «данное». Но у «данного», в свою очередь, тоже два смысла: есть данное как собрание идей и как опыт; а есть данное как субъект в таком собрании — субъект, выходящий за пределы опыта, и есть данное как не зависящие

114

от идей отношения. Это значит, что по-настоящему эмпиризм будет определяться только с помощью дуализма. Эмпирический дуализм проходит между терминами и отношениями или, более точно, между причинами восприятий и причинами отношений, между скрытыми силами Природы и принципами человеческой природы. Только такой дуализм, взятый во всех своих возможных формах, может определить эмпиризм и представить его в

следующем фундаментальном вопросе: «Как субъект устанавливается в данном?» Когда данное выступает продуктом сил Природы, и когда субъект является продуктом принципов человеческой природы? [Философская] школа может законно называться эмпирической, лишь при том условии, что она развивает хоть какую-то форму такой дуальности. Зачастую современные логические школы законно называются эмпирическими потому, что начинают с дуальности отношений и терминов. Между отношениями и терминами, субъектом и данным, принципами человеческой природы и силами Природы в самых разнообразных формах манифестируется та же самая дуальность. Следовательно, становится очевидным критерий эмпиризма. Будем называть «неэмпирической» каждую теорию, по которой — тем или иным образом — отношения вытекают из природы вещей.

Такое отношение между Природой и человеческой природой, между силами, пребывающими в истоке происхождения данного, и принципами, устанавливающими субъекта в этом данном, должно мыслиться как согласие. Ибо это согласие есть факт. Проблема такого согласия снабжает эмпиризм реальной метафизикой, то есть проблемой преднамеренности: какой тип согласия имеет место между собранием идей и ассоциацией идей, между правилом Природы и правилом представлений, между правилом воспроизводства феноменов в Природе и правилом воспроизводства представлений в душе? Если мы говорим, что Кант понял сущность ассоцианизма, то потому, что он понял ассоцианизм, исходя из проблемы [согласия], и потому, что он критиковал ассоцианизм, исходя из условий этой проблемы. Вот текст, где Кант превосходно развивает свою критику:

Представления, часто следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются и тем самым вступают в такую связь, что даже в отсутствии предмета одно из этих представлений совершает в душе переход к другому представлению согласно постоянному правилу.

115

Все это, правда, происходит на основе эмпирического закона, однако этот закон воспроизведения предполагает, что сами явления действительно подчинены такому правилу и что в многообразном [содержании] их представлений имеются сообразные некоторым правилам одновременность и последовательность; без этого наше эмпирическое воображение не получило бы ничего для деятельности, сообразной с его способностью, и, следовательно, оставалось бы скрытым в глубине души как мертвая и неизвестная нам самим способность. Если бы кинолента была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой..., тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноленту; точно также если бы определенное слово обозначало то одну, то другую вещь или если бы одна и та же вещь

называлась то так, то иначе, без всякого правила, которому бы подчинялись явления, то не мог бы иметь место эмпирический синтез воспроизведения. Следовательно должно существовать нечто такое, что делает возможным само это воспроизведение явлений, то есть служит априорным основанием необходимого синтетического единства их. ...Если, далее, мы можем доказать, что даже наши чистейшие априорные созерцания доставляют знание только тогда, когда содержат такую связь многообразного, которая делает возможным полный синтез воспроизведения, то отсюда следует, что и этот синтез воображения основывается до всякого опыта на априорных принципах и что мы должны допустить существование чисто го трансцендентального синтеза воображения, который лежит в основе самой возможности всякого опыта (так как опыт необходимо предполагает воспроизводимость явлений). [3]

Прежде всего данный текст интересен тем, что он располагает проблему там, где ей следовало бы быть, и таким образом, как следует, то есть в плане воображения. Фактически, эмпиризм — это философия воображения, а не философия чувства. Мы знаем, что вопрос: «Как субъект устанавливается в данном?» означает: «Как воображение становится способностью?» По Юму воображение становится способностью в той мере, в какой закон воспроизводства представлений, или синтез воспроизводства, конституируется как результат [действия] принципов. Где же начинается критика Канта? Кант, конечно же, не сомневается, что воображение действительно является наилучшей почвой для постановки проблемы познания. Из трех различаемых им синтезов сам он представляет синтез воображения как основание двух других синтезов. Но Кант упрекает Юма за то, что на такой благодатной почве тот плохо поставил проблему: сам способ, каким Юм сформулировал этот вопрос, то есть сформулировал свой дуализм, необходимо побуждает нас понимать связь между субъектом и данным как согласие между субъектом и данным, между человеческой при-

3 Кант И. Критика Чистого Разума (далее Критика) — М.: Мысль, 1964, Собр. соч. т.3, с. 702,703 («О синтезе воспроизведения в воображении»).

116

родой и Природой. Но, по правде говоря, если бы данное само по себе и изначально не подчинялось принципам того же рода, что и принципы, управляющие соединением представлений в случае эмпирического субъекта, то субъект смог бы столкнуться с таким согласием лишь абсолютно случайно, у него не возникло бы даже повода [occasion] соединять свои представления по тем правилам, соответствующей способностью которых он тем не менее обладает. [4] Что касается Канта, то проблема должна быть пересмотрена. Нужно связать данное с субъектом, понять указанное согласие

как согласие между данным и субъектом, между Природой и природой разумного существа. Почему? Потому что данное — не вещь в себе, а совокупность феноменов, совокупность, которая может быть представлена как Природа только с помощью априорного синтеза, причем последний делает возможным правило представлений в эмпирическом воображении лишь при условии изначального установливания правила феноменов в самой Природе. Итак, по Канту, отношения зависят от природы вещей в том смысле, что — в качестве феноменов — вещи предполагают синтез, чей источник тот же, что и источник отношений. Вот почему критическая философия — не эмпиризм. Внутреннее содержание [implications] пересмотренной таким образом проблемы следующее: имеется некое a priori, то есть мы должны признать продуктивное воображение и трансцендентальную деятельность. [5] Трансценденция — это эмпирический факт; трансцендентальное — это то, что делает трансценденцию имманентной чему-то, что=x. [6] А вот другой способ сказать то же самое: что-то в мышлении будет выходить за пределы воображения и не способно действовать без такого выхода: априорный синтез воображения отсылает нас к синтетическому единству апперцепции, причем последний синтез включает в себе первый. [7]

4 Критика, с. 709: «А само эмпирическое правило ассоциации, без которого никак нельзя обойтись, когда утверждают, что все в последовательности событий подчинено правилам таким образом, что всему происходящему предшествует что-то, за чем оно всегда следует, — на чем это правило как закон природы основывается, спрашиваю я, и как возможна сама эта ассоциация? Основание возможности этой ассоциации многообразного, поскольку оно заключается в объекте, называется сродством многообразного. Я спрашиваю поэтому, как вы объясните полное сродство явлений (благодаря которому они подчиняются постоянным законам и должны подходить под них)?»

5 Критика, с. 715: «Следовательно, воображение есть также способность априорного синтеза, и потому мы называем его продуктивным воображением. Поскольку оно имеет целью в отношении всего многообразного [содержания] явлений не что иное, как необходимое единство в их синтезе, это единство можно назвать трансцендентальной функцией воображения».

6 Критика, с. 719 — 722.

7 Критика, с. 712: «Но это синтетическое единство предполагает синтез или включает его в себе, и если оно должно быть a priori необходимым, то и синтез также должен быть априорным. Следовательно, трансцендентальное единство апперцепции относится к чистому синтезу воображения как к априорному условию возможности всякой связи многообразного в одном знании».

Тогда вернемся к вопросу, который Юм ставит таким способом, каким он его ставит, — способом, который мы теперь можем понять лучше: как он может быть развит? По Юму, как и по Канту, принципы познания не выводятся из опыта. Но у Юма ничто в мышлении не выходит за пределы воображения, ничто не является трансцендентальным, поскольку эти принципы — просто принципы нашей природы, и поскольку они делают возможным опыт, не создавая, одновременно, необходимым образом объекты этого опыта. У Юма есть лишь одно прибежище, чтобы помыслить согласие между человеческой природой и Природой как нечто иное, нежели неожиданное [accidental], неопределенное и случайно сложившееся [contingent] согласие: и это прибежище — преднамеренность.

Преднамеренность, то есть согласие субъекта с данным, с силой данного, с Природой, предстает перед нами в столь многих разнообразных выражениях потому, что каждое из таких выражений соответствует какому-то моменту, этапу или измерению субъекта. Практическая проблема связи между разнообразными моментами субъективности должна предшествовать утверждению преднамеренности, поскольку такая связь обуславливает данное утверждение. Следовательно, мы должны изложить моменты общего действия принципов в душе и для каждого из этих моментов отыскать единство между принципами ассоциации и принципами аффекта — единство, которое наделяет субъекта его последовательными структурами. Такого субъекта нужно сравнивать с резонансом, с все более и более глубоким отголоском принципов в толще души.

Рассматривая человеческий дух, мы увидим, что в отношении аффектов он подобен не духовому инструменту, который при чередовании отдельных нот тотчас же перестает издавать звук, как только прекращается дыхание, а скорее струнному инструменту, который после каждого удара продолжает вибрировать и издавать звук лишь постепенно и незаметно замирающий. [8]

Прежде всего мы должны вывести на свет то обстоятельство, что субъект, являясь результатом действия принципов в душе, — не что иное как активируемая душа. Следовательно, мы вовсе не должны спрашивать, является ли субъект по Юму активным или пассивным, такая альтернатива ложна. Если же мы все-таки ее удерживаем, то не следовало бы настаивать на пассивности субъекта в большей степени, чем на его активности, поскольку субъект является результатом действия принципов. Субъект — это душа, активируемая принципами: такое понятие активации избегает этой [ложной] альтернативы. В той мере, в какой принципы погружают свой результат

действия в толщу души, субъект, являющийся этим самым результатом действия, становится все более и более активным и все менее и менее пассивным. Он был пассивным в начале, он активен в конце. Тогда мы укрепляемся в идее, что субъективность — это, фактически, процесс, и что следует провести опись разнообразных моментов такого процесса. Если говорить как Бергсон, то можно сказать, что субъект — это отпечаток, или впечатление, оставленное принципами; что субъект постепенно превращается в машину, способную использовать такое впечатление.

Нужно начать с чистого впечатления и исходить из принципов. Принципы, говорит Юм, действуют внутри души. Но что же это за действие? Ответ недвусмысленней: результат действия принципа — это всегда впечатление рефлексии. Следовательно, субъективность — это впечатление рефлексии и ничего более. Однако, когда Юм определяет впечатление рефлексии, он говорит нам, что оно происходит из определенных впечатлений ощущения. [9] Но как раз такое происхождение, или такой процесс, впечатления ощущения и не способны объяснить: они даже не способны объяснить, почему — в собрании — именно они отбираются среди других и вместо других впечатлений. Следовательно, «определенные» впечатления ощущения призваны быть тем, из чего происходит впечатление рефлексии, но что осуществляет такой призыв? Например, чтобы смежные и сходные впечатления выбирались, сходство и смежность уже должны быть принципами. Чтобы впечатления реф-

8 Трактат, с. 481.

9 Трактат, с. 328.

119

лексии происходили из определенных впечатлений ощущения, душа должна обладать сформулированными соответствующим образом способностями; должно быть не зависящее от души установление — природа. [10] Итак, принцип внедряется между душой и субъектом, между некими впечатлениями ощущения и конкретными впечатлениями рефлексии, заставляя последние происходить из первых. Это — правило процесса, определяющий элемент установления субъекта в душе, принцип его природы. Фактически, мы увидим, что есть два способа определить принцип: в собрании принцип предпочитает, выбирает, обозначает и вызывает определенные впечатления ощущения среди других; проделав это, он устанавливает впечатления рефлексии в соединении с такими избранными впечатлениями. Итак, у него две роли одновременно: селективная роль и устанавливающая роль. Согласно первой роли принципы аффекта — это те принципы, которые отбирают впечатления удовольствия и неудовольствия; [11] принципы ассоциации, со своей стороны, отбирают восприятия, которые

должны объединяться в сложные идеи. [12] Задавая процесс впечатлений рефлексии, принципы вовсе не разворачивают виртуальности, которые могли бы присутствовать в впечатлениях ощущения; наделе, последние не содержат никаких виртуальностей. Как раз сами принципы производят и создают впечатления рефлексии; просто они создают их так, чтобы они пребывали в отношении с определенными впечатлениями ощущения.

Итак, роль принципа вообще состоит одновременно в том, чтобы обозначать впечатления ощущения и чтобы, исходя из них, производить впечатление рефлексии. Каков же перечень принципов? Поскольку они являются законами человеческой природы и делают возможной науку о человеке, то их, разумеется, не так уж много. [13] С другой стороны, мы вовсе не обяза-

10 Трактат, с. 96.

11 Трактат, с. 329 — 330.

12 Трактат, с. 1Ъ.

13 Трактат, с. 334: «...наблюдая ход природы, мы замечаем, что при наличии множества действий принципы, из которых последние проистекают, обычно немногочисленны и просты; и если естествоиспытатель прибегает к особому качеству, чтобы выяснить каждое отдельное действие, то это может лишь служить признаком его неопытности. В еще большей степени это должно относиться к человеческому духу: ведь в силу присущих ему тесных границ его по справедливости можно считать неспособным содержать в себе такое чудовищное количество принципов...»

120

ны предъявлять ни их точное число, ни их особую природу; даже Кант детально не расписывал число и тип категорий. Одним словом, их перечень предстает как некий факт. Начнем с принципов ассоциации. Юм различает три [таких принципа]: смежность, сходство и причинность. Прежде всего, у ассоциации три следствия-эффекта: общие идеи, субстанции и естественные отношения. В этих трех случаях следствие-эффект состоит из впечатления рефлексии, из аффекта, из трезвого аффекта и определенности, претерпеваемых душой, — другими словами, это то, что Юм называет тенденцией, обычаем, непринужденностью и предрасположенностью. Принцип устанавливает такое впечатление рефлексии в душе, поскольку впечатление вытекает из впечатлений ощущения. То же и для общей идеи: принцип сходства обозначает определенные похожие идеи и делает возможным их группирование под одним и тем же именем; на основе такого имени и в соединении с определенной идеей из группы, — например, с частной идеей, оживляемой именем, — принцип производит привычку, силу и способность вызывать любую другую частную идею той же самой группы, он производит впечатление рефлексии. [14] В случае субстанций принципы

смежности и причинности снова группируют определенные идеи; и если мы открываем новую идею, которая — благодаря этим самым принципам — связывается с предшествующими идеями, мы вынуждены ухватить ее в этой группе, как если бы она все время оставалась ее частью. [15] Наконец, в случае естественных отношений, каждый из трех принципов обозначает некие идеи и производит легкий переход от одной идеи к другой.

Верно, что зачастую крайне трудно понять действие принципов. Прежде всего, принципы имеют другие еще не изученные нами следствия-эффекты, которые удваивают предыдущие принципы. Существуют абстрактные идеи, философские модусы и отношения. Несомненно, что касается абстрактных идей, то трудность не столь велика, ибо единственное их отличие от общих идей в том, что в случае абстрактных идей два сходства посредничают и отчетливо схватываются. [16] Скорее, есть проблема с философскими модусами и отношениями.

14 Трактат, с. 79 — 80.

15 Трактат, с. 76 — 77.

16 Трактат, с. 84 — 85.

121

И философские отношения являются для естественных отношений тем же, чем модусы — для субстанции. Тогда все происходит так, как если бы принципы ассоциации отказывались от своей первичной — селективной — роли и как если бы нечто иное, нежели эти принципы, присваивало себе такую роль и обозначало, отбирало соответствующие впечатления ощущения. Такое «нечто иное» — это эмоциональность и обстоятельство. Итак, философские отношения отличаются от естественных отношений именно потому, что они формируются за пределами естественного отбора. Впечатление же рефлексии приходит от идей, произвольно объединяемых в воображении, причем мы полагаем сравнивать эти идеи только с помощью особого обстоятельства. [17] Сходным образом, в случае модусов, впечатления ощущения, то есть идеи, из которых образуются впечатления рефлексии, более не связываются смежностью и причинностью, они «рассеиваются в различных предметах». Или, по крайней мере, смежность и причинность больше не рассматриваются как «основа сложной идеи».

Идея танца является примером первого рода модусов, идея красоты — примером второго. [18]

Короче, мы видим, что принцип ассоциации сводится к его второй, устанавливающей, роли, тогда как обстоятельства и эмоциональность удерживают теперь первую роль.

Наконец, нужно выделить особое место на долю причинности. Юм полагает, что вера зависит от двух принципов: опыта и привычки. [19] Но что делают эти два принципа в нашем перечне? Чтобы понять это, нужно вспомнить, что результат действия принципа причинности — не только отношение, но и заключение, основанное на таком отношении. Причинность — это только отношение, на основании которого делается заключение. Парадоксально, но то, что мы должны называть здесь естественным отношением, — это заключение, основанное на данном отношении. Вот почему Юм говорит, что, изучая заключение до объяснения отношения, мы только, судя по всему, преворачиваем нормальный порядок. [20] Но если вер-

17 Трактат, с. 73.

18 Трактат, с. 76.

19 Трактат, с. 310.

20 Трактат, с. 222: «Порядок, принятый нами, то есть рассмотрение наших заключений, исходящих изданного отношения, до объяснения самого отношения, не был бы извинителен, если бы можно было бы воспользоваться иным методом. Но ввиду того, что природа данного отношения так сильно зависит от природы указанных заключений, мы вынуждены были прибегнуть к этому, по-видимому, превратному способу, а также воспользоваться некоторыми терминами, прежде чем оказались в состоянии в точности определить их или же установить их значение».

122

но, что природа отношения — как естественного отношения — зависит от природы заключения, то ничего не остается, кроме того, что заключение основывается на отношении; то есть что естественное отношение в каком-то смысле предполагает философское отношение: необходимое соединение объектов в воображении выступает именно как следствие их постоянного соединения в опыте. [21] Достаточно особого положения причинности, дабы убедить нас, что — под этой категорией — естественные и философские отношения распределяются не столь легко, как в предыдущем случае. Теперь, фактически, все происходит так, как если бы каждая из двух ролей принципа воплощалась в другом принципе. Принцип опыта селективен: он представляет или обозначает

повторение сходных объектов в сходных отношениях последовательности и смежности... [22]

Вот чем является причинность в качестве философского отношения: следствие-эффект опыта — это даже не впечатление рефлексии, поскольку данный принцип чисто селективен. Зато принцип привычки является

устанавливающим, но только потом: будучи эффектом, принцип привычки обладает естественным отношением или впечатлением рефлексии, которое есть предвосхищение или вера. Когда мы движемся от отношения к заключению, от философских отношений к естественным отношениям, мы меняем планы: нужно, в каком-то смысле, начать с нуля, рискуя восстановить на другом плане все результаты — пусть и обогащенные, — обретенные прежде. [23] Причинность всегда будет определяться двумя объединенными способами, [заставляя нас рассматривать указанное отношение] или как философское, или как естественное, или как сопоставление двух идей, или как ассоциацию между ними. [24]

21 Трактат, с. 149.

22 Трактат, с. 217.

23 Трактат, с. 134: «Нам необходимо оставить непосредственное рассмотрение вопроса о природе необходимой связи, входящей в [состав] нашей идеи причины и действия, и постараться найти какие-нибудь другие вопросы, исследование которых даст нам, быть может, намек, могущий послужить разъяснению данной трудности».

123

Значит, вся трудность такова: поскольку два аспекта принципа воплощаются в двух отдельных принципах, то второй аспект всегда следует за первым, хотя больше и не зависит от него. По сути дела, привычка может творить для себя эквивалентный опыт; она может вызывать фиктивные повторения, которые делают ее независимой от реальности.

Во всяком случае, смысл принципов ассоциации следующий: устанавливать впечатление рефлексии, исходя из указанных впечатлений ощущения. Смысл принципов аффекта тот же самый. Различие между ними в том, что во втором случае выбранными впечатлениями являются удовольствия и неудовольствия; но с точки зрения удовольствий и неудовольствий принцип все еще действует как «естественный импульс» или как какой-то «инстинкт», производящий впечатление рефлексии. Однако не должно пройти незамеченным новое исключение: есть аффекты, которые порождаются собственными принципами, причем такие принципы не вынуждают данные аффекты проходить предварительно через удовольствие и неудовольствие. Это и есть случай собственно физиологических потребностей — голода, жажды и сексуального желания:

Аффекты эти, собственно говоря сами порождают добро и зло, а не порождаются ими, как другие аффекты.

Заявив это, Юм различает два типа аффектов: «Под прямыми аффектами я подразумеваю такие, которые непосредственно вызываются каким-либо благом или злом, страданием или удовольствием. Под косвенными — такие, которые порождаются теми же принципами, но при содействии других качеств». [26] В этом случае любой аффект всегда имеет причину — в идее, которая возбуждает его, в впечатлении, из которого он происходит, в удовольствии или неудовольствии, которые отличаются от самого аффекта. Каким бы он ни был, аффект всегда существует в впечатлении рефлексии, в особой эмоции — приятной или неприятной, — которая вытекает из отдельного

24 Трактат, с. 222.

25 Трактат, с. 439.

26 Трактат, с. 329.

124

неудовольствия или отдельного удовольствия. Но тогда, мы сталкиваемся с двумя случаями, с двумя типами впечатлений рефлексии или с двумя типами эмоции: одни обращают душу к добру или злу, к удовольствию или неудовольствию, из которых они происходят; другие обращают душу к идее объекта, которую они сами производят. [27] Есть два типа принципов и два типа впечатлений рефлексии. Иногда принцип аффекта является «первобытным инстинктом», посредством которого испытывавшая эмоцию душа хочет соединиться с добром и избежать зла; [28] иногда, принцип — это естественная организация, приписывающая эмоции определенную идею, «которую эмоция никогда не преминет произвести». [29] Вот чем отличаются друг от друга прямые и косвенные аффекты. Следовательно, существует столько прямых аффектов, сколько есть модусов добра и зла, дающих начало аффектам: когда добро и зло определены, мы радуемся или грустим; когда они неопределены, мы надеемся или испытываем страх; когда о них только размышляют, мы испытываем желание или отвращение; когда же они зависят от нас, у нас есть воля. [30] Мы различаем столько косвенных аффектов, сколько существует эмоций, производящих идею объекта. Но две пары среди них фундаментальны: гордость и униженность, когда приятная или неприятная эмоция производит идею я [moi]; любовь и ненависть, когда эмоция производит идею другой личности.

Почему такие упомянутые в конце аффекты называются косвенными? Имеенно потому, что, поскольку впечатление рефлексии производит идею, постольку впечатление ощущения, дающее начало впечатлению рефлексии, должно рождаться из объекта, связанного с этой идеей. Чтобы гордость имела место, удовольствие, дающее начало этому аффекту, должно найти свой источник в соединенном с нами объекте.

Наше тщеславие или наша униженность пробуждаются нашей личной красотой или безобразием или же красотой или безобразием наших домов, экипажей и мебели. Те же качества, но перенесенные на предметы, не имеющие к нам никакого отношения, не оказывают ни малейшего влияния на оба эти аффекта. [31]

27 Трактат, с. 331.

28 Трактат, с. 331.

29 Трактат, с. 340.

30 Трактат, с. 478 — 480.

31 Трактат, с. 338.

125

Именно в этом смысле косвенные аффекты происходят из добра и зла, «но в соединении с другими качествами»: отношение идеи должно добавляться к отношению впечатлений. В гордости «качество, действующее на аффект, независимо от последнего производит впечатление, сходное с ним; предмет, которому при надлежит это качество, связан с нашим я, объектом аффекта». [32] Принципы косвенных аффектов могут производить свое действие-эффект только при содействии со стороны принципов ассоциации, по крайней мере, при содействии смежности и причинности. [33]

Несомненно, прямые и косвенные аффекты вовсе не исключают друг друга; напротив, их соответствующие принципы комбинируются:

Но предположим, что у нас имеется непосредственное впечатление страдания или удовольствия, которое вызывается каким-нибудь объектом, находящемся в известном отношении к нам или к другим; этот факт несколько не помешает возникновению склонности или отвращения и всех последующих эмоций, но в связи с некоторыми, еще не пробужденными принципами человеческого духа вызовет в нас новые впечатления гордости или униженности, любви или ненависти. Та склонность, которая соединяет нас с объектом или отделяет от него, все еще продолжает действовать, но уже в связи с косвенными аффектами, возникающими в силу двойного отношения впечатлений и идей.

Непосредственная оригинальность теории Юма состоит в том, чтобы представить различие между прямыми и косвенными аффектами как некую дуальность, и в том, чтобы превратить саму эту дуальность в метод изучения аффектов вообще, вместо того чтобы понимать и плодить одни аффекты на основе других.

Оригинальность теории аффектов у Юма состоит в том, чтобы представлять аффекты не как первичное движение или первичную силу, которым должен следовать философ *toque geometrico*, увеличивая сложность аффектов в той мере, в какой вмешиваются другие факторы (представление объекта, воображение, соперничество между людьми и так далее), а как простое движение в самом себе, хотя философ, подобно физику, рассматривает его как составное, сложенное из двух различных частей. Речь здесь идет не о логической ил и математической дедукции аффектов, а о физическом разложении аффектов и аффективного движения. И вообще, не являются ли рассудок и аффекты сами продуктами разложения и деления уже простого движения?

32 Трактат, с. 341.

33 Трактат, с. 352.

34 Трактат, с. 479.

126

Ведь природа человека состоит из двух главных частей, необходимых для всех его поступков, а именно из аффектов и ума; несомненно, что слепые проявления первых, не направляемые вторым, делают людей неспособными к организации общества. Правда, мы можем рассматривать в отдельности действия, проистекающие из отдельных проявлений обеих этих составных частей нашего духа. Философам-моралистам может быть позволена та же вольность, которая разрешается философам-естественникам, ведь последние часто рассматривают какое-нибудь движение как составное и сложенное из двух отдельных частей, хотя и признают в то же время, что само по себе оно несоставное и нераздельное. [35]

35 Трактат, с. 533,534.

Вся философия Юма в целом и эмпиризм вообще — это «физикализм». Дело в том, что нужно найти полностью физическое применение для принципов, чья природа остается только физической. Как замечает Кант, принципы в юмовских текстах имеют исключительно физическую и эмпирическую природу. И мы не хотим сказать ничего другого, когда определяем эмпирическую проблему в качестве противоположной как трансцендентальной дедукции, так и психологическому генезису. В вопросе эмпиризма: «как субъект устанавливается в данном?» мы должны различать две вещи: с одной стороны, ради постижения субъективности утверждается необходимое обращение к принципам; но с другой стороны, отбрасывается согласие между принципами и данным, внутри которого принципы устанавливают субъекта. Принципы опыта — это не принципы для объектов

опыта, они не гарантируют воспроизводство объектов в опыте. Очевидно, такое положение возможно для принципов, только если мы находим для них равным образом физическое применение, какое было бы необходимо в свете поставленного вопроса. Теперь, такое физическое применение хорошо определено. Человеческая природа — это преобразованная душа. Но такое преобразование будет постигаться как неделимое в отношении души, которая подвергается этому преобразованию, ибо душа действует тогда как целое; и напротив, то же самое преобразование будет постигаться как разложимое в отношении принципов, которые производят его как собственное действие-эффект. Наконец, мы можем дополнить данную идею: субъект — это активированная душа; но

127

такая активация будет постигаться как пассивность души в отношении принципов, производящих активацию, и как активность в отношении души, которая испытывает активацию. Следовательно, субъект разлагается на столько впечатлений, сколько их оставляют в душе принципы. Субъект разлагается на впечатления рефлексии, то есть, на впечатления, оставленные принципами. Тем не менее, в отношении души, преобразование которой осуществляется всей совокупностью принципов, сам субъект все еще остается неделимым, нефрагментируемым, активным и целостным. Итак, чтобы примирить эти две точки зрения, недостаточно того, чтобы принципы действовали параллельно; недостаточно показать, что у них есть общие черты, недостаточно устанавливать впечатление рефлексии, исходя из впечатлений ощущения. Более того, недостаточно также показать, что они подразумевают друг друга, что они взаимно предполагают друг друга в разных аспектах. Каждый из них должен быть окончательно и абсолютно подчинен другим. Элементы, возникающие в результате разложения, не могут обладать одной и той же ценностью: всегда есть правая и левая стороны. Мы знаем ответ Юма относительно этого пункта: отношения находят свое направление, свой смысл в аффекте; ассоциация предполагает проекты, цели, намерения, стечения обстоятельств [occasions], всю практическую жизнь и эмоциональность. Если аффект и может — согласно практическим обстоятельствам и потребностям момента — заменять принципы ассоциации в их главенствующей роли, если он может брать на себя их селективную роль, то потому, что эти принципы отбирают впечатления ощущений, только будучи уже сами подчиненными потребностям практической жизни, самым общим и самым постоянным потребностям. Короче, принципы аффекта абсолютно первичны. Между ассоциацией и аффектом мы находим то же отношение, что и между возможным и реальным, как только мы допускаем, что реальное предшествует возможному; ассоциация сообщает субъекту возможную структуру, но один лишь аффект может наделить его бытием и существованием. Именно в своем отношении к аффекту ассоциация находит

собственный смысл и собственную судьбу. Нам не следует забывать, что у Юма вера, буквально, существует ради симпатии, а причинность — ради собственности. Юм часто говорит о критике отношений; он, фактически, представляет теорию рассудка как критику отношений. В действитель-

128

ности, как раз не отношение подвергается критике, а репрезентация, которая, как показывает Юм, не может быть критерием отношений. Отношения — не объект репрезентации, а средства активности. Та же критика, которая отнимает отношение у репрезентации, возвращает его практике. Осуждается и критикуется именно та идея, что субъект может быть познающим субъектом. Ассоцианизм существует ради утилитаризма. Ассоциация идей определяет не познающего субъекта, а, напротив, набор возможных средств для практического субъекта, для которого все реальные цели принадлежат аффективному, моральному, политическому и экономическому порядку. Итак, такое подчинение ассоциации аффекту уже манифестирует — в самой человеческой природе — некий вид вторичной конечной цели, которая подводит нас к проблеме первичной преднамеренности, то есть к согласию между человеческой природой и Природой.

129

Заключение

Преднамеренность\*

\* Термин *finalite* (конечная цель, целевая установка, целесообразность), соответствующий английскому слову *purposiveness* — существительному, образованному от *purposiv* (служащий для определенной цели, намеренный, решительный), мы переводим как преднамеренность, как это сделано в русском переводе Трактата. Юм следующим образом задает это во многом ключевое для него понятие: «Преднамеренность указывает на наличие известных качеств, которые остаются и тогда, когда поступок уже совершен, связывают его с данным лицом и облегчают переход идей от одного к

другому.... Преднамеренность не только усиливает отношение идей, но и вместе с тем часто требуется для того, чтобы вызвать отношение впечатлений, то есть возбудить удовольствие и неудовольствие» (Трактат, с. 396-397). — Примеч. переводчика.

По своей природе принципы фиксируют душу двумя крайне разными способами. Принципы ассоциации учреждают естественные отношения между идеями. Они формируют в душе полную сеть вроде системы каналов: теперь мы движемся от одной идеи к другой не по воле случая, одна идея естественно вводит другую, следуя принципу, идеи естественным образом следуют одна из другой. Короче, под влиянием ассоциации воображение становится разумом, а фантазия находит постоянство. Мы уже все это видели. Однако, Юм делает важное замечание: если бы душа фиксировалась только таким способом, то никогда не было бы, никогда не могло бы быть никакой морали. Это первый аргумент, показывающий, что мораль не вытекает из разума. Фактически, не следует смешивать отношение и смысл-направление. Отношения учреждают между идеями движение, но это движение «туда и обратно» — такое, что одна идея ведет к другой только тогда, когда последняя на деле ведет обратно к первой: движение происходит в обоих смыслах-направлениях. Если отношения внешни к своим терминам, то как они могут определять приоритет одного терми-

130

на над другим или подчинять один термин другому? Ясно, что действие не терпит такой двусмысленности: оно требует точки отсчета, начала происхождения, чего-то, что также было бы его целью, чего-то, за пределы чего нет нужды выходить. Самих по себе отношений было бы достаточно, чтобы создать вечно возможное действие, но отношения не способны объяснить актуальное исполнение действия. Действие существует только благодаря смыслу-направлению [sens]. Будучи похожей на действие, мораль избегает отношений. Одинаково ли морально делать зло тому, кто добр ко мне, и быть благожелательным к тому, кто делает мне дурное? [1] Признать, что это не одно и то же — невзирая на то, что отношение противоречия остается тем же самым, — значит признать радикальное различие между моралью и разумом. Конечно, можно было бы сказать, что среди всех отношений причинность уже содержит — в своем собственном синтезе времени — некий принцип необратимости. Несомненно, это так: причинность обладает преимуществом среди всех отношений; но весь вопрос в том, чтобы знать, какое следствие-эффект интересует меня и заставляет разыскивать его причину.

Знание того, что какие-то объекты являются причинами, а какие-то действиями, не имеет для нас никакого значения, если сами эти причины и следствия безразличны для нас. [2]

1 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 283 — 284.  
2 Трактат, с. 457.

Следовательно, нужно, чтобы душа фиксировалась каким-то другим способом. На этот раз принципы аффекта обозначают определенные впечатления, полагаемые в качестве целей нашей активности. Речь уже, буквально, идет не о том, чтобы заковать душу в цепи, не о том, чтобы связать ее, а скорее о том, чтобы пригвоздить ее. Речь идет не о фиксированных отношениях, а о центрах фиксации. В душе есть впечатления, называемые нами удовольствиями и неудовольствиями. Но то, что удовольствия хороши, а неудовольствия плохи, что мы стремимся к удовольствиям и отторгаем неудовольствия — все это не содержится в самих удовольствии и неудовольствии, все это действие принципов. Вот первичный факт, за пределы которого нет нужды выходить:

Если вы продолжите ваши изыскания и захотите узнать причину того, почему он ненавидит страдания, то он не сможет дать когда-либо какой-нибудь ответ. Это уже конечная цель, и она никогда не будет сведена к какой-то другой. [3]

131

Превращая удовольствие в цель, принципы аффекта сообщают действию его принцип, перспективу удовольствия они делают мотивом нашего действия. [4] Следовательно, мы находим связь между действием и отношением. Сущность действия пребывает в связке средства-цель. Действовать — это приводить в порядок средства для того, чтобы реализовать цель. Но такая связка — нечто совершенно иное, нежели отношение. Несомненно, она содержит причинное отношение: любое средство — это причина, а любая цель — следствие. Причинность обладает значительным преимуществом над другими отношениями.

3 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 288.  
4 Трактат, с. 456, 457.  
5 Трактат, с. 456.

Например, торговец хочет определить общий итог своих счетов с каким-нибудь лицом. Для чего? Для того чтобы узнать, какая сумма будет соответствовать совокупности всех отдельных партий товара, полученных

им, то есть, будет достаточно для уплаты его долга и покрытия расходов по доставке товара на рынок. Таким образом, абстрактные или демонстративные рассуждения могут оказать какое-либо влияние на наши поступки лишь постольку, поскольку они направляют наше суждение относительно причин и действий [5].

Для рассматривания причины в качестве средства нужно, чтобы производимое ею следствие-эффект интересовало нас, то есть, идея следствия-эффекта должна, прежде всего, формулироваться как цель нашего действия. Средство превосходит причину: нужно, чтобы производимое причиной следствие-эффект мыслилось как благое, чтобы субъект, проектирующий следствие-эффект, стремился достичь его. Связь средства с целью не просто причинно обусловлена, она, скорее, выступает как особый вид полезности, причем полезное определяется его предназначением, его расположенностью «проводить в жизнь благое». Причина — лишь средство для субъекта, стремящегося достичь ее следствия-эффекта.

Итак, что же это за субъективные тенденции к достижению благого и к проведению его в жизнь? Они суть следствия-эффекты принципов эмоциональности, впечатления рефлексии и впечатления аффектов. Сходным образом, полезное — это не та или иная причина, рассматриваемая в связи с тем следствием-эффектом, которое мы формулируем как нечто хорошее, это также та или иная тенденция к проведению в жизнь

132

данного блага, то или иное качество, рассматриваемое теперь в связи с обстоятельствами, которые согласуются с ним. Ибо есть два способа рассмотреть человеческие качества, такие, как гнев, благоразумие, смелость, осторожность и так далее: обобщенно, как возможные универсальные ответы на данные обстоятельства; и дифференциально, как данные характерные черты, согласующиеся или нет с возможными обстоятельствами. [6] Именно с последней точки зрения характерные черты являются полезными или вредными.

И поистине, наилучший характер, если только он не слишком совершенен для человеческой природы, — это тот, который не колеблется под влиянием каких-либо настроений, но попеременно применяет смелость и осторожность, когда каждая из них оказывается полезной для той частной цели, которая имеется в виду. ...Фабий, говорит Макиавелли, был осторожен, а Сципион смел. И оба добились успеха, потому что положение дел Рима во время командования каждого было особенно благоприятно его гению, но оба потерпели бы неудачу, если бы соответствующие ситуации поменять местами. Счастлив тот, обстоятельства жизни которого соответствуют его

характеру, но его превосходит тот, кто может приспособить свой характер к любым обстоятельствам. [7]

Полезьа, обозначающая связку между средствами и целью, обозначает также и связку между индивидуальностью и исторической ситуацией. Утилитаризм в той же мере является эволюцией исторических актов, в какой и теорией технического действия. Мы называем полезными не только вещи, но и аффекты, чувства, характеры. Более того, наше моральное суждение выносится не о полезности вещей, а о полезности — и остается еще уточнить, каким способом, — характеров. [8] И это второй аргумент в пользу того, что мораль как норма действия не сводится к разуму. Разум на самом деле играет двойную роль. Он помогает нам познавать причины и следствия-эффекты, и он говорит нам также, действительно ли «мы выбираем средства, недостаточные для намеченной цели»; но даже если и так, цель должна проектироваться. [9] С другой стороны, именно разум позволяет нам познавать и распутывать все обстоятельства; но чувства, которые производятся в соответствии со всеми обстоятельствами в целом, зависят от «естественного склада ума», здесь должно проявиться некоторое чувство, для того чтобы полезной тенденции было оказано предпочтение перед пагубной. [10]

6 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 285.

7 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 237,238.

8 Там же, с. 242-243.

9 Трактат, с. 458.

133

И не случайно, что мораль обладает правом говорить именно о тех предметах, о которых разум ничего не может сказать. Но как же она говорит? Какой тип дискурса она удерживает относительно целей и характеров? Мы еще этого не знаем, но по крайней мере мы знаем, что «разум, будучи холодным и незаинтересованным, не является мотивом к действию и лишь направляет импульс, полученный от желания или склонности, показывая нам средства добиться счастья и избежать несчастья. Вкус, поскольку он поставляет удовольствие и боль — находясь поэтому в основании счастья и страдания, — становится мотивом для действий, первой пружиной или импульсом для желания и воления». [11]

Следовательно, наш первый вывод должен быть следующим: сопряженные принципы превращают саму душу в субъекта, а фантазию — в человеческую природу; они учреждают субъекта в данном. Ибо душа, наделенная целями и отношениями, — причем отношения соответствуют таким целям, — это субъект. Но только вот еще трудность: субъект устанавливается в данном с

помощью принципов, но как такая инстанция, которая выходит за пределы этого самого данного. Субъект — это результат действия принципов в душе, но именно душа становится субъектом; именно она — в конце концов — выходит за пределы самой себя. Короче, нужно сразу понять и то, что субъект устанавливается посредством принципов, и то, что он укоренен в фантазии. Сам Юм так говорит о познании:

Память, чувство и рассудок — все укоренены в воображении.

Но что делает душа, став субъектом? Она «оживляет одни идеи, а не другие». «Выходить за пределы» означает в точности именно это. Душа «оживляется», когда принципы фиксируют ее, устанавливая отношения между идеями, когда они активируют ее — в том смысле, что они сообщают живости воображения законы коммуникации, распределения и размещения; фактически, отношение между двумя идеями также является качеством, посредством которого впечатление сообщает этой идее что-то от своей живости. [12] Тем не менее, живость сама по себе — не продукт принципов; как характеристика впечатления, она есть благо и данное фантазии — несводимое и непосредственное данное в той мере, в какой она — источник происхождения души.

10 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 282.

11 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 289.

12 Трактат, с. 163; см. также Исследование о человеческом познании — Собр. соч., т. 2, сс. 45-46.

134

Итак, в области знания мы ищем формулу активность души, когда она становится субъектом, — формулу, которая согласовывалась бы со всеми следствиями-эффектами ассоциации в целом. Юм дает ее нам: выходить за пределы — это всегда двигаться от известного к неизвестному. [13] Такой выход мы называем схематизмом души (общими правилами). Сущность этого схематизма в том, чтобы быть экстенсивным. Фактически, все знание в целом — это система отношений между частями, такая [система], что мы сможем задать одну часть, начиная с какой-то другой части. Одна из наиболее важных идей Юма — идея, которую он на практике будет использовать против возможность любой космологии и любой теологии, — состоит в том, что не существует интенсивного знания; возможное знание существует только экстенсивно, между частями: но такой экстенсивный схематизм заимствует две модели [types], соответствующие двум типам отношений — фактические положения дел и отношения идей. Юм говорит нам, что — в познании — мы либо движемся от известных обстоятельств к неизвестным, либо от известных отношений к неизвестным. Здесь мы,

спасибо Юму, находим разницу между доказательством и достоверностью. И если первая процедура — процедура доказательства или вероятности — развивает под действием принципов схематизм причины, который мы достаточно проанализировали в предыдущих главах, то как формируется схематизм второй процедуры? Первая процедура является по существу физической, вторая — по существу математической.

Тот, кто спекулятивным образом исследует треугольники или окружности, рассматривает несколько известных или данных отношений между частями указанных фигур. Благодаря этому он выводит отсюда некоторое неизвестное отношение, которое зависит от первых. [14]

13 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 284,285.

14 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 285.

135

Этот второй схематизм, по-видимому, относится не к причине, а к общей идее. Функция общей идеи состоит не столько в том, чтобы быть идеей, сколько в том, чтобы быть правилом для производства той идеи, в которой я нуждаюсь. [15] В случае причинности я произвожу некий объект как объект веры с помощью другого особого объекта и в согласии с правилами наблюдения. Математическая функция общей идеи иная; она состоит в производстве идеи как объекта достоверности, с помощью другой идеи, схваченной как правило конструирования.

Когда мы упоминаем какое-нибудь большое число, например тысячу, наш ум обычно не имеет о нем адекватной идеи; он обладает только способностью образовать подобную идею с помощью адекватной идеи тех десятков, благодаря которым и постигается данное число. [16]

Но такой схематизм познания вообще — под указанными двумя аспектами — является экстенсивным, не только в том смысле, что он движется от одной части к другой, он к тому же является экстенсивным в том смысле, что он избыточен. Фактически, живость сама по себе — не продукт принципов; впечатления ощущений — это источник происхождения души, или, лучше, источник происхождения фантазии. Как только отношения учреждаются, эти впечатления стремятся передать свою живость всем связанным с ними идеям: [17] в эмпиризме Юма это немного напоминает те возможности, которые в случае рационализма изо всех сил стремятся к бытию. Ибо не все отношения эквивалентны с точки зрения человеческой природы; мы знаем, что не все они обладают одним и тем же эффектом «усиливать и оживлять наши идеи» и что всякая законная вера необходимо должна проходить через причинность: несомненно, любое отношение между двумя идеями — это к

тому же и качество, посредством которого впечатление оживляет идею, с которой оно связано, но также нужно, чтобы идеи были связаны жестким, постоянным и неизменным образом. [18] Более того, впечатления не довольствуются тем, что усиливают отношения; они их симулируют, они их фабрикуют в ходе [a gre] случайных встреч. Итак, вот тот субъект, который подвержен давлению, измучен миражами и по-

15 Трактат, с. 82,83.

16 Трактат, с. 82.

17 Трактат, с. 163.

18 Трактат, с. 164 — 165.

136

буждаем фантазией. Аффекты и расположенности момента вынуждают субъекта содействовать фикциям. Одним словом, мы выступаем не только как субъект, но являемся и еще чем-то; мы также — некое Я [Moi], которое всегда — раб своего происхождения. Дело в том, что существуют незаконные верования и абсурдные общие идеи. Принципы учреждают между идеями отношения, которые — для впечатления — также являются законами передаваемости живости; к тому же, все еще нужно, чтобы живость без исключения соответствовала этим законам. Вот почему в схематизме познания всегда есть избыточные правила, ждущие того, чтобы их скорректировали другие правила: схематизм причины должен соответствовать опыту, а схематизм общих идей должен соответствовать пространству в двух определяющих пространство аспектах — в геометрической структуре и в математическом единстве. [19] Итак, вся полемика между субъектом и фантазией продолжается внутри Я [Moi], или, скорее, внутри самого субъекта, [она ведется] между принципами человеческой природы и живостью воображения, или между принципами и фикциями. Мы знаем, как — для каждого объекта познания — фикция может эффективно корректироваться, даже рискуя возродиться со следующим объектом. Но мы также знаем, как — в случае мира вообще, внутри которого любой объект становится известным, — фикция захватывает принципы и радикально ставит их себе на службу.

Теперь давайте исследуем активность души в случае аффекта. Принципы аффекта фиксируют душу, сообщая ей цели [fins], но они и активируют ее, ибо перспективы этих целей являются в то же самое время мотивами и расположенностями к действию, склонностями и частным интересами. Короче, они дают нашей душе «естественную установку» и всю игру аффектов целиком. В душе принципы устанавливают привязанности, сообщая им «надлежащим образом ограниченный объект». [20] Но такой объект всегда схватывается в системе обстоятельств и отношений. Именно

здесь мы находим фундаментальное различие между знанием и аффектом: в аффекте — по крайней мере по праву — все отношения и обстоятельства уже даны. Агриппина — мать Нерона;

19 Трактат, с. 102 — 105.

20 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 231, сноска.

137

но когда Нерон убил Агриппину, все отношения между ним и данной личностью, а также все фактические обстоятельства были ему предварительно известны. Однако мотив мести, страха или же корысти преобладал в его варварском сердце.... [21]

Итак, естественная установка души под действием принципов аффекта не только подразумевает движение привязанности, преследующей свой объект, она также подразумевает реакцию души, отвечающую предположительно известной целокупности обстоятельств и отношений. Другими словами, наши склонности формируют общие точки зрения на свои объекты; ими управляют не только особые соединения или привлекательность наличного удовольствия. [22] Итак, в аффекте — как и в познании, хотя и по-иному, — мы находим неустрашимые данные фантазии. Привязанность, преследующая свой объект, формирует общие точки зрения на этот самый объект, потому и привязанность, и объект рефлексированы в воображении и в фантазии. Принципы аффекта фиксируют душу, только если в душе аффекты резонируют, распространяются, рефлексированы. Реакция души на любые обстоятельства и рефлексия аффектов в душе суть одно и то же; такая реакция продуктивна, а такая рефлексия называется изобретением.

Природа мудро устроила так, что личные связи должны, как правило, преобладать над всеобщими взглядами и соображениями. В противном случае наши аффекты и действия рассеивались и терялись бы из-за недостатка надлежащим образом ограниченного объекта.... Но все-таки в данном случае, подобно тому как это имеет место при всех ощущениях, мы знаем, как исправить такое неравенство посредством размышления и поддержать общее мерило порока и добродетели, основанное главным образом на всеобщей пользе. [23]

21 Там же, с. 286.

22 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 239-240.

23 Там же, с. 231, сноска.

138

Итак, общий интерес изобретается: он является резонансом внутри воображения частного интереса и движением аффекта, которое выходит за пределы своего пристрастия. Общий интерес существует только благодаря воображению, искусственному или фантазии; тем не менее он входит в естественную установку души как ощущение человечества, как культура. Фактически, он — реакция души на тотальность обстоятельств и отношений. Он производит действие благодаря правилу, и как раз от имени этого правила он может быть объявлен благим или дурным вообще. Следовательно, мы можем осуждать Нерона. Итак, деятельность души обосновывается — как в случае аффектов, так и в случае знания — в фантазии. Следовательно, моральный схематизм существует. Но различие между схематизмами не исчезает: моральный схематизм более не является экстенсивным схематизмом; он — интенсивный схематизм. Деятельность души уже не состоит в переходе от одной части к другой, от известных к неизвестным отношениям и от известных к неизвестным обстоятельствам. Деятельность души состоит теперь в реагировании на предполагаемую тотальность известных обстоятельств и отношений.

От известных или предполагаемых обстоятельств и отношений разум ведет нас к открытию нового и неизвестного. После того как все обстоятельства и отношения оказываются перед нами, последние заставляют нас испытывать от целого новое чувство осуждения или одобрения. [24]

Круг как объект знания — это отношение частей; он — место точек, равноотстоящих от общей точки, называемой «центром». Например, как объект эстетического чувства, эта фигура берется в качестве целого, на которое душа реагирует согласно своей естественной установке. [25] Мы вспоминаем текст Юма о знании, согласно которому правила рассудка в конечном счете основываются на воображении. Этому тексту соответствует теперь другой текст, согласно которому правила аффектов также — пусть даже в конечном счете — основываются на воображении. [26] В обоих случаях фантазия обнаруживает себя в основании мира, то есть в основании мира культуры и мира отдельного и непрерывного существования. Мы знаем, что в схе-

24 Исследование о принципах морали — Собр. соч., т. 2, с. 289.

25 Там же, с. 287-288.

26 Трактат, с. 544, 545.

другу одним и тем же отношением в знании и морали. Избыточные правила знания открыто противоречат принципам ассоциации; их коррекция равнозначна разоблачению их фиктивности. Раздельный и непрерывный мир — это, с точки зрения принципов, общий остаток такой фикции, — остаток, располагающийся на уровне, который делает невозможным его коррекцию. Что касается избыточных моральных правил, то они, несомненно, сдерживают аффекты; они также обрисовывают целиком фиктивный мир. Но этот мир согласуется с принципами аффекта, делая тщетным только ограничивающий характер собственного следствия-эффекта. Фикция интегрирует в целое все те аффекты, которые исключали друг друга потому, что они представляли частные интересы. Следовательно, она учреждает (вместе с общим интересом) адекватность аффектов их принципам, эквивалентность действий-эффектов взятых вместе их причине и адекватность равенства между результатом действия принципов и самими принципами. Следовательно, гармония учреждается между фикцией и принципами аффекта. Вот почему проблема отношения между принципами человеческой природы вообще и фантазией может быть понята и разрешена, только исходя из особой перспективы отношения между самими принципами. В случае познания мы должны верить в соответствии с причинностью, но также верить в раздельное и непрерывное существование; человеческая природа не позволяет нам выбирать между этими двумя верованиями, не смотря на тот факт, что эти верования противоречивы с точки зрения принципов ассоциации. Это потому, что данные принципы сами не несут в себе тайны человеческой природы. И речь здесь, опять же, идет о том, что ассоциация существует ради аффектов. Принципы человеческой природы раздельно действуют внутри ума; тем не менее, они устанавливают субъекта, функционирующего как целое. Абстрактные идеи подчиняются потребностям субъекта, тогда как отношения подчиняются его целям. Мы называем «интенциональной преднамеренностью» единство субъекта, функционирующего как целое. Попытаться понять ассоцианизм как психологию познания значит утратить его значение. Дело в том, что ассоцианизм — это теория всего, что является практикой, действием, моралью и законом.

140

Мы постарались показать, как два аспекта субъекта актуально выступают в качестве одного и то же: субъект — продукт принципов в душе, но он также — душа, которая трансцендирует себя. Душа становится субъектом благодаря своим принципам, так что субъект сразу устанавливается принципами и укореняется в фантазии. Как же так? В себе душа — не субъект она — данное собрание впечатлений и отдельных идей. Впечатления определяются своей живостью, а идеи — в качестве репродукций впечатлений. Это означает, что душа в себе обладает двумя фундаментальными характеристиками: резонансом и живостью. Вспомним

метафору, уподобляющую душу ударному инструменту. Когда же душа на самом деле становится субъектом? Она становится субъектом, когда ее живость мобилизуется так, что часть, характеризующая живостью (впечатление) передает душу другой части (идея), а также когда все части, взятые вместе, резонируют в акте производства чего-то нового. Вера и изобретение — два модуса выхода за пределы, и мы можем видеть их отношение к изначальным характеристикам души. Эти два модуса сами предстают как модификации души, вызываемые принципами, или как результаты действия принципов в душе: принципы ассоциации и принципы аффекта.

Следовало бы спрашивать не о том, чем являются принципы, а, скорее, о том, что они делают. Они — не сущности; они — функции. Они определяются собственными результатами действий. Такие результаты действий сводятся к следующему: внутри данного принципы устанавливают субъекта, который изобретает и верит. В этом смысле принципы суть принципы человеческой природы. Верить значит предвосхищать. Сообщать некой идее живость впечатления, к которому она прикреплена, значит предвосхищать; это значит выходить за пределы памяти и чувства. Для этой цели уже должны существовать отношения между идеями: например, должно быть так, чтобы тепло и огонь соединились. И это вовсе не подразумевает толь-

141

ко лишь данное, но также и действие принципов, опыт как принцип, сходство и смежность. И это еще не все; должно быть еще так, чтобы, видя огонь на расстоянии, мы верили, что существует тепло, — а это подразумевает привычку. Дело в том, что данное никогда не будет удостоверять отношения между своими отдельными частями — даже в сходных случаях, — не будет оно удостоверять и переход от одной части к другой.

Разве я не могу ясно и отчетливо представить себе, что у тела, падающего с облаков и во всех других отношениях похожего на снег, тем не менее имеется вкус соли и жгучесть огня? Есть ли более понятное суждение, чем следующее: все деревья будут цвести в декабре...? [27]

Субъект не только предвосхищает, но он и сохраняет себя, [28] то есть, он реагирует — либо посредством инстинкта, либо посредством изобретения — на каждую часть данного. И дело тут снова в том, что данное никогда не объединяет в целое свои отдельные элементы. Короче, поскольку мы верим и изобретаем, мы обращаем само данное в природу. В этом пункте философия Юма достигает своего предельного пункта: Природа согласуется с бытием. Человеческая природа согласуется с Природой — но в каком смысле? Внутри данного мы учреждаем отношения и формируем тотальности. Но последние зависят не от данного, а от известных нам принципов; тотальности чисто

функциональны. И эти функции согласуются со скрытыми силами, от которых зависит данное, хотя на самом деле мы не знаем этих сил. Такое согласие между интенциональной целесообразностью и Природой мы называем «преднамеренностью». Это согласие может лишь мыслиться; и оно, несомненно, является самым слабым и бессодержательным в мышлении. Философия должна формироваться как теория того, что мы делаем, а не как теория того, что есть. То, что мы делаем, имеет собственные принципы; и бытие может быть схвачено только как объект синтетического отношения с помощью разнообразных принципов того, что мы делаем.

27 Исследование о человеческом познании — Собр. соч., т. 2, с. 30.

28 Там же, с. 47,48.

142

## **Критическая философия Канта: учение о способностях**

Введение

Трансцендентальный метод

РАЗУМ ПО КАНТУ. — Кант определяет философию как «науку об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума»; или как «любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума». [1] Высшие цели Разума формируют систему Культуры. В приведенных определениях уже можно распознать борьбу на два фронта: против эмпиризма и против догматического рационализма.

Для эмпиризма разум, строго говоря, не является способностью [ставить] цели. Последние отсылают к первичному состоянию [affection], к некому «естеству», допускающему их постановку. Определяющая характеристика Разума состоит, скорее, в особом способе реализации этих целей, способе, свойственном как человеку, так и животным. Разум — это способность организации косвенных, окольных средств [достижения целей]; культура — это изворотливость, расчет, обходной путь. Несомненно, исходные средства

вливают на цели, трансформируют их; но в конечном счете цели всегда естественные.

В противоположность эмпиризму, Кант утверждает, что есть цели, присущие культуре, цели, присущие разуму. Действительно, только культурные цели разума могут быть описаны как абсолютно конечные. «Конечная цель не есть та цель, для содействия [достижению] и порождения которой согласно с ее идеей достаточно было бы одной природы, ибо эта цель необусловлена». [2]

1 Критика чистого разума (КЧР) и *Opus postumum*. (Все цитаты из рассматриваемых здесь произведений Канта приводятся по: Кант, Собр. соч. в 6 т. — М.: Мысль).

2 Критика способности суждения (КСС), §84.

145

Здесь Кант выдвигает три типа аргументов: Ценностный аргумент: если бы разум служил лишь для достижения естественных целей, трудно было бы понять, как его ценность возвысилась бы над обычной животностью. (Если дано, что разум существует, то, несомненно, у него должна быть естественная применимость и полезность; но он существует только в связи с высшей применимостью, от которой и происходит его ценность). Аргумент от абсурда: если бы природа захотела... (Пожелай природа достичь собственных целей в каком-либо существе, наделенном разумом, она бы ошиблась — как в отношении средств, так и целей, — положившись в нем на разум, а не на инстинкт.) Аргумент от конфликта: если бы разум был только способностью [применять] средства, трудно было бы понять, как в человеке могли бы противоборствовать два типа целей, учитывая, что последний выступает и как животное, и как моральное существо (например: с точки зрения Природы я перестал быть ребенком, когда обрел способность иметь детей, но с культурной точки зрения я все еще ребенок, поскольку не имею работы и должен еще многому научиться).

Рационализм, со своей стороны, действительно признает, что разумное существо преследует исключительно разумные цели. Но то, что разум здесь признает в качестве некой цели, — это все еще нечто внешнее и высшее по отношению к нему: Бытие, Бог или Ценность, принятые в качестве руководства для воли. Таким образом, рационализм и эмпиризм не столь уж отличаются друг от друга, как могло бы показаться. Цель — это некое представление, задающее волю. Поскольку представление является чем-то внешним по отношению к воле, то едва ли имеет значение чувственно оно или же чисто рационально; в любом случае представление задает волю только через удовольствие, связанное с представляемым им «объектом». Ибо независимо оттого, чувственны представления или рациональны, «чувство

удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли... — одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть познано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу». [3]

### 3 Критика практического разума (КПрР) Аналитика, Теорема II, Примечание I.

146

Выступая против рационализма, Кант подчеркивает, что высшие цели — не единственные цели разума, но полагая их, разум не полагает ничего, кроме самого себя. Что касается целей разума, то именно разум принимает самого себя в качестве собственной цели. Итак, существуют интересы разума, но разум, как оказывается, — лишь судья собственных интересов. Цели и интересы разума не могут быть удостоверены ни в опыте, ни какими-то другими внешними и пребывающими над разумом инстанциями. Кант не признает никаких, пусть даже самых продвинутых, эмпирических решений и теологических судилищ: «все понятия и даже все вопросы, предлагаемые нам чистым разумом, находятся не в опыте, а только в самом разуме... один лишь разум породил в своих недрах самые эти идеи, и потому он сам должен дать отчет об их значении и диалектической видимости». [4] Имманентная критика — когда разум выступает в качестве собственной судьбы — это одно из главных основоположений так называемого трансцендентального метода. Такой метод предполагает определение: 1° подлинной природы интересов и целей разума; 2° средств осуществления этих интересов.

### 4 КЧР, О невозможности скептического удовлетворения внутренне раздвоенного чистого разума.

**ПЕРВЫЙ СМЫСЛ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ.** - Каждое представление связано с чем-то иным, нежели оно само, — с объектом и субъектом. Можно выделить столько способностей ума, сколько есть типов связей. Прежде всего, представление может быть связано с объектом с точки зрения его согласия или соответствия этому объекту; такой случай — на самом деле простейший — определяет познавательную способность. Но во-вторых, представление может вступать в причинную связь со своим объектом. Тогда речь идет о способности желания: «способности быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений». (Можно возразить, что бывают и невыполнимые желания; но и в данном случае каузальная связь все еще включается в представление как таковое, хотя она и восстает против другой противоречащей ей каузальности. Пример

суеверных представлений показывает, что даже осознание «недостаточности этих представлений для [получения] эффекта не может удержать

147

от стремления к этому [к достижению целей, осуществление которых невозможно естественным путем — пер.]». [5]) Наконец, представление связано с субъектом, поскольку оно оказывает на субъекта воздействие, повышая или ослабляя его жизненные силы. Эта третья связь определяет в качестве способности чувство удовольствия и неудовольствия.

Возможно, не бывает ни удовольствия без желания, ни желания без удовольствия, ни удовольствия или желания без познания... и так далее. Но дело не в этом. Речь идет не о знании актуальных сочетаний [способностей]. Речь идет о знании, может ли каждая из этих способностей — так, как она определяется по праву, — достичь высшей формы. Можно сказать, что способность обладает высшей формой, когда обнаруживает в себе закон собственного осуществления (даже если такой закон вытекает из необходимой связи с одной из других способностей). Итак, в своей высшей форме способность автономна. Критика чистого разума начинается с вопроса: «Существует ли высшая познавательная способность?», Критика практического разума — с вопроса: «Существует ли высшая способность желания?», а Критика способности суждения — с вопроса: «Существует ли высшая способность удовольствия и неудовольствия?» (Ибо долгое время Кант не верил в эту последнюю возможность.)

**ВЫСШАЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ.** - Чтобы сформировать знание, недостаточно представления о самом представлении. Чтобы знать что-то, нужно не только обладать представлением, но и быть способными выйти за его пределы: «чтобы понять как связанное с ним другое представление». \* Итак, знание — это синтез представлений: «он [рассудок — пер.] полагает, что нашел вне понятия А чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат В»; мы утверждаем что-то об объекте представления, что не содержится в этом представлении. Итак, данный синтез выступает в двух формах: когда синтез зависит от опыта, он является апостериорным. Если я говорю: «Эта прямая линия — белая», то речь идет о столкновении двух никак не связанных установок: не каждая прямая линия — белая, а та, что белая, является таковой не необходимым образом.

5 КСС, Введ., §3.

\* В переводе, на который мы ссылаемся, данная фраза звучит так: «Я должен выйти за пределы понятия А, чтобы понять как связанное с ним понятие — В» (Кант. Собр. соч. т.3, с. 113) — примеч. переводчика.

Напротив, когда я говорю: «Прямая линия есть кратчайшее расстояние [между двумя точками]», или: «Все, что происходит, имеет свою причину», я совершаю априорный синтез: я утверждаю В, как то, что необходимым и всеобщим образом связано с А. (Значит, В само является неким априорным представлением; что касается А, то оно может таковым и не быть.)

Отличительные свойства априорного — всеобщность и необходимость. Но дефиниция априорного: независимость от опыта. Возможно, априорное может применяться к опыту, а в некоторых случаях — только к опыту; но оно вовсе не выводится из опыта. По определению не существует такого опыта, который соответствовал бы словам «все», «всегда», «необходимо»... Кратчайшее — не сравнительная степень прилагательного и не результат индукции, а априорное правило, с помощью которого я создаю линию как прямую линию. Причина более не результат индукции, а априорное понятие, на основе которого я опознаю в опыте нечто, что происходит.

Поскольку синтез является эмпирическим, познавательная способность выступает в своей низшей форме: она обнаруживает собственный закон в опыте, а не в самой себе. Но априорный синтез определяет высшую познавательную способность. Фактически, он более не управляется объектами, которые сообщали бы ему некий закон; напротив, именно априорный синтез предписывает объекту свойство, не содержащееся в представлении. Следовательно, сам объект вынужден подчиняться синтезу представления так, чтобы наша познавательная способность могла управлять объектом, а не наоборот. Когда познавательная способность обнаруживает в себе свой собственный закон, она таким образом законодательствует над объектами познания.

Вот почему задание высшей формы познавательной способности — это, в то же время, задание интереса Разума. «Рациональное знание и априорное знание тождественны», или синтетические априорные суждения сами являются принципами того, что следовало бы назвать «теоретическими науками о разуме». [6] Интерес разума — как функция высшего состояния способности — определяется тем, в чем разум заинтересован. Разум обладает естественным спекулятивным интересом; и обладает он им в отношении объектов, необходимо подчиняющихся познавательной способности в ее высшей форме.

6 КЧР, Предисловие; КПрР, Введение 5.

Если теперь спросить, что же это за объекты, то сразу можно увидеть, что ответ «вещи в себе» противоречив. Как могла бы вещь — так, как она существует в себе, — подчиниться нашей познавательной способности и управляться ею? В принципе, такое возможно лишь в объектах, насколько те, так сказать, проявляются в «феноменах». (Так, в Критике чистого разума пока априорный синтез независим от опыта, он применяется только к объектам опыта.) Значит, нужно понять, что спекулятивный интерес разума естественным образом касается феноменов и только их. Для такого вывода Канту не требуется долгих доказательств: он — отправной пункт Критики; настоящая проблема Критики чистого разума начинается отсюда. Если бы существовал только спекулятивный интерес, было бы крайне сомнительно, обратил бы разум когда-нибудь внимание на вещи в себе.

**ВЫСШАЯ СПОСОБНОСТЬ ЖЕЛАНИЯ.** - Способность желания предполагает представление, задающее волю. Но достаточно ли и на этот раз обратиться к опыту априорных представлений, чтобы синтез воли и представления сам стал априорным? Действительно, проблема здесь совершенно иная. Даже когда представление априорно, оно задает волю посредством удовольствия, связанного с тем объектом, который представляется данным представлением: таким образом, синтез остается эмпирическим, или апостериорным; воля задается «патологически»; способность желания пребывает на низшем уровне. Чтобы последняя достигла своей высшей формы, представление должно перестать быть представлением объекта, пусть даже априорного. Оно должно стать представлением чистой формы. «От закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, то есть от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме формы всеобщего законодательства». [7] Значит, способность желания становится высшей способностью, а соответствующий ей практический синтез является априор-

### 7 КПрР, Аналитика, Теорема III.

150

ным, когда воля задается уже не удовольствием, но простой формой закона. Тогда способность желания уже находит собственное законодательство не вне себя — в материи или в каком-нибудь объекте, — а в самой себе: она, как говорится, автономна. [8]

8 Относительно Критики чистого разума мы ссылаемся на введение М. Alquié в издании Presses Universitaires de France и к книге М. Vialatoux, изданной в коллекции серии «Initiation Philosophique».

В моральном законе именно разум сам по себе (без посредничества чувства удовольствия или неудовольствия) задает волю. Итак, есть интерес разума, соответствующий высшей способности желания: практический интерес, отличающийся как от эмпирического, так и от спекулятивного интереса. Кант постоянно подчеркивает тот факт, что практический Разум основательно «заинтересован». Тут уже можно почувствовать, что Критика чистого разума будет развиваться параллельно Критике практического разума: речь, прежде всего, идет о знании того, в чем состоит природа данного интереса, с чем он связан. То есть, если уж способность желания обнаруживает в себе свой собственный закон, то на что направлено такое законодательство? Какие сущности или объекты оказываются подчиненными практическим синтезам? Однако, не смотря на параллелизм вопросов, ответ в Критике практического разума будет гораздо сложнее, чем в предыдущей Критике. Следовательно, мы рассмотрим этот ответ позже. (Более того, мы не возьмемся за исследование вопроса о высшей форме удовольствия и неудовольствия, поскольку сам смысл этого вопроса предполагает две другие Критики.)

Нам достаточно выделить суть главного тезиса Критики вообще: существуют различающиеся по природе интересы разума. Такие интересы формируют органическую и иерархическую систему, выступающую системой целей разумного существа. Для рационалистов значение имеет только спекулятивный интерес: с их точки зрения практические интересы лишь выводятся из него. Но из подобного раздувания спекулятивного интереса вытекают два досадных следствия: подлинные спекулятивные цели неверно понимаются, но, что более важно, разум ограничивается только одним из своих ин-

151

тересов. Под предлогом развития спекулятивного интереса более глубокие интересы разума искажаются. В кантианском методе главенствует идея систематического многообразия (и иерархии) интересов — согласно первому смыслу слова «способность». Такая идея является подлинным принципом, принципом системы целей.

**ВТОРОЙ СМЫСЛ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ.** — Согласно первому смыслу способность отсылает к различным связям представления вообще. Но во втором смысле способность обозначает особый источник представлений. Итак, будем различать столько способностей, сколько есть типов представлений. Простейший перечень — с точки зрения познания — таков: 1° Созерцание [intuition] (единичное [singuliere] представление, которое непосредственно связывается с объектом опыта и источник которого находится в чувственности); 2° Понятие [concept]\* (представление, которое опосредованно связывается с объектом опыта через посредничество других

представлений и источник которого находится в рассудке); 3° Идея (некое понятие, которое само выходит за пределы возможности опыта и источник которого находится в разуме). [9]

## 9 КЧР Трансцендентальная Диалектика, Книга 1 Раздел 1: Об идеях вообще

Однако, понятие [notion] представления, как оно использовалось до сих пор, остается не проясненным. Еще точнее, нам следует развести представлением то, что представлено. Что нам представлено, так это прежде всего объект, как он является. Да к тому же само слово «объект» слишком многозначно. То, что представляет себя нам, или то, что является в созерцании, — это прежде всего феномен как чувственное эмпирическое многообразие {апостериорное}. Мы можем видеть, что —

\* При переводе текстов Ж.Делеза принято различать термины концепт и понятие (учитывая при этом, что во французском языке также имеются близкие по значению слова *concept* и *notion*). Тому есть убедительные основания, относительно которых подробнее можно посмотреть, например, в Послесловии переводчика к работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» (С.-Пб.: Алетейя, 1998, перевод Зенкина С.Н.) Однако, поскольку предлагаемые здесь вниманию читателей тексты ориентированы на терминологию, используемую в уже существующих переводах произведений Канта, Бергсона и Спинозы, то термин *concept* мы переводим как понятие. Там же, где во французском тексте присутствует слово *notion*, переводимое нами по преимуществу также как понятие, мы помечаем это обстоятельство помещением данного слова в квадратные скобки. — Прим. переводчика.

152

по Канту — под феноменом подразумевается не видимость, а явление. [10] Феномен является в пространстве и времени: пространство и время для нас суть формы всякого возможного явления, чистые формы нашего созерцания и нашей чувственности. В свою очередь, как таковые они — представления: на этот раз априорные представления. Итак, то, что представляет себя, — это не только эмпирическое феноменальное многообразие в пространстве и во времени, но и чистое априорное многообразие самих пространства и времени. Чистое созерцание (пространство и время) — это только то, что априорно представлено чувственностью.

10 КЧР Эстетика, §8: «Я вовсе не утверждаю, что тела только кажутся существующими вне меня... Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной».

Собственно говоря, созерцание, даже если оно априорно, не является представлением, не является источником представлений и чувственностью. Важным в представлении выступает сама приставка: представление включает в себя активное воспроизведение [reprise] того, что пребывает в наличии; отсюда активность и единство, отличные от пассивности и многообразия, характеризующих чувственность как таковую. С этой точки зрения познание уже не следует определять как синтез представлений. Как раз само представление определяется как познание, то есть как синтез того, что пребывает в наличии.

Нужно проводить различие между, с одной стороны, созерцательной чувственностью как способностью восприятия и, с другой стороны, активными способностями как источниками реальных представлений. Взятый в своей активности, синтез отсылает к воображению; взятый в своем единстве — к рассудку, а взятый в своей целокупности — к разуму. Значит, есть три активные способности, участвующие в синтезах, но также выступающие и как источники особых представлений, когда какая-либо из них рассматривается в связи с какой-то другой: воображение, рассудок, разум. (Можно предположить и другие сущности, конституированные иными способами: например, божественное существо, чей рассудок был бы созерцательным и производил бы многообразие. Но тогда все эти способности соединились бы вместе в некоем высшем единстве. Идея такого Существа как предела может вдохновлять наш разум, но вовсе не выражать его или его положение по отношению к другим способностям.)

153

**СВЯЗЬ МЕЖДУ ДВУМЯ СМЫСЛАМИ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ. —**  
Давайте рассмотрим способность в ее первом смысле: в своей высшей форме она автономна и законодательна; она законодательствует над подчиняющимися ей объектами; ей соответствует интерес разума. Следовательно, первый вопрос Критики вообще был таков: каковы эти высшие формы, что это за интересы и с чем они на самом деле связаны? Но возникает и второй вопрос: как на самом деле осуществляется сам интерес разума? Что, так сказать, обеспечивает подчинение объектов, каким образом они подчиняются? Что реально законодательствует в данной способности? Воображение, рассудок или разум? Мы видим, что как только способность — в первом смысле слова — определилась так, что ей соответствует интерес разума, мы все еще должны искать способность во втором смысле — способность осуществлять этот интерес или обеспечивать [выполнение] законодательного дела. Иными словами, нет гарантии, что сам разум взвалит на себя обязательство осуществлять свой собственный интерес.

Возьмем, к примеру, Критику чистого разума. Она начинается с раскрытия высшей познавательной способности и, следовательно, со спекулятивного интереса разума. Такой интерес опирается на феномены; фактически, не будучи вещами в себе, феномены, вероятно, подчиняются познавательной способности и должны иметь место, чтобы было возможно познание. Но с другой стороны, можно спросить, какая способность — как источник представлений — обеспечивает такое подчинение и осуществляет такой интерес? Какая способность (во втором смысле) законодательствует в самой познавательной способности? Знаменитый ответ Канта гласит, что только рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума. Итак, разум действительно не заботится о своем собственном интересе: «чистый разум все предоставляет рассудку».

[11]

## 11 КЧР, Трансцендентальная диалектика, Книга 1, Раздел 1; О трансцендентальных идеях.

154

Ответ, очевидно, не будет одинаков для каждой Критики: в высшей способности желания, а значит и в практическом интересе разума — именно разум законодательствует и вовсе не перекладывает на кого-то другого осуществление собственного интереса.

Второй вопрос Критики вообще включает в себе еще и другой аспект. Законодательная способность — как источник представлений — не подавляет любое другое применение остальных способностей. Когда рассудок законодательствует в познавательном интересе, воображение и разум все еще продолжают играть совершенно особую роль, но в соответствии с задачами, задаваемыми рассудком. Когда же сам разум законодательствует в практическом интересе, то именно рассудок, в свою очередь, должен играть особую роль — в перспективе задаваемой разумом... и так далее. В каждой Критике рассудок, разум и воображение вступают в разнообразные отношения под председательством одной из этих способностей. Итак, есть систематические вариации в отношениях между способностями в зависимости от того, какой интерес разума мы рассматриваем. Короче: каждой способности в первом смысле слова (познавательная способность, способность желания, чувство удовольствия и неудовольствия) должно соответствовать отношение между способностями во втором смысле слова (воображение, рассудок, разум). Таким образом, учение о способностях формирует настоящее переплетение, устанавливающее трансцендентальный метод.

## Глава I Связь способностей в Критике Чистого Разума

«АПРИОРНОЕ» И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ. - Необходимость и всеобщность — критерии априорного. Априорное определяется как независимое от опыта именно потому, что опыт никогда не «дает» нам чего-то, что является всеобщим и необходимым. Слова «все», «всегда», «необходимо» или даже «завтра» на самом деле не отсылают к чему-либо в опыте; они не выводятся из опыта, даже если и приложимы к нему. Итак, когда мы знаем, то мы применяем эти слова; мы говорим о чем-то большем, чем то, что дано нам, мы выходим за пределы того, что дано нам в опыте. Часто обсуждается влияние Юма на Канта. Действительно, Юм первый определил познание как такой выход за пределы. Я ничего не познаю, когда констатирую: «Завтра взойдет солнце», «Каждый раз при 100° С вода необходимым образом закипает».

Прежде всего Кант спрашивает: что такое фактическая сторона знания (*quid facti*)? Фактическая сторона знания состоит в том, что мы обладаем априорными представлениями (позволяющими нам выносить суждения). Иногда это простые «представления»: пространство и время; априорные формы созерцания; созерцания, которые сами априорны и отличаются от эмпирических представлений или от апостериорной материи (например, от красного цвета). Иногда это «представления» в строгом смысле слова: субстанция, причина и так далее; априорные понятия, отличающиеся от эмпирических понятий (например, от понятия льва). Вопрос *Quid facti*. — предмет метафизики. То, что пространство и время суть представления априорных созерцаний, является темой того, что Кант называет «метафизическим истолкованием» пространства и времени. Тот факт, что рассудок распоряжается априорными понятиями (категориями) дедуцируемыми из форм суждения, является предметом того, что Кант называет «метафизической дедукцией» понятий.

Если мы выходим за пределы данного нам в опыте, то именно благодаря принципам, которые суть наши собственные — по необходимости субъективные — принципы. Такое данное не может лежать в основе процедуры, посредством которой мы выходим за пределы этого данного. Однако того, что мы обладаем принципами, вовсе не достаточно, у нас должна быть и благоприятная возможность для их осуществления. Я говорю: «Завтра взойдет солнце», но завтра не наступит, если солнце актуально не взойдет. Мы бы скоро утратили возможность осуществлять наши принципы, если бы сам опыт не начал утверждать и как бы наполнять [содержанием] наш выход за пределы. Следовательно, данные опыта сами должны подчиняться тем же принципам, что и субъективные принципы, управляющие нашим поступками. Если бы солнце иногда вставало, а иногда нет; «если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой; если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь». «Без этого наше эмпирическое воображение не получало бы ничего для деятельности, сообразной с его способностью, и, следовательно, оставалось бы скрытым в глубине души как мертвая и неизвестная нам самим способность». [1]

### 1 КЧР, Аналитика, 1 -е изд., «О синтезе воспроизведения в воображении»

Мы можем видеть тот пункт, где Кант порывает с Юмом. Юм ясно понимал, что знание включает в себе субъективные принципы, посредством которых мы выходим за пределы того, что дано. Но эти принципы казались ему только принципами человеческой природы, психологическими принципами ассоциации, касающимися наших собственных представлений. Кант трансформирует проблему: то, что представляется нам как формирующее Природу, само должно с необходимостью подчиняться принципам того же рода (или, скорее, тем же самым принципам), что и принципы, управляющие ходом наших представлений. Те же принципы должны объяснять и наши субъективные поступки, и тот факт, что данное нам само подчиняется нашим поступкам. То есть, субъективность принципов — это не эмпирическая или психологическая, а «трансцендентальная» субъективность.

157

Вот почему за вопросом факта следует более важный вопрос: вопрос права, *quid juris*? Совсем не достаточно отметить, что мы фактически обладаем априорными представлениями. Нужно еще объяснить, почему и как такие представления необходимо приложимы к опыту, хотя и не выводятся из него. Почему и как данные, присутствующие в опыте, необходимо подчиняются

тем же принципам, что и принципы, управляющие — априорно — нашими представлениями (и, следовательно, подчиняются самим нашим априорным представлениям)? Это вопрос права. *A priori* обозначает представления, не выводимые из опыта. Трансцендентальным называется принцип, благодаря которому опыт необходимо подчиняется нашим априорным представлениям. Вот почему за метафизическим истолкованием пространства и времени следует трансцендентальное истолкование, а за метафизической дедукцией категорий — трансцендентальная дедукция. «Трансцендентальное» квалифицируется как принцип необходимого подчинения того, что дано в опыте, нашим априорным представлениям и, соответственно, как принцип необходимого приложения априорных представлений опыту.

**КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.** - В догматическом рационализме теория познания основывалась на идее соответствия между субъектом и объектом, на идее согласия между порядком идей и порядком вещей. У такого согласия два аспекта: само по себе оно содержит некую конечную цель; и оно требует теологического принципа как источника и гарантии такого согласия, такой конечной цели. Удивительно однако, что с совершенно иной точки зрения скептицизм Юма приводит к аналогичному выводу: чтобы объяснить, как принципы Природы согласуются с принципами человеческой природы, Юм был вынужден явным образом обратиться к предустановленной гармонии.

Фундаментальная идея того, что Кант называет своей «коперниканской революцией», такова: замена идеи гармонии между субъектом и объектом (целесообразное согласие) на принцип необходимого подчинения объекта субъекту. Существенное открытие состоит в том, что познавательная способность яв-

158

ляется законодательной, или, говоря еще точнее, есть что-то, что законодательствует в познавательной способности. (Точно также есть что-то, что законодательствует в способности желания). Итак, разумное существо открывает в себе новые силы. Первое, чему учит нас Коперниканская революция, — это то, что повелеваем именно мы. Здесь происходит переворачивание античной концепции Мудрости: мудрец определялся частично своей подчиненностью, частично «целесообразным» согласием с Природой. Кант противопоставляет мудрости критический образ: мы — законодатели Природы. Когда какой-нибудь философ — явно крайний антикантианец — объявляет о замене *Juberena Parere*,\* то он обязан Канту больше, чем мог бы предположить сам.

\* *Jubere* - приказывать, предписывать, велеть (лат.); *parere* — являться, быть очевидным (лат.) — прим. переводчика.

Казалось бы, проблема подчинения объекта могла бы легко разрешиться со точки зрения субъективного идеализма. Но нет решения более далекого от кантовского. Эмпирический реализм — неизменная черта критической философии. Феномены — не видимости, также они и не продукты нашей деятельности. Они воздействуют на нас, поскольку мы — пассивные и воспринимающие субъекты. Феномены могут подчиняться нам именно потому, что они не вещи в себе. Но как же они могут нам подчиняться, когда они не производятся нами? С другой стороны, как может пассивный субъект обладать активной способностью — такой, что испытываемое им воздействие необходимо подчиняется этой способности? По Канту, проблема отношения субъекта и объекта стремится к тому, чтобы стать внутренней [проблемой]; она становится проблемой связи между различными по природе субъективными способностями (воспринимающая чувственность и активный рассудок).

**СИНТЕЗ И ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЙ РАССУДОК.** - Представление подразумевает синтез того, что пребывает в наличии. Следовательно, синтез состоит в следующем: разнообразие представлено, так сказать, установлено как то, что содержится в представлении. У синтеза два аспекта: схватывание, посредством которого мы полагаем множественность как то, что занимает определенное пространство и некое определенное

159

время, и посредством которого мы «производим» различные части в пространстве и времени; а также воспроизведение, посредством которого мы воспроизводим предшествующие части меры, когда доходим до следующих частей. Определяемый так синтез касается не только многообразия, как оно появляется в пространстве и времени, но и многообразия самих пространства и времени. Действительно, без него пространство и время не «воспроизводились» бы.

Этот синтез — будучи как схватыванием, так и воспроизведением — всегда определяется Кантом как акт воображения. [2] Но встает вопрос: можем ли мы сказать с абсолютной точностью, как мы делали это выше, что такого синтеза достаточно для конституирования знания? По правде говоря, познание включает в себе две вещи, выходящие за границы самого синтеза: оно подразумевает сознание, или, более точно, принадлежность представлений одному сознанию, внутри которого они должны связываться. Теперь синтез воображения, взятый сам по себе, вовсе не является самосознанием. [3] С другой стороны, познание включает в себе необходимую связь с объектом. То, чем конституируется познание, не просто акт, посредством которого синтезируется множественность, это — акт,

благодаря которому представленная множественность связывается с объектом (узнавание: это — стол, это — яблоко, это — такой-то или такой-то объект...).

2 КЧР, Аналитика, 1 -е изд., «Об отношении рассудка к предметам вообще и о возможности познавать их a priori»: «Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем воображением; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю схватыванием».

3 КЧР, Аналитика, §10.

Такие два определения познания глубоко связаны. Мои представления суть мои лишь постольку, поскольку они связаны в единстве сознания так, что «Я мыслю» сопровождает их. Итак, представления не объединяются указанным образом в сознании, если синтезируемое ими многообразие само не соотносится с объектом вообще. Без сомнения, мы знаем только качественно определенные объекты (качественно определенные как этот или тот с помощью многообразия). Но множественность никогда не отсылала бы к объекту, если бы в нашем распоряжении не было объективности как формы вообще («объект вообще», «объект=x»). Откуда же берется такая фор-

160

ма? Объект вообще — это коррелят «Я мыслю», или единства сознания; он является выражением cogito, его формальной объективацией. Следовательно, реальная (синтетическая) формула cogito такова: я мыслю себя, и, мысля себя, я мыслю объект вообще, с которым я связываю представленное разнообразие.

Форма объекта выводится не из воображения, а из рассудка: «Я постигаю рассудок как особую способность и приписываю ему понятие объекта вообще (понятие, которое даже самое ясное сознание нашего рассудка совсем не обнаружило бы)». [4] Фактически, вся применимость рассудка развивается из «Я мыслю»; более того, единство «Я мыслю» — «это рассудок сам по себе». [5] Рассудок располагает априорными понятиями, называемыми «категориями»; если мы спрашиваем, как определяются категории, то видим, что те являются сразу и представлениями единства сознания, и — как таковые — предикатами объекта вообще. Например, не каждый объект красный, а тот, что красный, является таковым не необходимо; но не бывает объекта, который не выступает необходимо субстанцией, причиной или следствием для чего-то еще, не выступает во взаимном отношении с чем-то еще. Итак, категория сообщает синтезу воображения единство, без которого тот не давал бы нам какого-либо знания в строгом смысле. Короче, теперь мы можем сказать, что зависит от

рассудка: это — не сам синтез, а единство синтеза и выражение этого единства.

4 Письмо к Герцу, 26 мая 1789 г. (См. Кант И. Собр. соч. в 8 т. - М.:«Черо», 1994, т. 8, с. 529.)

5 КЧР, Аналитика, §16.

Кантовский тезис таков: феномены необходимо подчинены категориям; [подчинены] настолько, что мы — благодаря категориям — являемся подлинными законодателями Природы. Но вот первый вопрос: почему законодателем является именно рассудок (а не воображение)? Почему именно он законодательствует в познавательной способности? Чтобы ответить на этот вопрос достаточно, по-видимому, прокомментировать термины, в каких он ставится. Ясно, что мы не могли бы спросить: почему феномены подчиняются пространству и времени? Феномены — это то, что является, а являться — значит быть непосредственно в пространстве и времени. «Так как предмет может являться нам, то есть быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственнос-

161

ти, то пространство и время суть чистые созерцания, а priori содержащие условие возможности предметов как явлений». [6] Вот почему пространство и время суть объекты «истолкования», а не дедукции; и их трансцендентальное истолкование, по сравнению с метафизическим истолкованием, действительно не вызывает какой-либо особой трудности. Итак, нельзя сказать, что феномены «подчинены» пространству и времени: не только потому, что чувственность пассивна, но и прежде всего потому, что она является непосредственной, и потому, что идея подчинения включает в себе, напротив, вмешательство некоего посредника, то есть, синтеза, связывающего феномены с активной способностью, которая в состоянии быть законодателем.

Отсюда следует, что воображение само не является законодательной способностью. Воображение воплощает как раз опосредование, осуществляет синтез, связывающий феномены с рассудком как единственной способностью, законодательствующей в познавательном интересе. Вот почему Кант пишет: «Чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в воображении». [7] Феномены не подчиняются синтезу воображения; благодаря синтезу они подчиняются законодательному рассудку. В отличие от пространства и времени категории как понятия рассудка становятся, таким

образом, объектом трансцендентальной дедукции, которая формулирует и разрешает особые проблемы подчинения феноменов.

6 КЧР, Аналитика, § 13.

7 КЧР, Диалектика, «О трансцендентальных идеях».

В общих чертах эта проблема разрешается следующим образом: 1° все феномены существуют в пространстве и времени; 2° априорный синтез воображения а priori касается самих пространства и времени; 3° следовательно, феномены необходимо подчиняются трансцендентальному единству такого синтеза, а также категориям, которые представляют это единство а priori. Именно в этом смысле рассудок является законодательным: несомненно, он говорит нам вовсе не о законах, которым подчиняются специфические феномены с точки зрения их содержания, но он устанавливает законы, которым подчиняются все феномены с точки зрения их формы — устанавливает так, что эти законы «формируют» чувственно воспринимаемую Природу вообще.

162

РОЛЬ ВООБРАЖЕНИЯ. — Теперь можно спросить, что же законодательный рассудок делает с помощью своих понятий ил и с помощью своих единств синтеза. Он судит: «Возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит». [8] Можно также спросить: а что воображение делает с помощью своих синтезов? По известному ответу Канта воображение схематизирует. Следовательно, не нужно смешивать в воображении синтез и схему. Схема предполагает синтез. Синтез — это заданность определенного пространства и определенного времени, посредством которых многообразие связывается с объектом вообще согласно категориям. Но схема — это пространственно-временная заданность, которая сама соответствует категории — всюду и всегда: она заключается не в образе, а в пространственно-временных отношениях, воплощающих и реализующих собственно концептуальные отношения. Схема воображения является условием, при котором законодательный рассудок выносит суждения с помощью своих понятий, — суждения, которые будут служить в качестве принципов для любого познания разнообразия. Она дает ответ не на вопрос, каким образом феномены подчиняются рассудку, а скорее на вопрос, как рассудок прилагается к подчиненным ему феноменам?

8 КЧР, Аналитика, «О логическом применении рассудка вообще». Вопрос о том, включает ли в себе суждение особую способность или же формирует последнюю, будет исследован в третьей главе.

То, что пространственно-временные отношения могут быть адекватны концептуальным отношениям (не смотря на их различие по природе), составляет, как говорит Кант, глубокую тайну и скрытое искусство. Но из такого текста не следовало бы делать вывод, что этот схематизм есть глубочайший акт воображения или его наиболее спонтанное искусство. Схематизм — это исходный акт воображения: только воображение схематизирует. Но схематизирует оно лишь тогда, когда рассудок главенствует или обладает законодательной властью. Оно схематизирует только в спекулятивном интересе. Когда рассудок обременяет себя спекулятивным интересом, то есть когда он становится определяющим, тогда и только тогда воображение вынуждено схематизировать. Ниже мы увидим какие отсюда вытекают следствия.

163

РОЛЬ РАЗУМА. — Рассудок судит, а разум умозаключает. Итак, следуя учению Аристотеля, Кант воспринимает умозаклучение на манер силлогизма: если дано понятие рассудка, то разум ищет средний термин, так сказать, другое понятие, которое, взятое в своем полном объеме, обуславливает приписывание первого понятия объекту (так, [понятие] человек обуславливает приписывание [понятия] «смертный» Каю). Следовательно, с этой точки зрения, именно в отношении понятий рассудка разум осуществляет присущие ему таланты: «разум приходит к познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий». [9] Но именно существование априорных понятий рассудка (категорий) ставит особую проблему. Категории приложимы ко всем объектам возможного опыта; для того чтобы найти средний термин, обеспечивающий приписывание априорного понятия всем объектам, разум более не может рассчитывать на другое понятие (пусть даже априорное), а должен формировать Идеи, выходящие за пределы возможности опыта. Вот почему разум, в некоем смысле, вынужден — в спекулятивном интересе — определенным образом формировать трансцендентальные Идеи. Последние представляют целокупность условий, при которых категория отношения приписывается объектам возможного опыта; следовательно, они представляют нечто безусловное [10]. Итак, [у нас есть] абсолютный субъект (Душа) в отношении категории субстанции, завершенная серия (Мир) в отношении категории причинности и вся реальность в целом (Бог как *ens realissimum*) в отношении категории общности.

И здесь мы снова видим, что разум играет роль, какую только и способен исполнить; но разыгрывание им этой роли детерминировано. «Разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение». [11] Субъективно Идеи разума отсылают к понятиям рассудка, чтобы наделить последние максимумом систематического единства и объема. Без разума рассудок не воссо-

11 КЧР, Диалектика, Приложение, «О регулятивном применении идейчистого разума».

9 КЧР, Диалектика, «О трансцендентальных идеях».

10 КЧР, там же.

164

единил бы в целое набор своих действий, касающихся объекта. Вот почему разум — в тот самый момент, когда он отдает законодательную власть в интересах познания рассудку — тем не менее продолжает играть некую роль или, скорее, получает в ответ — от самого рассудка — необычную функцию: полагание за пределами опыта идеального центра, в направлении которого сходятся понятия рассудка (максимум единства); формирование высших горизонтов, рефлектирующих и охватывающих понятия рассудка (максимум объема). [12] «Чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в воображении. Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного». [13]

Разум играет роль также и объективно. Ибо рассудок может законодательствовать над феноменами только с точки зрения формы. Итак, допустим, феномены формально подчиняются единству синтеза, но с точки зрения своего содержания демонстрируют радикальное многообразие: и опять же, у рассудка больше нет возможности осуществлять собственную власть (на этот раз, материальной возможности). «Не было бы самого понятия рода или какого-то общего понятия, более того, не было бы даже рассудка, так как он имеет дело только с такими понятиями». [14] Следовательно, необходимо не только, чтобы феномены подчинялись категориям сточки зрения формы, но также, чтобы они — с точки зрения содержания — соответствовали Идеям разума или символизировали последние. На этом уровне вновь вводится некая гармония, некая целесообразность. Но здесь проясняется и то, что гармония между содержанием феноменов и Идеями разума просто постулируется. Действительно, дело не в том, чтобы сказать, что разум законодательствует над содержанием феноменов. Нужно предположить систематическое единство природы; нужно сформулировать такое единство как проблему или предел и основать все

12 Там же.

13 КЧР, Диалектика, «О трансцендентальных идеях».

его действия на идее такого предела, [лежащего] в бесконечности. Следовательно, разум — это способность, которая говорит: все происходит, как если бы... Он вовсе не говорит, что целокупность или единство условий даны в объекте, а только, что объекты позволяют нам стремиться к такому систематическому единству как к высшей степени нашего знания. Итак, феномены в своем содержании действительно соответствуют Идеям, а Идеи — содержанию феноменов; но вместо необходимого и решительного подчинения, мы имеем здесь только соответствие, неопределенное согласие. Идея — не фикция, говорит Кант; у нее есть объективная ценность, она обладает объектом; но такой объект сам «не определен», «проблематичен». Неопределенное в объекте Идеи; то, что поддается определению по аналогии с объектами опыта; полагание идеала бесконечной детерминации в отношении понятий рассудка: вот три аспекта Идеи. Итак, разум не довольствуется умозаключениями относительно понятий рассудка; он «символизирует» по отношению к содержанию феноменов. [15]

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ СПОСОБНОСТЯМИ: ОБЩЕЕ ЧУВСТВО.** — Три активных способности (воображение, рассудок, разум) вступают в определенную связь, являющуюся функцией спекулятивного интереса. Именно рассудок законодательствует, и именно он судит; но ниже рассудка воображение синтезирует и схематизирует, разум умозаключает и символизирует так, что знание обладает максимумом синтетического единства. Итак, любое согласие способностей между собой определяет то, что может быть названо общим чувством.

«Общее чувство» — опасное словосочетание, сильно окрашенное эмпиризмом. Значит, общее чувство не должно определяться как особое «чувство» (специфическая эмпирическая способность). Напротив, оно обозначает некое априорное согласие способностей, или, более точно, «результат» такого согласия. [16] С этой точки зрения общее чувство появляется не как то, что дано психологически, а как субъективное условие

15 Теория символизма появляется только в Критике способности суждения. Но «аналогия», описанная в «Приложении к трансцендентальной диалектике» в КЧР, — это первый очерк такой теории.  
16 КСС, § 40.

кой «сообщаемости». Знание включает в себе общее чувство, без которого оно не было бы сообщаемым и не могло бы претендовать на универсальность. Кант никогда не отказывался от субъективного принципа общего чувства такого типа, то есть от идеи благой природы способностей — идеи здоровой и честной природы, позволяющей способностям вступать в согласие друг с другом и формировать гармоничные пропорции. «Высшая философия в отношении существенных целей человеческой природы не может вести дальше, чем ведет направление, заложенное в общем чувстве». Даже разум, со спекулятивной точки зрения, обладает благой природой, позволяющей ему быть в согласии с другими способностями: Идеи «заданы нам природой нашего разума, и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций». [17]

### 17 КЧР, Диалектика, Приложение «О конечной цели естественной диалектики человеческого разума».

Прежде всего рассмотрим выводы из теории общего чувства, которые должны подвести нас к сложной проблеме. Один из наиболее своеобразных пунктов кантианства — идея различия по природе между нашими способностями. Такое различие по природе появляется не только между познавательной способностью, способностью желания и чувством удовольствия и неудовольствия, но также и между способностями как источниками представлений. Чувственность и рассудок различаются по природе — первая как созерцательная способность, второй как способность к понятиям. И снова Кант выступает здесь против как догматизма, так и эмпиризма, которые — разными способами — оба настаивают на простом различии в степени (либо на различии в ясности, исходя из рассудка; либо на различии в живой данности, исходя чувственности). Но потом, чтобы пояснить, как пассивная чувственность согласуется с активным рассудком, Кант обращается к синтезу и схематизму воображения, которое априори применимо к формам чувственности в соответствии с понятиями. Но так проблема лишь отодвигается: ибо воображение и рассудок сами различаются по природе, и согласие между этими двумя активными способностями остается не менее «таинственным». (Также как согласие между рассудком и разумом).

Может показаться, что Кант сталкивается с большой трудностью. Мы видели, что он отвергает идею предустановленной гармонии между субъектом и объектом, заменяя ее принципом необходимого подчинения

объекта самому субъекту. Но не поднимает ли он вновь идею гармонии на щит, просто перенося ее на уровень различающихся по природе способностей субъекта? Несомненно, такое перемещение своеобразно. Но совсем не достаточно обратиться к гармоничному согласию способностей или к общему чувству как результату такого согласия; Критика как таковая требует принципа согласия, как, впрочем, и генезиса общего чувства. (Данная проблема гармонии способностей столь важна, что Кант даже готов переинтерпретировать в ее свете историю философии: «Я стараюсь убедить себя в том, что Лейбниц со своей предустановленной гармонией (он... разработал ее в крайне общем виде) имел ввиду не гармонию двух разных сущностей, а именно, чувственной и умопостигаемой, а гармонию двух способностей как раз одной и той же сущности, в которой чувственность и рассудок соединились в одно опытное познание». [18] Но такая переинтерпретация сама двусмысленна; она, по-видимому, указывает на то, что Кант обращается к высшему финалистскому и теологическому принципу точно так же, как и его предшественники: «Для происхождения [опытного познания — пер.]... мы, если бы даже захотели об этом судить — хотя подобное исследование лежит полностью за пределами человеческого разума, — не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца». [19])

18 Письмо к Герцу, 26 мая 1789 г. (См. Кант И. Собр. соч. в 8 т. — М.: «Чоро», 1994, т.8, с. 529-530.).

19 Там же.

Тем не менее, давайте поближе рассмотрим общее чувство в его спекулятивной форме (*sensus communis logicus*). Оно выражает гармонию способностей в спекулятивном интересе разума, то есть, под председательством рассудка. Согласие способностей здесь задается рассудком, или — что по сути то же самое — происходит под заданными понятиями рассудка. Мы должны предвидеть, что — с точки зрения иного интереса разума — способности вступают в другие отношения под управлением другой способности так, чтобы сформировать иное общее чувство: например, общее моральное чувство под пред-

168

седательством самого разума. Вот почему Кант говорит, что согласие способностей допускает несколько пропорций (в зависимости от которых та или иная способность задает отношение [между ними]). [20] Но каждый раз, когда мы допускаем точку зрения уже заданного, уже обособленного отношения или согласия, то неизбежно, что общее чувство должно казаться нам своего рода априорным фактом, за пределы которого мы не можем выйти.

Иными словами, первые две Критики не могут разрешить исходную проблему связи между способностями, но могут только указать на нее и отослать нас к ней как к конечной задаче. Каждое заданное согласие действительно предполагает, что способности, на более глубоком уровне, допускают свободное и неопределенное согласие. [21] Только лишь на уровне этого свободного и неопределенного согласия (*sensus communis aestheticus*) мы сможем поставить проблему основания такого согласия или генезиса общего чувства. Вот почему не нужно ждать как от Критики Чистого Разума, так и от Критики Практического Разума ответа на вопрос, который будет поставлен в своем подлинном смысле в Критике Способности Суждения. Что касается основания для гармонии способностей, то первые две Критики находят свое завершение только в последней.

20 КСС, §21.

21 КСС, §21.

**ЗАКОННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ, НЕЗАКОННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ.** — 1°

Подчиняться познавательной способности могут только феномены (возникло бы противоречие, если бы ей подчинялись вещи в себе). Значит, спекулятивный интерес естественным образом касается феноменов; вещи в себе не являются предметами естественного спекулятивного интереса. — 2° Как именно феномены подчиняются познавательной способности, и чему они подчиняются в этой способности? Благодаря синтезу воображения они подчиняются рассудку и его понятиям. Следовательно, рассудок законодательствует в познавательной способности. Если, таким образом, разум вынужден отдать на рассмотрение рассудка свой собственный спекулятивный интерес, то это потому, что сам разум не применим к феноменам, а формирует Идеи, выходящие за преде-

169

лы возможности опыта. — 3° Рассудок законодательствует над феноменами с точки зрения их формы. Как таковой он применяется — только и должен применяться — к тому, что ему подчиняется: он не сообщает нам знания о чем бы то ни было, когда то выступает как вещь в себе.

Такое истолкование на самом деле не принимает во внимание одну из фундаментальных тем Критики Чистого Разума. По многим разным причинам рассудок и разум глубоко погрязли в амбициях сделать вещи в себе известными нам. Кант постоянно возвращается к тезису о том, что есть внутренние иллюзии и незаконное применение способностей. К тому же, вместо того, чтобы применяться исключительно к феноменам («экспериментальное применение»), рассудок претендует, порой, на

применение своих понятий к вещам, как они существуют сами по себе («трансцендентальное применение»). Но это еще не так важно. Вместо того, чтобы применяться к понятиям рассудка («имманентное или регулятивное применение»), разум может претендовать на непосредственное применение к объектам и желает законодательствовать в области знания («трансцендентальное или конститутивное применение»). А вот это уже важно, но почему? Трансцендентальное применение рассудка предполагает только то, что он абстрагируется от своей связи с воображением. Значит, такое абстрагирование имело бы только отрицательные следствия, если бы разум не подначивал рассудок, сообщая последнему иллюзию положительной области, которую можно отвоевать за пределами опыта. Как говорит Кант, трансцендентальное применение рассудка выводится просто из того, что тот пренебрегает собственными пределами, тогда как трансцендентальное применение разума предписывает нам переходить границы рассудка. [22]

Именно в этом смысле Критика чистого разума заслуживает свое название: Кант разоблачает спекулятивные иллюзии Разума, ложные проблемы, в которые последний вводит нас, касаясь души, мира и Бога. Традиционное понятие ошибки (ошибка как продукт в духе внешнего детерминизма) Кант заменяет на понятие ложных проблем и внутренних иллюзий. Такие иллюзии, как говорится, неизбежны и даже происходят из самой природы разума. [23] Все, что может делать Критика, — так это предотвратить действие иллюзий на само знание, но она не может уберечь от их формирования в познавательной способности.

22 КЧР, Диалектика, «О трансцендентальной видимости».

23 КЧР, Диалектика, «О диалектических выводах чистого разума»

170

Теперь мы касаемся проблемы, полностью относящейся к Критике Чистого Разума. Как же могут идея иллюзий, внутренних разуму, или идея незаконного применения способностей примириться с другой идеей, не менее существенной для кантианства: с идеей того, что наши способности (включая разум) наделены благой природой и вступают в гармонию друг с другом в спекулятивном интересе? С одной стороны, мы говорили, что спекулятивный интерес разума направлен — естественно и исключительно — на феномены, а с другой, что разум не может удержаться от страстного желания познать вещи в себе и от «заинтересованности» в них со спекулятивной точки зрения.

Давайте тщательнее рассмотрим эти два принципиальных незаконных применения. Трансцендентальное применение состоит в следующем: в том,

что рассудок претендует на знание чего-то как такового (то есть независимо от условий чувственности). Следовательно, это что-то может быть вещью, как она существует сама по себе; и оно может мыслиться только как сверхчувственное («ноумен»). Но по правде говоря, невозможно, чтобы такой ноумен стал положительным объектом для нашего рассудка. Наш рассудок на самом деле обладает в качестве коррелята формой какого-либо объекта, или объекта вообще; но последний является объектом познания именно потому, что он качественно определяется многообразием, каким наделен под условиями чувственности. Знание предмета вообще, которое не было бы ограничено условиями чувственности, — это просто «беспредметное знание». «Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета». [24]

#### 24 КЧР Аналитика, «Обосновании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*».

Трансцендентное применение состоит в том, что разум сам по себе претендует на знание чего-то определенного. (Он задает объект как то, что соответствует Идеи.) Не смотря на то, что трансцендентное применение разума очевидным образом противоположно формулируется по отношению к трансценден-

171

тальному применению рассудка, оно ведет к тому же результату: мы можем задавать объект Идеи, только полагая, что он существует сам по себе в согласии с категориями. [25] Более того, именно такое предположение ведет рассудок к незаконному трансцендентальному применению, вдохновляя его видимостью знания об объекте.

Как бы ни была блага природа разума, ему трудно переложить ответственность за свой спекулятивный интерес на рассудок и передать последнему законодательную власть. Но здесь можно отметить, что иллюзии разума одерживают верх прежде всего потому, что разум остается в естественном состоянии. Итак, нам не следовало бы смешивать естественное состояние разума ни с его гражданским состоянием, ни даже с его естественным законом, который выполняется в совершенном гражданском состоянии. [26] Критика — это как раз устанавливание такого гражданского состояния: подобно правовому договору она включает в себя отказ разума от спекулятивной точки зрения. Но даже если разум и отказывается [от спекулятивной точки зрения], спекулятивный интерес не перестает

оставаться при своем собственном интересе, и разум полностью осуществляет закон собственной природы.

Однако такого ответа не достаточно. Мало связать иллюзии или извращения с естественным положением дел, а здоровое состояние — с гражданским положением дел или, даже, с естественным законом. Ибо иллюзии обитают ниже естественного закона — в гражданском и критическом состоянии разума (даже когда у них больше нет сил вводить нас в заблуждение). Следовательно, есть только один выход: а именно, что разум, с другой стороны, испытывает интерес — сам по себе законный и естественный — в отношении вещей в себе, но интерес, не являющийся спекулятивным. Как только интересы разума перестают быть безразличными друг к другу, а формируют иерархическую систему, то неизбежно, что тень высшего интереса должна была бы пасть на другие интересы. Тогда, с того момента, как иллюзия перестает обманывать нас, даже она обретает положительный и хорошо обоснованный смысл:

25 КЧР, Диалектика, «О конечной цели естественной диалектики человеческого разума».

26 КЧР, Учение о методе, «Дисциплина чистого разума в его полемическом применении».

172

она совершенно по-своему выражает подчиненное положение спекулятивного интереса в системе целей. Спекулятивный разум никогда не заинтересовался бы вещами в себе, если бы не существовало — изначально и неподдельно — объекта другого интереса разума. [27] Следовательно, нужно спросить: что же это за более высокий интерес? (И именно потому, что спекулятивный интерес не является высшим, разум может положиться на рассудок в законодательстве над познавательной способностью).

27 КЧР, Учение о методе, «О конечной цели чистого применения нашего разума».

## Глава II

### Связь способностей в Критике Практического Разума

**ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ.** - Мы видели, что способность желания допускает высшую форму: а именно, когда она задана не представлениями (чувственными или умопостигаемыми) объектов и не ощущением удовольствия или неудовольствия, которое связывало бы эти представления с волей, а скорее представлением чистой формы. Данная чистая форма есть форма всеобщего законодательства. Моральный закон не появляется как нечто компаративное и психологически всеобщее (например: веди себя так, а не иначе... и так далее). Он предписывает нам мыслить максимум нашей воли как «принцип всеобщего законодательства». Действие, выдерживающее подобную логическую проверку, или, так сказать, действие, чья максима мыслится без противоречия как всеобщий закон, по меньшей мере, согласуется с моралью. Всеобщее, в таком смысле, — логический абсолют.

Форма всеобщего законодательства принадлежит Разуму. Действительно, сам рассудок не может мыслить что-то определенное, если его представления не являются представлениями объектов, ограниченных условиями чувственности. Представление — независимое не только от всякого ощущения, но и от всякой материи, от любого чувственного условия — по необходимости рационально. Но разум здесь вовсе не умозаключает: осознание морального закона — это факт, но «не эмпирический факт, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум». [1] Значит, разум — способность, непосредственно законодательствующая в способности желания. В такой форме он называется «чистым практическим разумом». А способность желания, обнаруживающая свою заданность внутри самой себя (а не в материи или в объекте), называется, строго говоря, волей, «автономной волей».

1 КПрР, Аналитика, примечание к «Основному закону чистого практического разума».

В чем же суть априорного практического синтеза? Формулировки Канта крайне разнообразны. Но на вопрос, какова природа воли, в достаточной степени задаваемой простой формой закона? (значит, независимо от всяких чувственных условий или естественных законов феноменов), мы должны

ответить: это свободная воля. А на вопрос, какой закон допускает задание свободной воли как таковой, мы должны ответить: моральный закон (как чистая форма всеобщего законодательства). Взаимная сопричастность [свободной воли и морального закона] такова, что практический разум и свобода, возможно, суть одно и то же. Однако речь не об этом. С точки зрения наших представлений именно понятие практического разума ведет нас к понятию свободы — как к чему-то, что необходимо связано с понятием практического разума, к чему-то, что принадлежит последнему и, тем не менее, не «содержится» в нем. Действительно, понятие свободы не содержится в моральном законе, ибо само является Идеей спекулятивного разума. Но такая идея оставалась бы полностью проблематичной, ограничивающей и неопределенной, если бы моральный закон не научил нас, что мы свободны. Только благодаря моральному закону мы узнаем, что свободны, только благодаря моральному закону наше понятие свободы обретает объективную, позитивную и определенную реальность. Итак, в автономии воли мы находим априорный синтез, сообщающий понятию свободы объективную, детерминированную реальность, необходимо связывая это понятие с понятием практического разума.

**ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ.** — Встает фундаментальный вопрос: к чему относится законодательство практического разума? что же это за существа или объекты, которые подчиняются практическому синтезу? Такой вопрос — уже не вопрос «истолкования» принципа практического разума, а вопрос «дедукции». Теперь у нас есть путеводная нить: только свободные существа могут подчиняться практическому разуму. Последний законодательствует над свободными существами, или, более точно, над каузальностью этих существ (процедура, посредством которой живое существо является причиной чего-то еще). Теперь перенесем наше внимание с понятия свободы на то, что представлено данным понятием.

175

Поскольку мы рассматриваем феномены так, как они являются под условиями пространства и времени, то мы не находим ничего, что напоминало бы свободу: феномены строго подчиняются закону естественной причинности (как категории рассудка), согласно которой все является следствием чего-то еще до бесконечности, и каждая причина соединяется с предыдущей причиной. Свобода, напротив, определяется способностью «самопроизвольно начинать состояние; следовательно причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени». [2] В этом смысле понятие свободы может представлять не феномен, а только вещь в себе, не данную в созерцании. К такому выводу нас подводят три обстоятельства:

Г Поскольку познание относится исключительно к феноменам, оно вынуждено в своем собственном интересе полагать существование вещей в себе как то, что не может быть познано, но должно быть мыслимо, чтобы служить в качестве основания для самих чувственных феноменов. Итак, вещи в себе мыслятся как «ноумены», умопостигаемые и сверхчувственные вещи, отмечающие пределы знания и возвращающие его к условиям чувственности. [3] — 2° По крайней мере в одном случае свобода приписывается вещи в себе, и ноумен должен мыслиться как свободный: когда феномен, которому он соответствует, обладает активными и спонтанными способностями, не сводимыми к простой чувственности. У нас имеется рассудок и, более того, разум; мы — умопостигающие существа. [4] Как умопостигающие и разумные существа мы должны мыслить себя в качестве членов умопостигаемого и сверхчувственного мира, наделенного свободной причинностью. — 3° Такое понятие свободы — подобное понятию ноумена — оставалось бы все еще чисто про-

2 КЧР, Диалектика, «Разрешение космологических идей о целокупности выведения событий в мире из их причин».

3 КЧР, Аналитика: «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*».

4 КЧР, Диалектика, «Объяснение космологической идеи свободы в связи с всеобщей естественной необходимостью».

176

блематическим и неопределенным (хотя и необходимым), если бы у разума не было другого интереса помимо спекулятивного. Мы увидели, что только практический разум задавал понятие свободы, сообщая ему объективную реальность. Действительно, когда моральный закон является законом воли, последняя находит себя полностью независимой от естественных условий чувственности, соединяющих каждую причину с предшествующей причиной: «Нет ничего предшествующего определению его [субъекта — пер.] воли». [5] Вот почему понятие свободы как Идеи разума обладает особым преимуществом по отношению ко всем другим Идеям: поскольку понятие свободы может быть задано практически, то только это понятие (только Идея разума) сообщает вещам в себе смысл или гарантию «факта» и позволяет нам реально проникнуть в умопостигаемый мир. [6]

Следовательно, кажется, что практический разум, сообщая понятию свободы объективную реальность, фактически законодательствует над объектом этого понятия. Практический разум законодательствует над вещью в себе, над свободным существом как вещью в себе, над ноуменальной и умопостигаемой каузальностью такого существа, над сверхчувственным миром, формируемым этими существами. «Сверхчувственная природа,

насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть ничто иное, как природа, подчиненная автономии чистого практического разума. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы». «Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некой сверхчувственной природы». [7] Моральный закон — это закон нашего умопостигаемого существования, то есть, закон самопроизвольности и каузальности субъекта как вещи в себе. Вот почему Кант различает два типа законодательства и две соответствующих области: «законодательство посредством естественных понятий» — это законодательство, в котором рассудок, задающий такие понятия, законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интеле-

5 КПрР, Аналитика, «Критическое освещение аналитики чистого практического разума».

6 КСС, § 91, КПрР Предисловие.

7 КПрР Аналитика, «О дедукции основоположений чистого практического разума».

177

ресе разума; его область — область феноменов как объектов всякого возможного опыта постольку, поскольку они формируют чувственно воспринимаемую природу. «Законодательство посредством понятия свободы» — это законодательство, в котором разум, задающий такое понятие, законодательствует в способности желания, то есть в своем собственном практическом интересе; его область — область вещей в себе, мыслимых как ноумены постольку, поскольку они формируют сверхчувственную природу. Вот то, что Кант называет «необозримой пропастью» между данными двумя областями. [8]

Итак, существа в себе, в своей свободной каузальности, суть подчиненные для практического разума. Но в каком смысле следует понимать такого «подчиненного»? Поскольку рассудок действует на феномены в спекулятивном интересе, то он законодательствует над чем-то иным, нежели он сам. Но когда разум законодательствует в практическом интересе, он законодательствует над свободными и разумными существами, над их умопостигаемым существованием, независимым от любого чувственного условия. Именно так разумное существо наделяет себя законом с помощью собственного разума. В противовес тому, что имеет место в случае феноменов, ноумен сообщает мышлению тождество законодателя и субъекта [подчинения]. «В личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она подчинена моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку

она устанавливает этот закон и только потому ему подчиняется». [9] Вот что имеется в виду под «подчиненным» в случае практического разума: одни и те же существа являются субъектами [подчинения] и законодателями, так что законодатель сам выступает здесь как часть природы, над которой он законодательствует. Мы принадлежим сверхчувственной природе, но в качестве законодательных членов.

8 КСС, Введение, §2, §9.

9 Основы метафизики нравственности (далее ОМН) II.

10 Там же.

Если моральный закон есть закон нашего умопостигаемого существования, то именно в этом смысле он является формой, под которой умопостигаемые существа конституируют сверхчувственную природу. Действительно, он содержит такие определяющие принципы для всех разумных существ, которые являются источником их систематического единства. [10] На этом основании можно понять и возможность зла. Кант всегда ут-

178

верждает, что зло пребывает в определенной связи с чувственностью. Но в не меньшей степени оно основывается и на наших умопостигаемых характеристиках. Ложь или преступление суть чувственные эффекты, но у них также есть умопостигаемая причина, пребывающая вне времени. Именно поэтому нам не следует отождествлять практический разум и свободу: в свободе всегда есть зона свободной воли [libre-arbitre], благодаря которой мы всегда можем сделать выбор не в пользу морального закона. Когда мы делаем выбор не в пользу морального закона, мы не перестаем обладать умопостигаемым существованием, мы только утрачиваем условие, под которым это существование формирует часть природы и составляет, вместе с другими [частями], систематическое целое. Мы перестаем быть субъектами [подчинения], но прежде всего потому, что перестаем быть законодателями (действительно, мы принимаем закон, который задает нас со стороны чувственности).

**РОЛЬ РАССУДКА.** — Именно так в двух крайне разных смыслах чувственное и сверхчувственное — каждое по-своему — формируют природу. Между данными двумя Природами есть только «аналогия» (существование под законами). Благодаря своему парадоксальному характеру сверхчувственная природа никогда полностью не реализуется, поскольку ничто не гарантирует разумному существу, что подобные ему существа объединят свое существование с его существованием и сформируют такую «природу», которая возможна только благодаря моральному закону. Вот почему мало сказать, что отношение между двумя Природами — это

отношение аналогии; нужно добавить, что сверхчувственное само может мыслиться как природа только по аналогии с чувственно воспринимаемой природой. [11]

## 11 омн II.

Это можно ясно увидеть в логическом испытании практического разума — испытании, к которому мы обращаемся, чтобы понять, может ли максима воли принять практическую форму всеобщего закона. Прежде всего мы рассматриваем, может ли максима быть установлена как всеобщий теоретический закон чувственно воспринимаемой природы. Например, если бы все на свете лгали, то их обязательства раз-

179

рушали бы сами себя, поскольку были бы противоречивы, ибо кто-то им должен верить: следовательно, ложь не может обладать достоинством закона (чувственно воспринимаемой) природы. Отсюда можно заключить, что если бы максима нашей воли была теоретическим законом чувственно воспринимаемой природы, «она каждого принуждала бы к правдивости». [12] Отсюда же можно сделать вывод, что максима лживой воли не может непротиворечиво служить в качестве чисто практического закона для разумных существ так, чтобы они составляли сверхчувственную природу. Именно по аналогии с формой теоретических законов чувственно воспринимаемой природы мы хотим понять, может ли максима мыслиться как практический закон сверхчувственной природы (является ли, так сказать, сверхчувственная и умопостигаемая природа возможной, подчиняясь такому закону). В этом смысле, «природа чувственно воспринимаемого мира» проявляется как «образец умопостигаемой природы». [13]

Ясно, что рассудок играет здесь существенную роль. Действительно, мы не удерживаем ничего из чувственно воспринимаемой природы, что относится к созерцанию или к воображению. Мы удерживаем только «форму соответствия закону», как она пребывает в законодательном рассудке. Но мы применяем эту форму, да и сам рассудок, следуя некоторому интересу и в той области, где рассудок больше не является законодателем. Ибо сравнение максимы с формой теоретического закона чувственно воспринимаемой природы вовсе не полагает определяющего основания нашей воли. [14] Сравнение — только средство, с помощью которого мы хотим понять, «приспосабливается» ли максима к практическому разуму, является ли некий поступок тем, что подходит под правило, то есть под основоположение разума, выступающего теперь только в качестве законодателя.

12 КПрР, Аналитика, «О дедукции основоположений чистого практического разума».

13 КПрР, Аналитика: «О типике чистой практической способности суждения».

14 Там же.

180

Тут мы сталкиваемся с новой формой гармонии, с новой пропорциональностью в гармонии способностей. Согласно спекулятивному интересу разума рассудок законодательствует, а разум умозаключает и символизирует (он задает объект своей Идеи «по аналогии» с объектами опыта). Согласно практическому интересу разума как раз сам разум законодательствует; рассудок же судит или даже умозаключает (хотя такое умозаключение весьма не сложно и состоит в простом сравнении), а также он символизирует (извлекает из естественного закона чувственности некий образец для сверхчувственной природы). Итак, в такой новой фигуре мы должны постоянно удерживать тот же самый принцип: способность, не являющаяся законодательной, играет незаменимую роль, какую лишь она одна и может принять на себя, но в которой она задается законодательной [способностью].

Как же рассудок сам по себе может играть роль в согласии с законодательным практическим разумом? Давайте рассмотрим понятие причинности: оно имплицитно определяется в определении способности желания (в том отношении представления к объекту, которое это понятие намеревается создать). [15] Значит, оно подразумевается в практическом применении разума, касательно способности последнего. Но когда разум преследует собственный спекулятивный интерес — в отношении познавательной способности, — он «все оставляет рассудку»: причинность приписывается рассудку как категория, но не в форме производящей изначальной причины (поскольку феномены не производятся нами), а в форме естественной каузальности или соединения, до бесконечности связывающего чувственно воспринимаемые феномены. Напротив, когда разум преследует свой практический интерес, он забирает назад у рассудка то, что только что одолжил ему с точки зрения другого интереса. Определяя способность желания в ее высшей форме, он «объединяет понятие причинности с понятием свободы», то есть он наделяет категорию причинности сверхчувственным объектом (свободным существом как производящей изначальной причиной). [16] Остается спросить, как разум может забрать то, что он отдал рассудку и, если можно так выразиться, уступил чувственно воспринимаемой природе. Но фактически, если верно, что категории не позволяют нам познавать

15 КПрР, Аналитика: «О праве чистого разума в практическом применении на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном применении»: «Но в понятии воли уже содержится понятие причинности».

16 КПрП, Предисловие.

181

объекты иначе, как объекты возможного опыта, и если верно, что категории действительно не формируют знание об объекте независимо от условий чувственности, то они, тем не менее, удерживают чисто логический смысл в отношении не чувственных объектов и могут применяться к последним при условии, что такие объекты задаются где-то еще и в иной перспективе, нежели перспектива познания. [17] Значит, разум практически задает сверхчувственный объект причинности и определяет саму причинность как свободную причинность, способную по аналогии формировать природу.

**ОБЩЕЕ МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО И НЕЗАКОННЫЕ ПРИМЕНЕНИЯ.** — Кант неоднократно напоминает, что моральный закон вовсе не нуждается в утонченном обосновании, а остается самым обычным и самым общим применением разума. Даже применение рассудка не предполагает предварительных инструкций — «ни научных, ни философских».

Следовательно, нужно говорить об общем моральном чувстве. Несомненно, всегда есть опасность эмпирического понимания «общего чувства», опасность превращения его в особое чувство — ощущение или созерцание: не может быть худшей путаницы в отношении самого морального закона.

[18] Но мы определяем общее чувство как априорное согласие способностей — согласие, задаваемое одной из них как законодательной способностью.

Общее моральное чувство — это согласие рассудка с разумом под законодательством самого разума. Мы вновь открываем здесь идею благой природы способностей и идею гармонии, задаваемую в соответствии с особым интересом разума.

17 КПрР Аналитика: «О праве чистого разума в практическом применении на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном применении».

18 КПрР Аналитика: Примечание II Теоремы IV

Но не только в Критике чистого разума Кант осуждает незаконные применения и использования [способностей]. Если философская рефлексия и необходима, то лишь потому, что способности, не смотря на их благоую природу, порождают иллюзии, от впадания в которые они не могут себя уберечь. Вместо «символизации» (то есть, использования формы

естественного закона в качестве некоего «образца» для морального закона), рассудок начинает искать «схему», свя-

182

зывающую закон созерцанием. [19] Более того: вместо того, чтобы главенствовать и не примирять то, что [существует лишь] в принципе, с чувственными наклонностями или эмпирическими интересами, разум начинает подлаживать долг под наши желания. «Отсюда возникает естественная диалектика». [20] Следовательно, нужно снова спросить, как можно примирить две кантианские темы: тему естественной гармонии (общее чувство) и тему противоречивого опыта (отсутствие смысла [ nonsens]).

Кант настаивает на различии между Критикой чистого спекулятивного Разума и Критикой практического разума: последняя не есть критика «чистого» практического разума. В самом деле, в спекулятивном интересе разум сам не может законодательствовать (заботиться о своем собственном интересе): значит, чистый разум здесь — это источник внутренних иллюзий постольку, поскольку заявляет о претензии на законодательную роль. Напротив, в практическом интересе разум действительно не перепоручает еще кому-то законодательную ответственность: «[чистый разум — пер.], если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике». [21] Чистый практический разум как раз не нуждается в критике, он вовсе не является источником иллюзий, но скорее именно нечистота изрядно подмешивается к нему потому, что в нем отражаются эмпирические интересы. Значит, критике чистого спекулятивного разума соответствует здесь критика нечистого практического разума. Тем не менее, между этими двумя разумами остается что-то общее: так называемый трансцендентальный метод всегда выступает задающим началом имманентного применения разума — применения, соответствующего одному из его интересов. Итак, Критика Чистого Разума осуждает трансцендентальное применение практического разума, который позволяет себе быть эмпирически обусловленным вместо того, чтобы законодательствовать самому. [22]

19 КПрР Аналитика: «О типике чистой практической способности суждения» 200МН I (конец).

21 КПрР, Введение.

22 Там же.

183

Тем не менее, у читателя есть право усомниться, являются ли эти знаменитые параллели, устанавливаемые Кантом между двумя Критиками, адекватным

ответом на поставленный вопрос. Действительно, сам Кант не говорит об одной «диалектике» практического разума, но использует это слово в двух совершенно разных смыслах. В итоге, он показывает, что практический разум не может уйти от полагания связи между счастьем и истиной, но тогда он впадает в антиномию. Антиномия состоит в том, что счастье не может быть причиной истины (поскольку моральный закон — единственный определяющий принцип доброй воли), а истина, по-видимому, не способна более стать причиной счастья (поскольку законы чувственно воспринимаемого мира никоим образом не упорядочиваются согласно намерениям доброй воли). Итак, несомненно, идея счастья подразумевает полное удовлетворение наших желаний и склонностей. Тем не менее, мы бы не решились усмотреть в этой антиномии (и прежде всего в ее втором члене) результат простой проекции эмпирических интересов: чистый практический разум сам требует связи между истиной и счастьем. Антиномия практического разума действительно выражает более глубокую «диалектику», чем предыдущая антиномия; она подразумевает внутреннюю иллюзию чистого разума.

По-другому разъяснение этой внутренней иллюзии может быть изложено так: [23] — Г Чистый практический разум исключает всякое удовольствие или удовлетворение в качестве определяющего принципа способности желания. Но когда закон задает способность желания, последняя, по этой самой причине, испытывает удовлетворение, что-то вроде негативного удовольствия, выражающего нашу независимость от чувственных склонностей, какое-то чисто интеллектуальное удовлетворение, сразу же выражающее формальное согласие нашего рассудка с разумом. — 2° Теперь мы спутываем такое негативное удовольствие с позитивным чувственным ощущением или даже с побудительным мотивом воли. Мы смешиваем это активное интеллектуальное удовлетворение с чем-то ощутимым, с чем-то чувственно испытываемым. (Именно так для эмпирика согласие активных способностей выступает в качестве особого чувства). Здесь присутствует внутренняя иллюзия, от которой не может уклониться сам практический разум: «здесь всегда есть основание для ошибки подстановки (*vitium subreptionis*) и как бы для оптической иллюзии в самоосозна-

23 КПрР, Диалектика, «Критическое устранение антиномии практического разума».

184

нии того, что делают, в отличии оттого, что ощущают; полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек». [24] — 3° Значит, антиномия покоится на имманентной удовлетворенности практического разума, на неизбежном смешивании такой удовлетворенности со счастьем.

Итак, порой мы считаем, что само счастье выступает причиной и мотивом истины, а порой, что истина сама по себе — причина счастья.

Если верно — согласно первому смыслу слова «диалектика», — что эмпирические интересы или желания проецируются на разум и загрязняют его, то такое проецирование, тем не менее, обладает более глубоким внутренним принципом в самом чистом практическом разуме — согласно второму смыслу слова «диалектика». Смешивание негативного и интеллектуального удовлетворения со счастьем — вот внутренняя иллюзия, которая никогда не может полностью исчезнуть, и только лишь эффект от ее действия может быть изгнан с помощью философской рефлексии. Верно также и то, что иллюзия в этом смысле слишком очевидно противостоит идее благой природы способностей: сама антиномия предполагает некую целостность, которая, несомненно, не может быть осуществлена, но которую мы вынуждены искать — с точки зрения рефлексии — как некий путь разрешения [антиномии] или как ключ к ее лабиринту: «антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое может только впасть человеческий разум». [25]

24 КПрР, Диалектика, «Критическое устранение антиномии практического разума».

25 КПрР, Диалектика, «О диалектике чистого практического разума вообще».

**ПРОБЛЕМА ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.** — До сих пор чувственность и воображение не играли никакой роли в общем моральном чувстве. И это не удивительно, так как моральный закон — в своем принципе как в своем образцовом применении — не зависит ни от каких схем и условий чувственности; поскольку свободные существа и свободная каузальность не являются объектом какого-либо созерцания и поскольку между сверхчувственной Природой и чувственно воспринимаемой природой пролегает пропасть. На самом деле моральный закон оказывает воздействие на чувственность. Но чувственность рассматривается здесь как ощущение, а не как созерцание; а результат действия закона сам высту-

185

пает скорее как негативное, нежели позитивное ощущение, близкое скорее к неудовольствию, чем к удовольствию. Это — определенное чувство уважения к закону, априорно задаваемое только как моральный «мотив», чувство уважения, скорее, принижающее чувственность, чем наделяющее ее некой ролью в отношении способностей. (Можно считать, что интеллектуальное удовлетворение, о котором шла речь, не может порождать моральный мотив; это вообще не чувство, а только «аналогия» чувства. Лишь

уважение к закону создает такой мотив; оно задает саму нравственность как мотив). [26]

Но проблема связи практического разума с чувственностью таким образом ни разрешается, ни уничтожается. Уважение служит, скорее, в качестве предварительного правила для задачи, которая остается, чтобы еще найти свое положительное решение. Есть одна опасность неверного понимания [contresens], касающаяся всего практического разума в целом: думать, что кантианская мораль остается безразличной к своему собственному исполнению. На деле пропасть между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами существует только, чтобы быть заполненной: если сверхчувственное избегает знания, если не существует спекулятивного применения разума, способного провести нас от чувственно воспринимаемого [мира] к сверхчувственному, то, тем не менее, «второй [мир — пер. ] должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы». [27] Именно так сверхчувственная природа может быть названа прообразной природой (*natura archetypa*), а чувственно воспринимаемая природа, «так как она содержит в себе возможное воздействие идеи первой как определяющего основания воли, — отраженной (*natura ectypa*)». [28] Свободная причина чисто умопостижима; но нужно понять, что одно и то же существо является и феноменом, и вещью в себе, подчиняется естественной необходимости как феномен и выступает источником свободной причинности как вещь в себе. Более того: одно и то же действие, один и тот же

26 КПрР, Аналитика: «О мотивах чистого практического разума» (Уважение, несомненно, является положительным, но только «благодаря его интеллектуальной причине»).

27 КСС, Введение, § 2.

28 КПрР, Аналитика, «О дедукции основоположений чистого практического разума».

186

чувственно воспринимаемый эффект связан, с одной стороны, с рядом чувственно воспринимаемых причин, в котором он необходим, а с другой стороны, сам соотносится — вместе со своими причинами — со свободной Причиной, чьим знаком и выражением он является. Свободная причина никогда не содержит в себе собственного результата действия, поскольку в ней ничего не происходит и ничто не берет начала; свободная причинность имеет только чувственно воспринимаемые результаты действия. Значит, практический разум — как закон свободной причинности — сам должен «обладать причинностью в отношении явлений». [29] А сверхчувственная

природа, формируемая свободными существами по закону разума, должна осуществляться в чувственно воспринимаемом мире. Именно в таком смысле возможно говорить о содействии или о противодействии между природой и свободой, в зависимости оттого согласуются или не согласуются чувственно воспринимаемые действия свободы в природе с моральным законом. «Противодействие или содействие существует не между природой и свободой, а только между природой как явлением и действиями природы как явлениями в чувственно воспринимаемом мире». [30] Мы знаем, что есть два типа законодательства, а значит и две области, соответствующие природе и свободе, чувственно воспринимаемой природе и сверхчувственной природе. Но существует только одна почва — почва опыта.

Именно так Кант представляет то, что он называет «парадоксом метода в Критике практического разума»: представление о предмете никогда не может задавать свободную волю или предшествовать моральному закону; но непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. [31] Еще точнее, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Эти объекты практического разума формируют то, что называется нравственной Добродетелью (именно в связи с представлением о Добродетели мы испытываем интеллектуальное удовлетворение). Итак, «моральное добро — по отношению к объекту — является чем-то сверхчувственным». Но оно

29 КЧР, Диалектика.

30 КСС, Введение, § 9.

31 КПрР, Аналитика, «О понятии предмета чистого практического разума»

187

представляет этот объект как что-то, что должно осуществляться в чувственно воспринимаемом мире, так сказать, «как возможное действие через свободу». [32] Вот почему практический интерес — в своем самом общем определении — представляется как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы осуществлять их. [33]

Моральный закон полностью независим от созерцания и от условий чувственности; сверхчувственная Природа независима от чувственно воспринимаемой Природы. То, что является благом, само не зависит от нашей физической власти осуществлять его и задается только (в соответствии с логическим испытанием) моральной возможностью желать действия, которое его [это благо — пер.] осуществляет. Значит верно, что моральный закон — ничто, когда отделяется от своих чувственно воспринимаемых последствий; как и свобода — тоже ничто, когда отделяется

от своих чувственно воспринимаемых эффектов. Достаточно ли тогда представлять закон в качестве того, что законодательствует над каузальностью существ в себе, над чистой сверхчувственной природой? Без сомнения, абсурдно говорить, будто явления подчиняются моральному закону как принципу практического разума. Нравственность не является законом чувственно воспринимаемой Природы; даже действия-эффекты свободы не могут противоречить механизму как закону природы, поскольку они необходимо связаны друг с другом так, чтобы формировать «единственный феномен», выражающий свободную причину. Свобода никогда не рождает чуда в чувственно воспринимаемой природе. Но если и верно, что практический разум законодательствует только над сверхчувственным миром и над свободной каузальностью составляющих его существ, то не менее верно и то, что все это законодательство делает сверхчувственный мир чем-то, что должно быть «осуществлено» в чувственно воспринимаемом мире, и превращает такую свободную каузальность во что-то, у чего должны быть чувственно воспринимаемые результаты, выражающие моральный закон.

32 Там же.

33 КПрР, Аналитика, «Критическое освещение аналитики чистого практического разума».

188

УСЛОВИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ. — Все еще необходимо, чтобы такое осуществление было возможно. Если бы это было не так, моральный закон утратил бы всю свою самосогласованность. [34] Итак, осуществление морального блага предполагает согласие между чувственно воспринимаемой природой (следующей своим законам) и сверхчувственной природой (следующей своему закону). Такое согласие представлено в идее соразмерности между счастьем и моралью, то есть, в идее Доброго Государя как «целокупности предмета чистого практического разума». Но если мы спрашиваем, как, в свою очередь, возможен, а значит, и осуществим Добрый Государь, то мы опять встаем перед антиномией: желание счастья не может быть мотивом истины; но кажется, что и максима истины не может быть причиной счастья, поскольку моральный закон на самом деле не законодательствует над чувственно воспринимаемым миром, а последний управляется своими собственными законами, остающимися безразличными к моральным намерениям воли. Однако такое второе направление оставляет путь для решения: решения о том, что соединение счастья и истины не является непосредственным, а создается с точки зрения бесконечного прогресса (бессмертная душа) и через посредничество умопостигаемого творца чувственно воспринимаемой природы или через посредничество «моральной причины мира» (Бога). Итак, Идеи души и Бога — необходимые

условия, при которых предмет практического разума сам полагается как возможный и осуществимый. [35]

Мы уже видели, что свобода (как космологическая Идея сверхчувственного мира) получила объективную реальность от морального закона. Тут мы понимаем, что психологическая Идея души и теологическая Идея высшего существа, в свою очередь, получают объективную реальность, подчиняясь тому же самому моральному закону. Так что три великих Идеи спекулятивного разума могут быть помещены на один и тот же уровень [plan], причем все они остаются проблематичными и неопределенными со спекулятивной точки зрения, но обретают практическую определенность от морального закона: в этом смысле и постольку, поскольку они практически заданы, они называются «постулатами практического разума»: они формируют объект «чистой практической веры». [36] Но, более точно,

34 КПрР, Диалектика, «Антиномия практического разума».

35 КПрР, Диалектика, «О постулатах чистого практического разума вообще».

36 КПрР, Диалектика, «О признании истинности из потребности чистого разума».

189

как будет отмечено, практическая заданность на самом деле не касается этих трех Идеи одинаковым образом. Лишь идея свободы непосредственно задается моральным законом: следовательно, свобода не столько постулат, сколько «фактическая суть», или объект, категорического суждения. Две другие идеи как «постулаты» — это только условия необходимого объекта свободной воли. «Их возможность, так сказать, доказывается тем фактом, что свобода реальна». [37]

37 КПрР, Введение; КСС §91.

38 КПрР, Диалектика, «О первенстве чистого практического разума в его связи соспекулятивным».

Но являются ли такие постулаты единственными условиями осуществления сверхчувственного в чувственно воспринимаемом? Должны быть еще условия имманентные самой чувственно воспринимаемой Природе, которые призваны полагать в ней способность выражать и символизировать нечто сверхчувственное. Эти условия представлены тремя аспектами: естественная целесообразность в материи феноменов; форма целесообразности природы в прекрасных объектах; возвышенное в бесфоменном в природе, посредством которого сама чувственно воспринимаемая природа свидетельствует в пользу существования высшей целесообразности. Итак, что касается двух последних

случаев, то мы видим, что фундаментальную роль начинает играть воображение: применяется ли оно свободно вне зависимости от заданного понятия рассудка; или же переходит за собственные границы и ощущает себя беспредельным, привязываясь к Идеям разума. Значит, осознание морали, то есть общее моральное чувство, не только включает в себя верования, но и акты воображения, благодаря которым чувственно воспринимаемая Природа оказывается пригодной для получения воздействий со стороны сверхчувственного. Следовательно, само воображение — это реальная часть общего морального чувства.

**ПРАКТИЧЕСКИЙ ИНТЕРЕС И СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ИНТЕРЕС.** — «Каждой способности души можно приписать интерес, то есть принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности». [38] Интересы разума могут отличаться от эмпирических интересов тем, что они касаются объектов, но лишь постольку, по-

190

скольку подчиняются высшей форме способности. Значит, спекулятивный интерес касается феноменов постольку, поскольку те формируют чувственно воспринимаемую природу. Практический интерес относится к разумным существам как вещам в себе постольку, поскольку те формируют сверхчувственную природу, которая осуществима.

Эти два интереса различаются по природе, так что разум не добивается спекулятивного успеха, когда вступает в область, открываемую в нем его практическим интересом. Свобода — как спекулятивная Идея — проблематична, не задана в себе; когда она получает непосредственную практическую заданность со стороны морального закона, спекулятивный разум ничего не выигрывает. «Но зато приобретает больше достоверности его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается объективная и хотя только практическая, но несомненная реальность». [39]

Действительно, мы не познаем природу свободного существа как-то больше, чем прежде; у нас нет созерцания, которое могло бы относиться к такому знанию. Мы знаем только — благодаря моральному закону, — что такое существо существует и обладает свободной причинностью. Практический интерес таков, что отношение представления к объекту не составляет какой-то части знания, а лишь обозначает нечто, что осуществляется. С точки зрения познания ни душа, ни Бог — как спекулятивные Идеи — не получают от своей практической заданности какого-то объема. [40]

39 КПрР Аналитика, «О дедукции основоположений чистого практического разума».

40 КПрР Диалектика, «О постулатах чистого практического разума вообще».

Но два интереса не просто координированы. Ясно, что спекулятивный интерес подчинен практическому интересу. Чувственно воспринимаемый мир не был бы [предметом] спекулятивного интереса, если бы — с точки зрения высшего интереса — он действительно не свидетельствовал в пользу возможности осуществления сверхчувственного. Вот почему у самих Идей спекулятивного разума нет непосредственной заданности иной, чем практическая заданность. Это ясно усматривается в том, что Кант называет «верой». Вера есть спекулятивное предположение, но предположение, которое становится утвердительным только благодаря определенности, получаемой им со стороны морального закона. Итак,

191

вера не связана с практической способностью, а выражает синтез спекулятивного и практического интересов в то самое время, когда первый подчиняется последнему. В этом причина преимущества морального доказательства существования Бога над всеми спекулятивными доказательствами. Ибо Бог — как объект познания — задается лишь косвенно и по аналогии (как то, из чего феномены берут максимум систематического единства); но — как объект веры — он обретает исключительно практическую определенность и реальность (моральный творец мира). [41]

Интерес вообще подразумевает понятие цели. Итак, если верно, что разум нацелен на наблюдаемую им чувственно воспринимаемую природу, то такие материальные цели никогда не представляют конечную цель, также как ее не представляет и такое наблюдение природы: «из того, что мир познается, [его] существование не приобретает никакой ценности; и необходимо предположить конечную цель, по отношению к которой само рассмотрение мира имело бы ценность». [42] В самом деле, конечная цель подразумевает две вещи: она приложима к существам, которых следует рассматривать как цели-в-себе, и которые, с другой стороны, сообщали бы чувственно воспринимаемой природе последнюю цель для осуществления. Значит, конечная цель необходимо является понятием практического разума или понятием способности желания в ее высшей форме: только моральный закон задает разумное существо в качестве цели в себе, поскольку он конституирует конечную цель в применении свободы, но в то же самое время моральный закон задает разумное существо как конечную цель чувственно воспринимаемой природы, поскольку заставляет нас реализовывать сверхчувственное через объединение всеобщего счастья с моралью. «В самом деле, если творение вообще имеет конечную цель, то мы ее можем мыслить только как обязательно соответствующую моральной цели (которая единственно делает возможным понятие цели). ...Практический разум этих разумных существ не только указывает конечную цель, но и определяет это

понятие в отношении условий, единственно при которых мы можем мыслить конечную цель творения». [43] Спекулятивный интерес обнаруживает цели только в чувственно

41 КСС, §§ 87, 88.

42 КСС, § 86.

43 КСС, § 88.

192

воспринимаемой природе потому, что — еще глубже — практический интерес подразумевает наличие разумного существа как цели в себе, а также как последней цели самой чувственно воспринимаемой природы. В этом смысле можно сказать, что «всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении». [44]

44 КПрР Диалектика: «О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным» (см. ОМ Н III: «Интерес есть то, благодаря чему разум становится практическим... Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным, он всегда предполагает цели для применения разума»).

193

### Глава III

#### Связь способностей в Критике Способности Суждения

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВЫСШАЯ ФОРМА ЧУВСТВА? - Данный вопрос подразумевает: существуют ли представления, априорно задающие такие состояния субъекта, как удовольствие и неудовольствие? Ощущение сюда не относится: производимые им удовольствие и неудовольствие (чувство), могут быть познаны только эмпирически. Но оно, одновременно, имеет

место и когда представление объекта априорно. Может стоит обратиться к моральному закону как представлению о чистой форме? (Уважение как результат действия закона было бы тогда высшим состоянием неудовольствия; а интеллектуальное удовлетворение — высшим состоянием удовольствия.) Ответ Канта отрицательный. [1] Ибо удовлетворение — это ни чувственно воспринимаемый результат действия, ни особое чувство, а интеллектуальная «аналогия» чувства. А само уважение является эффектом лишь в той мере, в какой оно — негативное чувство; в своей позитивности уважение, скорее, сливается с законом, чем выводится из него, — сливается с законом как побудительной силой. Что касается общего правила, то невозможно, чтобы способность чувствовать достигала своей высшей формы, когда обнаруживает собственный закон в низшей или высшей формах способности желания.

## 1 КСС, §12.

Чем бы тогда было высшее удовольствие? Его не следовало бы связывать ни с какой-то чувственно воспринимаемой притягательностью (эмпирической заинтересованностью в существовании объекта ощущения), ни с какой-то интеллектуальной склонностью (чистой практической заинтересованностью в существовании объекта воли). Только будучи незаинтересованной в принципе, способность чувствовать может стать выс-

194

шей. Речь идет не о существовании представленного объекта, а о простом результате действия представления на меня. Следовало бы сказать, что высшее удовольствие — это чувственно воспринимаемое выражение чистого суждения, выражение чистой процедуры вынесения суждения. [2] Прежде всего такая процедура проявляется в эстетическом суждении типа «это прекрасно».

Но что же это за представление — в эстетическом суждении, — обладающее таким высшим удовольствием как эффектом? Поскольку материальное существование объекта остается безразличным, то речь снова идет о представлении чистой формы. Но на сей раз это форма объекта. И такая форма не может быть просто формой созерцания, связывающей нас с материально существующими внешними объектами. По правде говоря, «форма» теперь означает следующее: рефлексия единичного объекта в воображении. Форма — это то, что воображение отражает в объекте в противоположность материальной стихии ощущений, вызывающих появление данного объекта, поскольку он существует и воздействует на нас. Тогда Кант спрашивает: могут ли цвет или звук быть названы прекрасными сами по себе? Возможно и могут, если вместо материального схватывания их

качественного воздействия на наши чувства, мы были бы способны с помощью нашего воображения отражать колебания, из которых они составлены. Но и цвет, и звук слишком материальны, слишком встроены в наши чувства, чтобы так отражаться в нашем воображении: они скорее вспомогательные механизмы, а не элементы прекрасного. Важны замысел, композиция, которые прежде всего являются манифестациями формальной рефлексии. [3]

2 КСС, § 9.

3 КСС, § 14.

В эстетическом суждении отрефлектированное представление формы — причина высшего удовольствия от прекрасного. Тогда мы должны констатировать, что у высшего состояния способности чувствовать две парадоксальные внутренне связанные характеристики. С одной стороны, в противовес тому, что происходит, когда речь идет о других способностях, высшая форма действительно не определяет здесь никакого интереса разума: эстетическое удовольствие независимо как от спекулятивного, так и от практического интереса, и само

195

определяется как полностью незаинтересованное. С другой стороны, способность чувствовать в ее высшей форме не является законодательной: любое законодательство подразумевает объекты, на которых оно проверяет себя и которые подчиняются ему. Итак, эстетическое суждение никогда не является лишь частным суждением типа «эта роза прекрасна» (тогда как предложение «розы вообще прекрасны» подразумевает логические сравнение и суждение). [4] Еще важнее, что оно даже не законодательствует над своим единичным объектом, поскольку остается совершенно безразличным к его существованию. Следовательно, Кант отказывается от применения слова «автономия» к способности чувствовать в ее высшей форме: будучи бессильным законодательствовать над объектами, суждение может быть только гомоавтономным, то есть оно законодательствует над самим собой. [5] У способности чувствовать нет области (ни феноменов, ни вещей в себе); она выражает не условия, которым должен подчиняться некий род объектов, а лишь субъективные условия для существования способностей.

**ОБЩЕЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО.** — Когда мы говорим «это прекрасно», мы вовсе не имеем ввиду только лишь «это доставляет удовольствие»: мы претендуем на определенную объективность, на определенную необходимость, на определенную всеобщность. Но чистое представление прекрасного объекта — это особое представление: следовательно, объективность эстетического суждения существует без

понятия, или (что то же самое) его необходимость и всеобщность субъективны. Каждый раз, когда вмешивается определенное понятие (геометрические фигуры, биологические виды, рациональные идеи), эстетическое суждение перестает быть чистым, и одновременно прекрасное перестает быть свободным. [6] Способность чувствовать в ее высшей форме не может зависеть ни от спекулятивного интереса, ни от практического. Вот почему в качестве всеобщего и необходимого в эстетическом суждении постулируется только удовольствие. Мы считаем, что наше удовольствие существует благодаря праву, сообщаемому каждому или пригодному для каждого; мы допускаем, что каждый имеет право испытывать удовольствие. Такое допущение, такое предположение не является даже «постулатом», поскольку исключает все четко заданные понятия. [7]

4 КСС, § 8.

5 КСС, Введение, § § 4,5.

6 КСС, § 16; *pulchritudo vaga*.

196

Однако данное предположение было бы невозможно без какого-то вмешательства со стороны рассудка. Мы увидели роль, какую играет воображение: оно отражает единичный объект с точки зрения формы. Действуя так, оно вовсе не относится к заданному понятию рассудка. Но оно относится к самому рассудку как способности [давать] понятия вообще; оно относится к неопределенному понятию рассудка. То есть, воображение — в его чистой свободе — согласуется с рассудком в его не оговоренной законности. В крайнем случае можно было бы сказать, что воображение здесь «схематизирует без понятия». [8] Но схематизм — всегда акт воображения, уже не являющегося свободным и обнаруживающего, что его действие задано в соответствии с понятием рассудка. Фактически, воображение занимается чем-то другим, а не схематизацией: оно манифестирует свою глубочайшую свободу в отражении формы объекта, оно «как бы играет, наблюдая [данную] фигуру», [9] оно становится продуктивным и самодеятельным воображением «как создатель произвольных форм возможных созерцаний». [10] Значит, здесь есть согласие между воображением как чем-то свободным и рассудком как чем-то неопределенным. Вот оно: свободное и неопределенное согласие между способностями. Следует сказать, что такое согласие определяет собственно общее эстетическое чувство (вкус). Действительно, удовольствие, которое, как мы полагаем, сообщается каждому и годится для каждого, — ничто иное, как результат данного согласия. Поскольку оно не возникает под заданным понятием, то свободную игру воображения и рассудка нельзя постичь умом, ее можно только почувствовать. [11] Наше предположение относительно «сообщаемости чувства» (без вмешательства понятия) основывается,

следовательно, на идее субъективного согласия способностей, поскольку само это согласие формирует общее чувство. [12]

7 КСС, § 8.

8 КСС, § 35.

9 КСС, § 16.

10 КСС, «Общее примечание к первому разделу аналитики»

11 КСС, § 9.

12 КСС, § 39,40.

197

Можно было бы подумать, что общее эстетическое чувство завершает предыдущие два: в логическом и моральном общих чувствах сначала рассудок — а затем уже разум — законодательствуют над функцией других способностей и задают ее; теперь, вроде как, подходит очередь воображения. Но такого не может быть. Способность чувствовать не законодательствует над объектами; следовательно, она в себе не есть способность (во втором смысле слова), являющаяся законодательной. Общее эстетическое чувство представляет вовсе не какое-то объективное согласие способностей (то есть подчинение объектов доминирующей способности, которая одновременно задавала бы роль других способностей в отношении их объектов), а чисто субъективную гармонию, где воображение и рассудок применяются спонтанно, каждый на свой страх и риск. Следовательно, общее эстетическое чувство на самом деле не завершает два других [логическое и моральное общее чувство — пер.]; оно дает им основание или делает их возможными. Никакая способность никогда не приняла бы законодательной и определяющей роли, если бы все способности вместе с самого начала не были расположены к такой свободной субъективной гармонии.

Но теперь мы сталкиваемся с особо трудной проблемой. Мы объясняем всеобщность эстетического удовольствия или сообщаемость высшего чувства свободным согласием способностей. Но достаточно ли признать такое свободное согласие, допустить его *a priori*? Не должно ли оно, напротив, производиться в нас? То есть, не должно ли эстетическое общее чувство быть объектом какого-то генезиса, собственно трансцендентального генезиса? Эта проблема господствует в первой части Критики способности суждения: само ее решение чревато несколькими сложными моментами.

**СВЯЗЬ МЕЖДУ СПОСОБНОСТЯМИ В ВОЗВЫШЕННОМ.** - До тех пор, пока мы остаемся с эстетическими суждениями типа «это прекрасно», разум, по-видимому, не играет никакой роли: задействованы только рассудок и воображение. Более того, открывается именно высшая форма удовольствия, а

не высшая форма неудовольствия. Но суждение «это прекрасно» — только один тип эстетического суждения. Нужно исследовать и другой тип: «это — возвышенно». В Возвышенном воображение отдается деятельности, совершенно иной, нежели формальная реф-

198

лексия. Чувство возвышенного испытывается, когда мы сталкиваемся с чем-то бесформенным или деформированным (необъятностью или мощью). Все происходит так, будто воображение противостоит собственному пределу, вынуждено достигать своего максимума, подвергаясь насилию, доводящему его до наивысшей точки могущества. Несомненно, у воображения нет предела до тех пор, пока оно выступает сутью схватывания (последовательное схватывание частей). Но поскольку оно вынуждено воспроизводить предыдущие части по мере достижения последующих частей, постольку у него есть максимум единовременного понимания. Столкнувшись с безмерностью, воображение ощущает недостаточность такого максимума и, «стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе». [13] На первый взгляд, мы приписываем безмерность, доводящую наше воображение до бессилия, природному объекту, то есть чувственно воспринимаемой Природе. На самом же деле, именно разум заставляет нас вновь объединять безмерность чувственно воспринимаемого мира в целое. Такое целое и есть Идея чувственно воспринимаемого, поскольку оно само обладает — в качестве субстрата — чем-то умопостигаемым или сверхчувственным. Значит, воображение учит, что именно разум толкает его к пределу собственного могущества, заставляя признать то, что вся его сила — ничто по сравнению с Идеей.

### 13 КСС, § 26.

Итак, Возвышенное ставит нас перед непосредственной субъективной связью между воображением и разумом. Но такая связь прежде всего является разладом, а не согласием, неким противоречием, ощущаемым между требованиями разума и мощью воображения. Вот почему воображение, как кажется, утрачивает свою свободу, а чувство возвышенного — это, по-видимому, скорее неудовольствие, чем удовольствие. Но на основе такого разлада возникает согласие; неудовольствие делает возможным удовольствие. Когда что-то, что во всех отношениях превосходит воображение, ставит последнее перед его собственным пределом, тогда воображение — предположительно негативным образом — само переступает свой предел, представляя себе недоступность разумной Идеи и делая эту недоступность чем-то, что присутствует в чувственно воспринимаемой природе. «Ведь воображение, хотя за пределами чувственного оно не

находит ничего такого, на чем бы оно могло удержаться, тем не менее чувствует себя безгранич-

199

ным именно благодаря такому устранению границ чувственности, и указанная отвлеченность [способа изображения — пер.] есть, следовательно, такое изображение бесконечного, которое, правда, именно поэтому может быть только чисто негативным, однако расширяет душу». [14] В этом и состоит согласие, вносящее разлад между воображением и разумом: не только разум, но и воображение, обладает «сверхчувственным предназначением». В такой согласии душа ощущается как неопределенное сверхчувственное единство всех способностей; мы сами направляемся к какому-то центру как к «пункту средоточия» в сверхчувственном. Тогда мы видим, что согласие между воображением и разумом не просто допускается: оно подлинно порождается, порождается в разладе. Вот почему общее чувство, соответствующее чувству возвышенного, неотделимо от «культуры» как движения его генезиса. [15] И именно в таком генезисе мы узнаем нечто существенное касательно нашей судьбы. Фактически, Идеи разума являются спекулятивно неопределенными, но практически заданными. В этом уже состоит принцип различия между математическим Возвышенным безмерного и динамическим Возвышенным могущества (первое вводит разум в игру с точки зрения познавательной способности, последнее — точки зрения способности желания). [16] Так что в динамическом возвышенном сверхчувственное предназначение наших способностей проявляется как то, чему предзадан моральный закон. Чувство возвышенного порождается в нас таким образом, что подготавливает высшую целесообразность, оно готовит нас к пришествию морального закона.

14 КСС, § 29, «Общее примечание к изложению эстетических рефлектирующих суждений».

15 КСС, § 29.

16 КСС, § 24.

ТОЧКА ЗРЕНИЯ ГЕНЕЗИСА. — Трудность в том, чтобы найти принцип аналогичного генезиса для чувства прекрасного. Ибо в возвышенном все является субъективным — субъективной связью между способностями; возвышенное относится к природе только благодаря проекции, и эта проекция налагается на то, что является бесформенным и деформированным в природе. В прекрасном мы также сталкиваемся с субъективным согласием; но последнее развивается из случайности объективных форм, так что в отношении прекрасного встает проблема дедукции, не

200

имеющая места в отношении возвышенного. [17] Анализ возвышенного указал нам верный путь, поскольку продемонстрировал общее чувство, не только допускаемое, но и порожаемое. Но генезис чувства прекрасного ставит более сложную проблему, поскольку требует принципа, который был бы в полной мере объективным. [18]

Мы знаем, что эстетическое удовольствие совершенно незаинтересовано, поскольку оно никоим образом не касается существования объекта. Прекрасное — не объект интереса разума. Однако оно может синтетически объединяться с разумным интересом. Допуская такое, получим следующее: удовольствие от прекрасного остается незаинтересованным, но интерес, с которым бы оно соединилось, мог бы служить в качестве принципа для генезиса «сообщаемости» или всеобщности такого удовольствия; прекрасное остается незаинтересованным, но интерес, с которым бы оно синтетически соединилось, мог бы служить в качестве правила для генезиса чувства прекрасного как общего чувства.

Если тезис Канта действительно состоит в этом, то нужно выяснить, какой интерес объединяется с прекрасным. Первое приходящее на ум предположение, что это некий эмпирический социальный интерес, столь часто связываемый с прекрасными объектами и способный порождать нечто вроде вкуса или сообщаемости удовольствия. Но ясно, что прекрасное соединяется с таким интересом только *a posteriori*, а не *a priori*. [19] Только интерес разума может удовлетворить вышеназванным требованиям. Но в чем же может состоять здесь разумный интерес? Речь тут не идет о самом прекрасном. Можно говорить исключительно о склонности, которой обладает природа, дабы производить прекрасные формы, то есть формы, способные рефлексироваться в воображении. (И природа демонстрирует такую склонность даже там, куда лишь изредка проникает человеческий глаз, чтобы отразить их должным образом; например, на дне океана). [20] Следовательно, интерес, связанный с прекрасным, направлен не на прекрасную форму как таковую, а на материю, используемую природой, дабы производить

17 КСС, § 30.

18 Это объясняет положение анализа возвышенного в Критике способности суждения.

19 КСС, § 41.

20 КСС, § 30.

объекты, которые формально могут быть отрефлексированы. Не удивительно, что Кант, первоначально сказав, что цвета и звуки сами по себе не являются прекрасными, затем добавляет, что они суть объекты «интереса к прекрасному». [21] Более того, если мы ищем какова первая материя, внедряющаяся в естественное формирование прекрасного, то находим, что речь идет о жидкой материи (древнейшем состоянии материи), одна часть которой отделяется или испаряется, тогда как остальные медленно затвердевают (см. о формировании кристаллов). [22] Можно сказать, что интерес к прекрасному не является ни составной частью прекрасного, ни чувством прекрасного, но касается производства прекрасного в природе и, как таковой, может служить в качестве принципа для генезиса самого чувства прекрасного.

Весь вопрос вот в чем: какого же типа данный интерес? До сих пор мы определяли интерес разума родом объектов, которые оказывались необходимо подчиненными высшей способности. Но нет объектов, подчиненных способности чувствовать. Высшая форма способности чувствовать обозначает только субъективную и спонтанную гармонию наших активных способностей без того, чтобы какая-нибудь из этих способностей законодательствовала над объектами. Когда мы рассматриваем материальную склонность природы к производству прекрасных форм, мы можем вывести отсюда не необходимое подчинение данной природы одной из наших способностей, а только ее случайное согласие со всеми нашими способностями вместе. [23] Более того: бесполезно искать какую-то цель у Природы, когда та производит прекрасное; осаждение жидкой материи объяснимо в чисто механических терминах. Значит, склонность природы предстает как готовность [rouvoir] без цели, случайно приспособленная к гармоническому осуществлению наших способностей. [24] Удовольствие от такого осуществления само по себе незаинтересовано; однако мы испытываем разумный интерес к случайно сложившемуся [contingent] согласию произведений природы с нашим незаинтересованным удовольствием. [25] В этом состоит третий интерес разума: он определяется не необходимым подчинением, а случайно сложившимся [contingent] согласием природы с нашими способностями.

21 КСС, § 42.

22 КСС, § 58.

23 КСС, Введение, 7.

24 КСС, § 58.

25 КСС, § 42.

СИМВОЛИЗМ В ПРИРОДЕ. — Как же представляется генезис чувства прекрасного? Похоже, что свободные материи природы — цвета, звуки — не соотносятся просто с определенными понятиями рассудка. Они перехлестывают рассудок, они дают «пищу для мышления» значительно большую, чем та, что содержится в понятии. Например, мы не только соотносим цвет с понятием рассудка, непосредственно применимым к нему, но также соотносим его с совершенно иным понятием, не обладающим самостоятельно объектом созерцания, но похожим на понятие рассудка, поскольку оно постулирует свой объект по аналогии с объектом созерцания. Это другое понятие и есть Идея разума, напоминающая первое понятие лишь с точки зрения рефлексии. Итак, белая лилия не только связана с понятиями цвета и цветка, но также будит Идею чистой невинности, чей объект является лишь (рефлексивной) аналогией белого в цветке лилии. [26] Вот как Идеи выступают объектом опосредованного представления в свободных материях природы. Такое опосредованное представление называется символизмом и обладает, как своим правилом, интересом к прекрасному.

26 КСС, §§ 42, 59.

Отсюда следуют два вывода: сам рассудок рассматривает свои понятия расширенными неограниченным образом; воображение освобождается от гнета рассудка, которому оно все еще подчиняется в схематизме, и становится способным свободно рефлексировать форму. Следовательно, согласие между воображением как чем-то свободным и рассудком как чем-то неопределенным не только допускается: оно неким образом одушевляется, оживляется, порождается интересом к прекрасному. Свободные материи чувственно воспринимаемой природы символизируют Идеи разума; и таким образом они позволяют рассудку расширяться, а воображению высвободиться. Интерес к прекрасному свидетельствует в пользу сверхчувственного единства всех наших способностей как некой «особой точки сверхчувственного», из которой вытекает их свободное формальное согласие или их субъективная гармония.

203

Неопределенное сверхчувственное единство всех способностей и выводимое из него свободное согласие являются наиглубочайшим в душе. Действительно, когда согласие способностей оказывается заданным одной из них (рассудком в спекулятивном интересе, разумом в практическом интересе), то мы полагаем, что способности изначально предрасположены к свободной гармонии (согласно интересу к прекрасному), без которой ни одна из этих заданностей не была бы возможной. Но с другой стороны, свободное согласие способностей уже должно подразумевать разум как то, что призвано играть определяющую роль в практическом интересе или в моральной сфере.

Именно в этом смысле сверхчувственное предназначение всех наших способностей есть некое предопределение для морального существа; или идея сверхчувственного как неопределенного единства способностей подготавливает идею сверхчувственного так, что та практически задается разумом (как принцип целей свободы); или же интерес к прекрасному подразумевает расположенность быть моральным. [27] Как говорит Кант, само прекрасное — это символ добра (он имеет в виду, что чувство прекрасного не есть смутное восприятие добра, что не существует никакой аналитической связи между добром и прекрасным, но что есть синтетическая связь, согласно которой интерес к прекрасному побуждает нас быть добрыми, предрасполагает нас к морали). [28] Итак, неопределенное единство и свободное согласие способностей не только конституируют то, что является глубочайшим в душе, но и подготавливают пришествие того, что является самым возвышенным, — то есть высшей степенью способности желания — и делает возможным переход от познавательной способности к способности желания.

**СИМВОЛИЗМ В ИСКУССТВЕ, ИЛИ ГЕНИЙ.** -Верно, что все вышесказанное (интерес к прекрасному, генезис чувства прекрасного, связь прекрасного и доброго) касается только прекрасного в природе. Действительно, все покоится на мысли о том, что именно природа произвела прекрасное. [29] Вот почему красота в искусстве, по-видимому, не связана с добром, и вот почему чувство прекрасного в искусстве не может породиться отдельно от принципа, обрекающего нас на нравственность. Отсюда и заявление Канта: уважения заслуживает тот, кто покидает музей, дабы обратиться к прекрасному в природе...

27 КСС, § 42.

28 КСС, § 59.

29 КСС, § 42.

204

Кроме того искусство — совершенно по-своему — тоже не подчиняется материи и правилу, предоставляемому природой. Но природа тут могла бы действовать только через врожденную предрасположенность субъекта. Гениальность как раз и есть такая врожденная предрасположенность, посредством которой природа сообщает искусству синтетическое правило и богатый материал. Кант определяет гениальность как способность к эстетическим Идеям. [30] На первый взгляд эстетическая Идея противоположна рациональной Идее. Последняя — это понятие, которому нет адекватного созерцания; первая — созерцание, которому нет адекватного понятия. Но стоит спросить, адекватно ли такое перевернутое отношение описанию эстетической идеи? Идея разума выходит за пределы опыта либо

потому, что в природе нет соответствующего ей объекта (например, невидимых существ), либо же потому, что она превращает простой природный феномен в духовное событие (смерть, любовь...). Итак, Идея разума несет в себе нечто невыразимое. Но эстетическая Идея выходит за пределы любого понятия потому, что создает созерцание иной природы, нежели та, что дана нам: [создает] иную природу, чьи явления были бы подлинными спиритуальными событиями, а духовные события — непосредственными естественными детерминациями. [31] Она дает «пищу для мышления», она заставляет нас мыслить. Эстетическая Идея — это на самом деле то же самое, что и рациональная Идея: она выражает то, что является невыразимым в последней. Вот почему она появляется как некое «вторичное» представление, второе выражение. В этом отношении эстетическая Идея крайне близка к символизму (да и сам гений также действует, расширяя рассудок и высвобождая воображение). [32] Но вместо того, чтобы опосредовано представлять Идею в природе, она выражает ее вторичным образом, в воображаемом творении другой природы.

30 КСС, § 57, Примечание I.

31 КСС, § 49.

32 Там же.

205

Гениальность — это не [воплощение] вкуса, но она оживляет вкус в искусстве, наделяя последнее душой и материей. Есть произведения, совершенные с точки зрения вкуса, но им недостает души, они, так сказать, лишены гениальности. [33] Это потому, что сам вкус — лишь формальное согласие свободного воображения и расширенного рассудка. Он остается унылым и безжизненным и допускается — если не отсылает к высшему авторитету — только как некая материя способная расширять рассудок и освобождать воображение. В искусстве согласие воображения и рассудка привносится в жизнь только гением, и без него оно оставалось бы не сообщаемым. Гениальность — вызов, бросаемый другой гениальности; но вкус выступает своего рода посредником между гениальностями, он допускает некий период ожидания, пока другой гений еще не родился. [34] Гений выражает сверхчувственное единство всех способностей и выражает его как живое единство. Следовательно, он дает правило, по которому выводы относительно прекрасного в природе могут распространяться и на прекрасное в искусстве. Следовательно, прекрасное в природе — это не только символ добра; так, в искусстве прекрасное существует благодаря синтетическому и генетическому правилу самого гения. [35]

33 КСС, § 49.

34 КСС, § 49.

35 В отличие от § 42, сказанное в § 59 («О красоте как символе нравственности») годится как для искусства, так и для природы.

Итак, к формальной эстетике вкуса Кант добавляет материальную мета-эстетику, чьи две главные темы суть интерес к прекрасному и гениальность, — мета-эстетику, свидетельствующую в пользу кантианского романтизма. В частности, к эстетике линии и композиции — то есть к эстетике формы — Кант добавляет мета-эстетику материй, цветов и звуков. В Критике Способности Суждения зрелый классицизм и нарождающийся романтизм пребывают в сложном равновесии.

Не будем путать разнообразные способы, какими — по Канту — могли бы представляться Идеи разума в чувственно воспринимаемой природе. В возвышенном представлении непосредственно, но негативно и дается через проекцию; в естественном символизме, или в интересе к прекрасному, представление позитивно, но опосредовано и достигается через рефлекссию; в гениальности, или в художественном символизме, представление позитивно, но вторично и достигается через созидание другой природы. Позже мы увидим, что

206

идея допускает и четвертый модус представления — самый совершенный — в природе, понятой как система целей.

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУЖДЕНИЕ СПОСОБНОСТЬЮ?** - Суждение — это всегда сложная процедура, состоящая в подведении частного под общее. Тот кто судит — это всегда человек, владеющий искусством: эксперт, врач, юрист. Суждение подразумевает подлинный дар, чутье. [36] Кант первым задумался о постановке проблемы суждения на уровне его технологичности или собственной изначальности. В некоторых хорошо известных текстах Кант разводит два случая: либо общее уже дано, известно и все, что требуется, так это применить его, то есть задать нечто частное, к которому применимо общее («аподиктическое применение разума», «определяющее суждение»); либо же общее составляет проблему и само должно быть найдено («гипотетическое применение разума», «рефлектирующее суждение»). [37] Однако такое различие гораздо сложнее, чем кажется: его следовало бы проинтерпретировать как с точки зрения примеров, так и с точки зрения значения [signification].

Первой ошибкой было бы верить, что только рефлектирующее суждение подразумевает изобретательность. Даже когда общее дано, «суждение» необходимо должно подводить [под общее]. Несомненно, трансцендентальная логика отличается от формальной логики тем, что

содержит правила, указывающие на условия, при которых применяется данное понятие. [38] Но эти правила не сводятся к самому понятию: чтобы применять понятие рассудка, нужна схема, являющаяся изобретательным актом воображения, способным указывать на условия, при которых частные случаи подводятся под понятие. Сам схематизм — это также и некое «искусство», а схема — один из «случаев, подходящих под закон». Следовательно, было бы не верно полагать, что рассудок судит сам по себе: рассудок может только пользоваться своими понятиями для вынесения суждения, но такое использование подразумевает изначальный акт воображения, а также изначальное действие разума (вот почему в Критике чистого разума определяющее суждение появляется как

36 КЧР, Аналитика, «О трансцендентальной способности суждения вообще».

37 КЧР, Диалектика, Приложение: «О регулятивном применении идей чистого разума».

38 КЧР, Аналитика, «О трансцендентальной способности суждения вообще».

207

особое испытание разума). Каждый раз Кант говорит о суждении, как о способности, которая при этом должна подчеркивать изначальность своего действия, специфику своего продукта. Но суждение всегда предполагает несколько способностей и выражает согласие между ними. То есть, суждение является определяющим, когда выражает согласие способностей под некой способностью, которая сама является главенствующей: то есть, когда суждение задает объект в соответствии со способностью, полагаемой с самого начала в качестве законодательной. Итак, теоретическое суждение выражает согласие способностей, задающее объект в соответствии с законодательным рассудком. Сходным образом, существует практическое суждение, которое определяет, является ли возможное действие случаем подчинения моральному закону: оно выражает согласие рассудка и разума под предводительством разума. В теоретическом суждении воображение предоставляет схему в соответствии с понятием рассудка; в практическом суждении рассудок предоставляет некий образец [un type] в соответствии с законом разума. Сказать, что суждение задает объект, — это все равно, что сказать, что согласие способностей детерминировано или что согласие способностей выполняет определяющую или законодательную функцию.

Следовательно, важно остановиться на примерах, соответствующих двум типам суждения — «определяющему» и «рефлектирующему». Возьмем врача, который знает, что такое брюшной тиф (понятие), но не опознает его в каком-то частном случае (суждение, или диагноз). Можно склониться к тому, чтобы увидеть в таком диагнозе (подразумеваемом дарование и искусство) пример определяющего суждения, поскольку понятие предполагается

известным. Но в отношении данного конкретного случая само понятие не дано: оно проблематично или полностью неопределенно. Фактически, диагноз — это пример рефлектирующего суждения. Если мы ищем в медицине пример определяющего суждения, то нам нужно обратиться к терапевтическому решению: тут понятие действительно дано в отношении частного случая, но трудность состоит в его применении (противопоказания у пациента и так далее).

208

Подчеркнем, в рефлектирующем суждении не мало искусства или изобретательности. Но такое искусство распределяется по-иному. В определяющем суждении искусство, так сказать, «скрыто»: понятие дано, будь то понятие рассудка или закон разума; следовательно, существует законодательная способность, направляющая и задающая изначальный вклад других способностей так, что этот вклад трудно оценить. Но в рефлектирующем суждении точки зрения активных способностей не дано ничего; лишь сырой материал являет себя, не будучи реально «представленным». Значит, в отношении этого суждения свободно используются все активные способности. Рефлектирующее суждение выражает свободную и неопределенную связь между всеми способностями. Искусство — оставшееся скрытым в определяющем суждении и, так сказать, зависимым от него — начинает свободно манифестироваться и осуществляться в рефлектирующем суждении. Через «рефлексию» мы, несомненно, можем открыть уже существующее понятие; но рефлектирующее суждение будет еще чище, если в его распоряжении вообще не будет понятия для вещи, которую оно свободно отражает, ил и если это понятие будет (в определенном смысле) еще шире, беспредельнее, неопределеннее.

Фактически, определяющее суждение и рефлектирующее суждение не похожи на два вида одного рода. Рефлектирующее суждение манифестирует и освобождает глубину, оставшуюся скрытой в другом суждении. Но другое суждение уже являлось суждением лишь благодаря этой живой глубине. Иначе не понятно, зачем бы Критике способности суждения иметь такое заглавие, даже если она обходится только рефлектирующим суждением. Дело в том, что любое заданное согласие способностей под [председательством] определяющей и законодательной способности предполагает существование и возможность свободного неопределенного согласия. Именно в таком свободном согласии суждение является не только изначальным (так было уже в случае определяющего суждения), но и манифестирует принцип своей изначальности. Согласно этому принципу наши способности различаются по природе, и тем не менее они в не меньшей степени обладают свободным и спонтанным согласием, которое затем и делает возможным их применение под предводительством одной из них по

закону интересов разума. Суждение никогда ни к чему не сводимо и всегда изначально; вот почему оно может быть названо «некой» способностью (особым даром или искусством). Оно вовсе не заключается в одной единственной способности, а либо в согласии способностей — пусть даже последнее задается одной из них, выполняющей законодательную роль, — либо, более основательно, в свободном неопределенном согласии, составляющем последнюю цель «критики суждения» вообще.

209

ОТ ЭСТЕТИКИ К ТЕЛЕОЛОГИИ. - Когда познавательная способность берется в своей высшей форме, «этой способности законодательствует рассудок; когда способность желания берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует разум. Когда способность чувствовать берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует именно суждение. [39] Последний случай резко отличается от двух других: эстетическое суждение рефлексивно; оно законодательствует не над объектами, а только над самим собой; оно выражает не определенность объекта под задающей способностью, а свободное согласие всех способностей в отношении отражаемого объекта. Нам следует спросить, нет ли рефлектирующего суждения другого типа и не манифестируется ли свободное согласие субъективных способностей где-то еще, кроме эстетического суждения.

Мы знаем, что разум — в своем спекулятивном интересе — формирует Идеи, чей смысл только регулятивный. То есть у них нет объекта, заданного сточки зрения познания, но они наделяют понятия рассудка максимумом систематического единства. Тем не менее Идеи обладают объективной, хотя и «неопределенной», ценностью; ибо они могут наделять понятия систематическим единством, лишь сообщая сходное единство феноменам, рассматриваемым в их материи или специфике. Такое единство, признаваемое как присущее феноменам, является целесообразным единством вещей (максимумом единства в наиболее возможном разнообразии, причем нельзя сказать, где кончается это единство). Данное целесообразное единство может быть постигнуто лишь благодаря понятию естественной цели; действительно, единство многообразия требует связи между многообразием и определенной целью, — связи, в зависимости от которой объекты относятся к этому единству. В понятии естественной цели единство всегда только лишь допускается или предполагается как то, что может примиряться с разнообразием индивидуальных эмпирических законов. [40]

39 КСС, Введение, 3,9.

40 КСС, Введение, 5; см. КЧР, Диалектика, «Приложение к трансцендентальной диалектике».

Следовательно, оно вовсе не выражает какого-то действия, посредством которого разум стал бы законодательным. Более того рассудок тут тоже не законодательствует. Рассудок законодательствует над феноменами, но лишь постольку, поскольку те рассматриваются в форме их созерцания; следовательно, его законодательные действия (категории) полагают общие законы и проявляются в природе как объект возможного опыта (каждое изменение имеет причину... и так далее). Но рассудок никогда не задает а priori конкретную материю феноменов, детали реального опыта или частные законы того или иного объекта. Последние познаются только эмпирически и остаются случайно сложившимися [contingentes] в отношении нашего рассудка.

Каждый закон предполагает необходимость. Но единство эмпирических законов — с точки зрения их специфики — следовало бы понимать как единство, которым только иной, нежели наш собственный, рассудок мог бы с необходимостью наделять феномены. «Цель», фактически, определяется представлением следствия-эффекта как мотива или основания причины; целесообразное единство феноменов отсылает к рассудку, способному служить в качестве принципа этого единства или его субстрата, — рассудку, в котором представление о целом было бы причиной самого целого как следствия-эффекта (прообразный созерцательный рассудок определяемый как наивысшая умопостигающая и интенциональная причина). Но было бы ошибкой думать, что такой рассудок реально существует, или что феномены актуально производятся именно таким образом: прообразный рассудок выражает характер нашего рассудка, то есть нашу неспособность задавать свою собственную специфику, неспособность понять целесообразное единство феноменов с помощью какого-то иного принципа, кроме принципа интенциональной каузальности высшей причины. [41] Именно в этом смысле Кант подвергает глубокой трансформации догматическое понятие бесконечного ума: прообразный рассудок выражает теперь лишь пребывающий в бесконечности собственный предел нашего рассудка, точку, в которой рассудок перестает быть законодательным в спекулятивном интересе, перестает соотноситься с феноменами. «По отличительному свойству моей познавательной способности я могу судить о возможности этих вещей и их возникновении, не иначе как мысля себе для этой возможности причину, которая действует в соответствии с намерениями». [42]

41 КСС, § 77.

Итак, целесообразность природы связана с двойным движением. С одной стороны, понятие естественной цели, выводимое из Идеи разума (поскольку оно выражает целесообразное единство феноменов), «подводит природу под каузальность, мыслимую только разумом». [43] Но оно не смешивается с рациональной Идеи, поскольку следствие-эффект, соответствующее такой каузальности, действительно дано в природе. «В этом отношении оно [понятие естественной цели — пер.] отличается от всех других идей». [44] Отличаясь от Идеи разума, понятие естественной цели обладает данным объектом; отличаясь от понятия рассудка, оно не задает своего объекта. Фактически, понятие естественной цели вмещивается, дабы позволить воображению неопределенным образом «отразить» объект так, будто рассудок «обретает» понятия в соответствии с Идеями самого разума. Понятие естественной цели — это понятие рефлексии, выводимое из регулятивных Идеи: в нем все наши способности вступают в гармонию и в свободное согласие, позволяющие нам размышлять о Природе сточки зрения ее эмпирических законов. Значит, телеологическое суждение — второй тип рефлектирующего суждения.

42 КСС, § 75.

43 КСС, § 74.

44 КСС, § 77.

И наоборот, начиная с понятия естественной цели, мы определяем объект рациональной Идеи. Эта идея, несомненно, сама по себе не обладает заданным объектом; но ее объект может задаваться по аналогии с объектами опыта. Ибо такая опосредованная и созданная по аналогии заданность (совершенно примиримая с регулятивной функцией Идеи) возможна лишь в той мере, в какой сами объекты опыта демонстрируют естественное целесообразное единство, в отношении которого объект Идеи должен служить в качестве принципа или субстрата. Итак, именно понятие о целесообразном единстве и естественной цели заставляет нас определять Бога как высшую интенциональную причину, действующую по образу рассудка. В этом смысле Кант особо настаивает на необходимости движения от естественной телеологии к физической теологии. Про-

212

тивоположный путь был бы неверным путем, свидетельствующем о «расстройстве Разума» (тогда Идея играла бы скорее конститутивную, а не регулятивную роль, а телеологическое суждение принималось бы в качестве определяющего). В природе мы не обнаруживаем божественных интенциональных целей; напротив, мы начинаем с целей, прежде всего являющихся целями природы, и добавляем к ним Идею божественной

интенциональной причины как условия их понимания. Мы не навязываем цели природе «силой и диктатом»; напротив, мы отражаем естественное целесообразное единство, эмпирически познаваемое в многообразии, дабы возвыситься до Идеи верховной причины, задаваемой по аналогии. [45] Совокупность данных двух движений определяет новый способ представления Идеи, — последний способ, отличающийся от способов, проанализированных выше.

В чем же различие между двумя типами суждения — телеологическим и эстетическим? Следует принять во внимание, что эстетическое суждение уже манифестирует подлинную целесообразность. Но речь идет о субъективной, формальной и исключаяющей всякую цель (субъективную или объективную) целесообразности. Такая эстетическая целесообразность субъективна, поскольку состоит в свободном согласии способностей между собой. [46] Она, несомненно, вводит в игру форму объекта, но такая форма — именно то, что воображение отражает в самом объекте. Значит, объективно речь идет о чисто субъективной форме целесообразности, исключаяющей любую заданную материальную цель (красота объекта не может оцениваться ни его полезностью, ни внутренним совершенством, ни связью с каким-либо практическим интересом). [47] Можно было бы возразить, что Природа вмешивается — как мы уже увидели — благодаря своей материальной склонности к производству прекрасного; в этом смысле мы уже должны говорить — относительно прекрасного — о случайно сложившемся [contingent] согласии Природы с нашими способностями. Такая материальная склонность сама является объектом особого «интере-

45 КЧР, Диалектика, Приложение: «О конечной цели естественной диалектики человеческого разума»; КСС, § 68, 75, 85.

46 Отсюда берет начало (см. § 34 КСС) выражение «взаимная субъективная целесообразность».

47 КСС, § 11,15.

213

са» с нашей стороны. Но этот интерес не формирует часть самого чувства прекрасного, хотя и сообщает нам принцип, по которому данное чувство может быть вызвано. Итак, случайно сложившееся согласие Природы и наших способностей остается в некоем смысле внешним к свободному согласию способностей между собой: природа дает нам лишь внешнюю благоприятную возможность [l'occasion] «воспринимать внутреннюю целесообразность в соотношении наших душевных сил». [48] Материальная склонность Природы не полагает какую-то цель природы (которая противоречила бы идее целесообразности без цели): «благосклонность, с

которой мы воспринимаем природу, не та, которую она к нам проявляет».  
[49]

Целесообразность, в указанных различных аспектах, — это объект «эстетического представления». Теперь ясно, что в данном представлении рефлексивное суждение по-разному апеллирует к особым принципам: во-первых, к свободному согласию способностей как основанию такого суждения (формальная причина); во-вторых, к способности чувствовать как материи или материальной причине, по отношению к которой суждение определяет специфическое удовольствие как высшее состояние; в-третьих, к форме целесообразности без цели как к конечной причине; и наконец, к особому интересу к прекрасному как к *causa fiendi*,\* согласно которой вызывается чувство прекрасного, надлежащим образом выраженное в эстетическом суждении.

48 КСС, § 58.

49 КСС, § 58.

\* Причина возникновения (лат).

Когда мы рассматриваем телеологическое суждение, то оказываемся перед совершенно иным представлением о целесообразности. Теперь речь идет как раз об объективной, материальной и включающей в себя цели целесообразности. Главным здесь является существование понятия естественной цели, эмпирически выражающее целесообразное единство вещей в зависимости от их разнообразия. Следовательно, «рефлексия» меняет свой смысл: это уже не формальная рефлексия объекта без понятия, а понятие рефлексии, посредством которого мы размышляем над материей объекта. В таком понятии наши способности осуществляются свободно и гармонично. Но и тут свободное согласие способностей все еще состоит в слу-

214

чайно сложившемся согласии Природы и самих способностей. Так, в телеологическом суждении, мы должны считать, что Природа искренне проявляет к нам благосклонность (и когда мы возвращаемся от телеологии к эстетике, то полагаем, что естественное производство прекрасных вещей уже было проявлением благосклонности к нам со стороны природы). [50] Различие между двумя суждениями в следующем: телеологическое суждение вовсе не отсылает к особым принципам (если не брать его использование и применение). Оно, несомненно, подразумевает согласие разума, воображения и рассудка без законодательства последнего; но этот пункт, где рассудок отказывается от своих законодательных претензий, всецело является частью спекулятивного интереса и постигается внутри сферы познавательной

способности. Вот почему естественная цель — это объект «логического представления». Несомненно, есть удовольствие от рефлексии в самом телеологическом суждении; мы не испытываем удовольствия в той мере, в какой Природа по необходимости подчиняется познавательной способности, но мы и испытываем его постольку, поскольку Природа случайным [contingent] образом согласуется с нашими субъективными способностями. Но даже здесь такое телеологическое удовольствие смешивается с познанием: оно определяет не высшее состояние способности чувствовать само по себе, а скорее, результат действия познавательной способности на способность чувствовать. [51]

Легко объяснить, почему телеологическое суждение не отсылает к особому априорному прищипу. Именно потому, что оно подготовлено эстетическим суждением и осталось бы непостижимым без такой подготовки. [52] Формальная эстетическая целесообразность «подготавливает» нас к формированию понятия цели, которое добавляется к принципу целесообразности, завершает его и применяет его к природе; именно рефлексия без понятий сама подготавливает нас к формированию понятия рефлексии. Подобным же образом не существует проблемы генезиса в отношении общего телеологического чувства; оно допускается и принимается в спекулятивном интересе, составляя часть общего логического чувства, но тем самым оно оказывается чем-то вроде приманки для общего эстетического чувства.

50 КСС, § 67.

51 КСС, Введение, 6.

52 КСС, Введение, 8.

215

Если мы рассматриваем интересы разума, соответствующие двум формам рефлексивного суждения, мы переоткрываем тему «подготавливания», но в ином смысле. Эстетика манифестирует свободное согласие способностей, которые привязаны определенным образом к особому интересу относительно прекрасного; ибо этот интерес обрекает нас на моральное состояние, подготавливая таким образом пришествие морального закона или верховенство чистого практического интереса. Телеология, со своей стороны, манифестирует свободное согласие способностей — на этот раз в самом спекулятивном интересе: «под» связью способностей, как она задается законодательным рассудком, мы открываем свободную взаимную гармонию всех способностей, откуда познание извлекает собственную жизнь (мы увидели, что определяющее суждение — в самом познании — подразумевает некое живое основание, обнаруживающее себя только в «рефлексии»). Следовательно, нужно думать, что рефлектирующее суждение вообще делает

возможным переход от познавательной способности к способности желания, от спекулятивного интереса к практическому интересу и подготавливает подчинение первого последнему, и в то же время целесообразность делает возможным переход от природы к свободе или подготавливает реализацию свободы в природе. [53]

53 КСС Введение, 3,9.

Заключение  
Цели разума

УЧЕНИЕ О СПОСОБНОСТЯХ. -Три Критики представляют подлинную систему перестановок [permutations]. Прежде всего, способности определяются связями представления вообще (знать, желать, чувствовать). Во втором случае они определяются как источники представлений (воображение, рассудок, разум). Когда мы рассматриваем ту или иную способность в первом смысле, то во втором смысле эта способность призвана законодательствовать над объектами и назначать другим способностям их специфические задачи: рассудок [законодательствует] в познавательной способности, а разум [законодательствует] в способности желания. Верно, что в Критике Способности Суждения воображение не берет на себя законодательную функцию. Но оно получает свободу так, что все способности вместе вступают в свободное согласие. Значит, первые две Критики устанавливают между способностями связь, задаваемую лишь одной из них; последняя Критика открывает более глубокое — свободное и неопределенное — согласие способностей как условие возможности каждой конкретной связи.

Такое свободное согласие проявляется двумя способами: в познавательной способности — как основание, предполагаемое законодательным рассудком; и само по себе — как исток [germe], предопределяющий наше [положение] в законодательном разуме или в способности желания. Следовательно, в этом

состоит глубочайший, а не наивысший, аспект души. Наивысшим выступает практический интерес разума — тот, что соответствует способности желания и подчиняет познавательную способность или даже сам спекулятивный интерес.

217

Оригинальность кантовского учения о способностях в следующем: высшая форма способностей никогда не абстрагирует их от их человеческой целесообразности, но в той же мере она и не упраздняет их различия по природе. В той мере, в какой способности специфичны и ограничены, они — в первом смысле этого слова — доходят до высшей формы, а во втором смысле слова, соглашаются на законодательную роль.

Догматизм утверждает гармонию между субъектом и объектом и обращается к Богу (обладающему бесконечными способностями), чтобы тот гарантировал такую гармонию. Первые две Критики заменяют это идеей необходимого подчинения объекта «конечному» субъекту: подчинения нам — законодателям — в нашей конечности как таковой (даже моральный закон — факт конечного разума). Такова суть Коперниканской Революции. [1] Но с этой точки зрения Критика Способности Суждения, по-видимому, вызывает особое затруднение: когда Кант открывает свободное согласие ниже заданной связи способностей, то не вводит ли он заново идею гармонии и целесообразности? Причем делает он это двумя способами: так называемым «целесообразным» согласием между способностями (субъективная целесообразность) и так называемым «случайно сложившемся [contingent]» согласием природы и самих способностей (объективная целесообразность).

1 См. комментарии М. Vuillemin'a относительно «конституирующей конечности» в *L'Heritage Kantien et la Revolution Copernicienne*.

Как бы то ни было, не это главное. Главное в том, что Критика Способности Суждения дает новую теорию целесообразности, соответствующую трансцендентальной точке зрения и полностью согласующуюся с идеей законодательства. Эта задача решается в той мере, в какой у целесообразности более нет теологического принципа, а скорее, у теологии есть некое «последнее» человеческое основание. Отсюда и важность двух тезисов Критики Способности Суждения: целесообразное согласие способностей есть объект особого генезиса; целесообразная связь между природой и человеком — результат чисто человеческой практической деятельности.

ТЕОРИЯ ЦЕЛЕЙ. — Телеологическое суждение — в отличие от эстетического суждения — вовсе не отсылает к какому-то принципу,

служащему априорным основанием его рефлексии. Следовательно, оно должно быть подготовлено эстетическим суждением, а понятие естественной цели предполагает прежде всего чистую форму целесообразности без цели. Но с дру-

218

гой стороны, когда мы обращаемся к понятию естественной цели, телеологическое суждение ставит проблему, которой не существует для эстетического суждения; у эстетики остается привкус суеты вокруг принятия решения относительно того, какие объекты следовало бы признать прекрасными; телеология же, напротив, требует правил, указывающих условия, при которых о чем-то судят только согласно понятию естественной цели. [2] Порядок вывода таков: от формы целесообразности к понятию естественной цели (выражающему целесообразное единство объектов с точки зрения их материи или с точки зрения их частных законов); и от понятия естественной цели к его применению в природе (выражающему — для рефлексии — те объекты, о каких следовало бы судить, опираясь на это понятие).

Такое применение двойного характера: мы применяем понятие естественной цели к двум объектам, первый из которых является причиной, а второй следствием-эффектом — так, что вводим идею следствия-эффекта в каузальность причины (например, песчаная почва как средство [существования] в отношении сосновых лесов). Или мы применяем понятие естественной цели к одной и той же вещи, рассматриваемой [одновременно] как причина и как ее собственное действие-эффект, то есть применяем к вещи, чьи части взаимно производят одна другую в их форме и в их взаимосвязи (организованные существа, организующие сами себя): таким образом, мы вводим идею целого, но не как причину существования вещи («ибо тогда она была бы произведением искусства»), а как основание ее возможности в качестве произведения природы с точки зрения рефлексии. В первом случае целесообразность является внешней; во втором, внутренней. [3] Теперь между этими двумя целесообразностями возникают сложные отношения.

2 КСС, Введение § 8.

3 КСС, § 61-65.

С одной стороны, внешняя целесообразность сама по себе чисто относительнона и гипотетична. Но чтобы она перестала быть таковой, нужно, чтобы мы могли задавать последнюю цель; а это невозможно сделать, лишь наблюдая за природой. Мы наблюдаем только средства, которые уже суть цели по отношению к их причинам, — цели, все еще остающиеся средствами

в отношении чего-то другого. Значит, мы вынуждены подчинять внешнюю целесообразность внутренней, то есть считать, что вещь является средством лишь в той мере, в какой цель, которой она служит, сама есть организованное существо. [4]

219

Но с другой стороны, возникает сомнение, не отсылает ли, в свою очередь, внутренняя целесообразность к своего рода внешней целесообразности, поднимая (похоже, неразрешимый) вопрос о последней цели. Действительно, когда мы применяем понятие естественной цели к организованным существам, мы склоняемся к той идее, что вся природа в целом — это система, следующая правилу целей. [5] От организованных существ нас ведет назад к внешним связям между этими существами — связям, которые должны были бы покрывать всю вселенную в целом. [6] Но дело в том, что Природа могла бы формировать такую систему (а не просто какой-то агрегат) только как функцию последней цели. Итак, ясно, что никакое организованное существо не может полагать такую цель: тем более не способен на это человек как животный вид. Как раз потому, что последняя цель подразумевает существование чего-то в качестве цели; но внутренняя целесообразность в организованных существах касается только их возможности, не принимая во внимание, является ли само их существование целью. Внутренняя целесообразность ставит лишь вопрос: почему определенные существующие вещи обладают той или иной формой? Но здесь остается полностью незатронутым другой вопрос: почему вещи такой формы существуют? Единственным существом, которое могло бы быть названо «последней целью» является то, что несет цель собственного существования в самом себе; следовательно, идея последней цели подразумевает идею конечной цели, превосходящую все наши возможности наблюдения в чувственно воспринимаемой природе и все ресурсы нашей рефлексии. [7]

4 КСС, § 82.

5 КСС, § 67. (Строго говоря, не совсем верно, что по Канту целесообразность полностью сводится к внутренней целесообразности. Обратное также годится, но с другой точки зрения.)

6 КСС, § 82.

7 КСС, § 82, 84.

220

Естественная цель — основание возможности; последняя цель — повод для существования; конечная цель — существо, в себе обладающее поводом для существования. Но кто же является конечной целью? Только тот, кто

способен создавать понятие целей; только человек как разумное существо может найти цель собственного существования в себе. Не заходит ли здесь речь о человеке лишь потому, что он ищет счастья? Нет, ибо счастье как цель оставляет полностью незатронутым вопрос: почему человек существует (в такой «форме», что стремится сделать свое существование счастливым)? [8] Идет ли здесь речь о человеке как о познающем существе? Спекулятивный интерес, без сомнения, полагает знание в качестве цели; но такая цель была бы ничем, если бы существование того, кто познает, не было бы конечной целью. [9] Познавая, мы формируем лишь понятие естественной цели с точки зрения рефлексии, а не идею конечной цели. Несомненно, с помощью этого понятия мы можем опосредовано и по аналогии задать объект спекулятивной Идеи (Бог как умопостигающий творец Природы). Но при таком задании совершенно невозможно подойти к ответу на вопрос: «Почему бог создал Природу?». Именно в этом смысле Кант постоянно напоминает о недостаточности естественной телеологии как основания теологии: задание Идеи Бога, к которому мы подошли таким путем, сообщает нам лишь некое мнение, но не веру. [10] Короче, естественная телеология оправдывает понятие творческой умопостигающей причины, но лишь с точки зрения возможности существующих вещей. Вопрос о конечной цели в акте творения (в чем заключается благо существования мира и самого человека?) переходит границы любой естественной телеологии и даже не может быть понят посредством нее. [11]

«Конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума». [12] Действительно, моральный закон предписывает цель [but] без условия. В такой цели именно разум принимает себя в качестве цели, и именно свобода необходимо наделяет себя содержанием как высшей и заданной законом целью. На вопрос «Что же является конечной целью?» следует ответить: человек, но человек как ноумен и сверхчувственное существование, человек как моральное существо. «О человеке как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего он существует. Его

8 КСС, § 86.

9 КСС, § 86.

10 КСС, § 85,91 и «Общее примечание к телеологии»

11 КСС, § 85.

12 КСС, § 88.

221

существование имеет в себе самом высшую цель». [13] Такая высшая цель есть организация разумных существ под моральным законом, или свобода как повод для существования, который сам по себе содержится в разумном существе. Что здесь проявляется, так это абсолютное единство практической

целесообразности и не обусловленного законодательства. Такое единство формирует «моральную телеологию», поскольку практическая целесообразность априорно задается в нас самих своим законом. [14] И так, конечная цель может быть задана и задается практически. Ибо, согласно второй Критике, мы знаем как такая заданность в свою очередь влечет за собой практическую заданность идеи Бога (как морального творца), без которой конечная цель не могла бы быть помыслена как реализуемая. Во всяком случае, теология всегда основывается на телеологии (а не наоборот). Но только что мы поднялись от естественной телеологии (понятия рефлексии) до физической теологии (спекулятивное задание регулятивной Идеи, Бог как умопостигающий творец); если такое спекулятивное задание совместимо с простым управлением, то именно в той мере, в какой его совершенно не достаточно, ибо оно остается эмпирически обусловленным и ничего не говорит нам о конечной цели божественного творения. [15] Но теперь, напротив, мы а priori движемся от практической телеологии (практически задаваемого понятия конечной цели) к моральной теологии (практическому заданию, которого достаточно для Идеи морального Бога как объекта веры). Не будем думать, что естественная телеология бесполезна: именно она побуждает нас искать теологию; но она не способна по-настоящему создать ее. Также не будем думать, ни что моральная теология «завершает» физическую теологию, ни что практическая заданность идей завершает аналогичную спекулятивную заданность. Фактически, первая дополняет вторую, следуя другому интересу разума. [16] Именно с точки зрения такого другого интереса, мы определяем человека как конечную цель, причем конечную цель для всего божественного творения в целом.

13 КСС, § 84.

14 КСС, § 87.

15 КСС, § 88.

16 КСС, «Общее примечание к телеологии».

222

ИСТОРИЯ ИЛИ РЕАЛИЗАЦИЯ. — Последний вопрос таков: каким образом конечная цель является также и последней целью природы? То есть: как может человек, который в своем сверхчувственном существовании и в качестве ноумена является только конечной целью, быть последней целью чувственно воспринимаемой природы! Мы знаем, что сверхчувственный мир должен — неким определенным образом — объединяться с чувственно воспринимаемым миром: понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире цель, предписанную законом свободы. Такая реализация возможна при двух типах условий: божественные условия (практическое задание Идеи разума, делающее возможным доброго Государя — как согласия чувственно воспринимаемого и сверхчувственного миров,

согласия счастья и морали); и земные условия (целесообразность в эстетике и телеологии — как то, что делает возможной реализацию доброго Государя, то есть соответствие чувственно воспринимаемого некой высшей целесообразности). Значит, осуществление свободы является также и осуществлением доброго государя: «Благо в мире состоит в соединении наибольшего благополучия разумных существ в мире с высшим условием доброго в них, то есть [в соединении] всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью». [17] В этом смысле конечная необусловленная цель — последняя цель чувственно воспринимаемой природы при условиях, которые фиксируются как необходимо реализуемые и как то, что должно реализовываться в такой природе.

В той мере, в какой последняя цель — ничто иное как конечная цель, она выступает объектом фундаментального парадокса: последняя цель чувственно воспринимаемой природы — это цель, для реализации которой данной природы недостаточно. [18] Как раз не природа реализует свободу, а понятие свободы реализуется или осуществляется в природе. Итак, осуществление свободы или доброго Государя в чувственно воспринимаемом мире подразумевает изначальную синтетическую деятельность человека: История и является таким осуществлением, а значит, ее не следует путать с простым развитием природы. Идея последней цели подразумевает целесообразную связь природы и человека; но такая связь становится-

17 КСС, § 88.

18 КСС, § 84.

223

ся возможной лишь благодаря естественной целесообразности. Взятая сама по себе и формально, она независима от чувственно воспринимаемой природы и должна полагаться, устанавливаться человеком. [19] Устанавливание целесообразной связи и есть формирование совершенного государственного устройства: в этом состоит наивысшая цель [l'objet] Культуры, цель [fin] истории или по-настоящему земного доброго государя. [20] Такой парадокс легко объясним. Чувственно воспринимаемая природа как феномен обладает сверхчувственным в качестве субстрата. Только лишь в таком субстрате примиряются механизм и целесообразность чувственно воспринимаемой природы, причем первый касается того, что необходимо присутствует в природе как объекте чувства, а вторая — того, что случайным [contingent] образом пребывает в ней как объекте разума. [21] Следовательно, уловка, или коварство, сверхчувственной природы в том, что чувственно воспринимаемой природы не достаточно для реализации того, что, тем не менее, является «ее» последней целью; ибо такая цель является

сверхчувственной постольку, поскольку должна быть осуществлена (то есть она обладает действием-эффектом в чувственно воспринимаемом). «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом». [22] Итак, все, что, по-видимому, является случайно сложившемся [contingent] в согласии между чувственно воспринимаемой природой и способностями человека, выступает как высшая трансцендентальная видимость, скрывающая уловку сверхчувственного. Но если мы говорим об эффекте сверхчувственного в чувственно воспринимаемом или о реализации понятия свободы, то нам вовсе не следует считать, будто чувственно воспринимаемая природа как феномен подчиняется закону свободы или разума. Такая концепция истории подразумевала бы то, что события задаются разумом, причем разумом, поскольку он существует индивидуально в человеке как ноумене; тогда события манифес-

19 КСС, § 83.

20 КСС, § 83 и Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане (ИВИ), положения 5 — 8.

21 КСС, § 77.

22 ИВИ, положение 3.

224

тировали бы личный «разумный замысел» самого человека. [23] Но история — как она проявляется в чувственно воспринимаемой природе — показывает нам нечто совершенно противоположное: чистые отношения сил, конфликты тенденций, формирующие ткань безумия наподобие детского тщеславия. Чувственно воспринимаемая природа всегда остается подчиненной законам, остающимся ее собственными законами. Но если она и неспособна реализовать свою последнюю цель, то, тем не менее, она — в соответствии с ее собственными законами — должна сделать возможной реализацию этой цели. Именно благодаря механизму сил и конфликту тенденций (см. «антисоциальная социальность») чувственно воспринимаемая природа — в самом человеке — главенствует над устоями Общества — единственной средой, в которой может быть исторически осуществлена последняя цель. [24] Итак, то, что, по-видимому, является нонсенсом сточки зрения замыслов некоего априорного личного разума, может быть «замыслом Природы», дабы эмпирически обеспечить развитие разума в рамках человеческого вида. Историю следует осудить с точки зрения этого вида, а не с точки зрения личного разума. [25] Значит, есть и вторая уловка Природы, которую мы не должны путать с первой (обе вместе они конституируют историю). Согласно второй уловке, сверхчувственная Природа хочет, чтобы — даже в человеке

— чувственно воспринимаемое действовало по своим собственным законам и оказалось способным достичь, наконец, эффекта сверхчувственного.

23 ИВИ, введение.

24 ИВИ, положение 4.

25 ИВИ, положение 2.

## **Бергсонизм**

### Глава I

#### Интуиция как метод

Длительность, Память, Жизненный порыв — таковы главные вехи философии Бергсона. Цель предлагаемой книги в том, чтобы, во-первых, установить связь между этими тремя понятиями [notions] и, во-вторых, представить то концептуальное развитие, какое они в себе несут.

Интуиция — метод Бергсонизма. Интуиция — это ни чувство, ни вдохновение, ни неупорядоченная симпатия, а вполне развитый метод, причем один из наиболее полно развитых методов в философии. Он имеет свои строгие правила, задающие то, что Бергсон называет «точностью» в философии. По правде говоря, Бергсон сам подчеркивает данное обстоятельство: интуиция — как он методологически понимает ее — уже предполагает длительность. «Размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода. Впрочем, использование самого слова интуиция заставляло меня долго колебаться». [1] Он пишет Гефдингу: «Теория интуиции, которую вы предпочитаете теории длительности, прояснилась для меня лишь значительно позже». [2]

1 *La Pensee et le mouvant*, 1941, (далее PM), 25.

2 Письмо Гефдингу, 1916 (Cf. *Ecrits et Paroles*, Vol.3, p. 456).

Но и у интуиции, и у длительности множество смыслов. Конечно же интуиция вторична по отношению к длительности и памяти. И действительно, пока эти понятия [notions] сами по себе обозначают живую реальность и живой опыт, у нас нет никакой возможности постичь [connaître] их (с той точностью, какая присуща науке). Как ни странно, можно сказать, что длительность оставалась бы чис-

229

то интуитивной (в обычном смысле этого слова), если бы интуиция (в собственно бергсоновском смысле) не выступала здесь в качестве метода. Дело в том, что Бергсон полагается на интуитивный метод, дабы учредить философию как абсолютно «точную» дисциплину, — дисциплину, которая точна в своей области (как наука в своей) и могла бы продолжаться и передаваться так же, как это происходит в самой науке. И без методологической нити интуиции связь между Длительностью, Памятью и Жизненным порывом оставалась бы — с точки зрения познания — неопределенной. Учитывая все это, мы вынуждены поставить интуицию — как строгий и точный метод — во главу угла нашего исследования. [3]

Самый общий методологический вопрос таков: каким образом интуиция — изначально указывающая на непосредственное знание [connaissance] — может оформиться в метод, коль скоро считается, что метод, по существу, подразумевает одно или несколько опосредований? Бергсон часто представляет интуицию как простой акт. Но с его точки зрения простота вовсе не исключает качественную и виртуальную множественность, разнообразие направлений, в которых последняя актуализируется. Значит, именно в этом смысле интуиция подразумевает множество аспектов и многообразные несводимые друг к другу точки зрения. [4] В сущности, Бергсон различает три разных типа действий, задающих, в свою очередь, правила метода: первый касается самой постановки и созидания проблем; второй — обнаружения подлинных различий по природе [differences de nature]; третий — схватывания реального времени. Демонстрируя, как мы переходим от одного смысла к другому и в чем, собственно, состоит «фундаментальный смысл», мы можем переоткрыть простоту интуиции в качестве живого акта и, тем самым, ответить на общий методологический вопрос.

3 Что касается слова интуиция и происхождения этого понятия в *Опыте о непосредственных данных сознания (далее Опыт)* и *Материи и памяти (далее*

МП) (см. А Бергсон. Собрание сочинений, т. 1 — М., «Московский клуб», 1992), то мы отсылаем читателя к книге M.Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Press Universitaires de France, 1947, pp. 6-10. 4 РМ, 29-30.

230

**ПЕРВОЕ ПРАВИЛО:** Проверка на истинность или ложность должна применяться к самим проблемам. Нужно отбрасывать ложные проблемы и примирять истину и творчество на уровне проблем.

Мы не правы, полагая, что истинность и ложность относятся лишь к полученному решению, что проверка на истинность и ложность начинается только с решения. Это, по сути, социальный предрассудок (все выглядит так, как если бы и общество, и язык, передающий порядок слов этого общества, «ставили» перед нами уже готовые проблемы — будто те извлекаются из «архивов городских чиновников» — и обязывали нас «решать» их в узких рамках оставленной полоски свободы). Более того, этот предрассудок возвращает нас в детство, в учебный класс: именно школьный учитель «ставит» проблемы; задача ученика — найти решение. И именно так мы попадаем в своего рода рабство. Подлинная же свобода состоит в способности принимать решение, конституировать сами проблемы. И такая «полубожественная» способность влечет за собой исчезновение ложных проблем, а также творческую постановку истинных проблем. «Правда в том, что для философии, да и не только для нее, речь идет, скорее, о нахождении проблемы и, следовательно, о ее формулировке, чем о решении. Ибо спекулятивная проблема разрешается, как только она соответствующим образом поставлена. Под этим я имею в виду, что тогда ее решение существует, хотя и может оставаться спрятанным или, так сказать, скрытым: единственное, что остается сделать, так это открыть его. Но постановка проблемы — не просто открытие, это — изобретение. Открытие должно иметь дело с тем, что уже существует — актуально или виртуально; значит, рано или поздно оно определенным образом должно произойти. Изобретение же наделяет бытием то, чего на самом деле не существует; оно могло бы никогда не произойти. Уже в математике, а еще более в метафизике, изобретательское усилие чаще всего состоит в порождении проблемы, в созидании терминов, в каких она будет ставиться. Итак, постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравниваться: подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы». [5]

5 РМ, 58 — 59. «О полубожественном состоянии» см. РМ, 68.

231

И не только вся история математики подтверждает правоту Бергсона. Последнее предложение из приведенного только что текста можно сравнить с формулой Маркса, пригодной для самой практики: «Человечество ставит лишь те проблемы, какие способно решить». Речь в этих двух случаях идет вовсе не о том, что проблемы подобны теням пред существующих решений (весь контекст указывает на обратное). Нельзя также сказать и то, что в расчет берутся только проблемы. Напротив, в расчет принимается как раз решение, но проблема всегда обретает решение — которого она достойна — лишь в зависимости оттого способа, каким она ставилась, от тех условий, при которых она определилась как проблема, и в зависимости от средств и терминов, какими мы располагаем для ее постановки. В этом смысле история человека — как с теоретической, так и с практической точек зрения — есть история конструирования проблем. Именно здесь человечество творит собственную историю, и осознание такой деятельности подобно обретению свободы. (Верно, что по Бергсону понятие [notion] проблемы уходит своими корнями за пределы истории — в саму жизнь, в жизненный порыв: жизнь, по сути, задает себя в действии, направленном на обход препятствий, на постановку и решение проблем. Конструирование организма подразумевает сразу как постановку проблем, так и их решение. [6])

Но как может эта пребывающая в проблеме конструктивная сила согласовываться с нормой истины? И если не так уж сложно определить истину и ложь в отношении решений, чьи проблемы уже поставлены, то, по-видимому, значительно труднее сказать, в чем же состоят истина и ложь, когда их применяют к постановке самих проблем. Именно здесь многие философы начинают ходить по кругу: они осознают необходимость применять проверку на истину и ложь к самим проблемам за пределами решений, но довольствуются лишь тем, что определяют истинность или ложность проблемы возможностью или невозможностью принять ее решение. С другой стороны, крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении «ложная проблема». Отсюда вытекает другое правило — дополнительное к предыдущему общему правилу.

**6 Согласно Бергсону категория проблемы имеет большую биологическую ценность, чем негативная категория потребности.**

232

**ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ПРАВИЛО:** Ложные проблемы бывают двух видов: «несуществующие проблемы», определяемые как такие проблемы, в самих терминах которых содержится путаница между «большим» и «меньшим»; и «плохо поставленные проблемы», определяемые так потому, что их термины представляют плохо проанализированные композиты [mixtes].

Для иллюстрации проблем первого типа Бергсон ссылается на проблемы небытия, беспорядка и возможного (проблемы знания и бытия); примерами второго типа являются проблемы свободы и интенсивности. [7] Его анализ этих проблем хорошо известен. В первом случае он состоит в показе того, что содержание идеи небытия не меньше, а больше содержания идеи бытия, содержание [идеи] беспорядка не меньше, а больше содержания [идеи] порядка, содержание возможного не меньше, а больше, чем содержание реального. В идее небытия фактически содержится идея бытия, плюс логическая операция обобщенного отрицания, плюс особый психологический мотив для такой операции (например, когда бытие не соответствует нашему ожиданию, и мы постигаем его только как нехватку, как отсутствие того, что нас интересует). В идее беспорядка уже присутствует идея порядка, плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания (когда мы сталкиваемся с порядком, не являющимся тем порядком, какого ожидаем). И есть нечто большее в идее возможного, чем в идее реального: «Ибо возможное — это только реальное с добавлением действия разума, который отбрасывает в прошлое образ реального сразу, лишь только тот имел место», а также мотив такого действия (когда возникновение реального во вселенной мы смешиваем с последовательностью состояний в закрытой системе). [8]

7 РМ, 105. Порядок примеров меняется в текстах Бергсона. И это не удивительно, поскольку каждая ложная проблема, как мы должны будем увидеть, представляет эти два аспекта в разнообразных пропорциях. О свободе и интенсивности как ложных проблемах см. РМ, 20.

8 РМ, 110. О критике беспорядка и небытия см. также Творческая эволюция (далее ТЭ) - М., КАНОН-ПРЕСС, 1998 - 222-225 и 276-278.

Когда мы спрашиваем «Почему есть скорее нечто, а не ничто?» или «Почему существует порядок, а не беспорядок?», или «Почему есть скорее это, чем то (тогда как то было равно возможным)?», мы впадаем в ту же самую ошибку: мы ошибочно принимаем большее за меньшее и ведем себя так, как если бы небытие существовало до бытия, беспорядок — до порядка,

233

возможное — до существующего. Как если бы бытие должно было заполнять пустоту, порядок организовывать предсущестующий беспорядок, реальное осуществлять изначальную возможность. Бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое «движение истины вспять», согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя

образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Это центральная тема философии Бергсона; она подытоживает его критику отрицательного и всех форм негации как источников ложных проблем.

Плохо поставленные проблемы — второй тип ложных проблем — вводят другой механизм: на сей раз речь идет о плохо проанализированных композитах, в которые мы произвольно группируем различающиеся по природе вещи. Рассмотрим, к примеру, вопрос, сводится ли счастье к удовольствию или нет; возможно, термин удовольствие соотносится с крайне разнообразными несводимыми друг к другу состояниями только похожими на идею счастья. Если термины не соответствуют «естественным сочленениям [articulations]», то проблема ложна, ибо она не затрагивает «саму природу вещей». [9] И опять же, бергсоновский анализ хорошо известен, например, когда он выносит приговор понятию интенсивности как плохо проанализированному композиту: [независимо оттого] смешивается ли качество ощущения с соответствующим ему мускульным пространством или же с количественными характеристиками производящей его физической причины, понятие [notion] интенсивности включает в себе неоднородную смесь между различающимися по природе данностями, так что вопрос — «насколько действительно возрастает ощущение?» — всегда возвращается к плохо поставленной проблеме. [10] То же касается и проблемы свободы, когда смешиваются два типа «многообразий»: многообразие терминов, рядоположенных в пространстве, и многообразие состояний, сливающихся друг с другом в длительности.

9 РМ, 52-63.

10 См. Опыт, гл. 1.

234

Вернемся к первому типу ложных проблем. Здесь, согласно Бергсону, большее принимается за меньшее. Но иногда он же говорит, что меньшее здесь принимается за большее: так, сомнение относительно действия лишь внешним образом добавляется к этому действию, тогда как в действительности оно свидетельствует о половинчатости воли; отрицание же не добавляется к тому, что оно отрицает, а лишь свидетельствует о слабости того, кто отрицает. «Ибо мы чувствуем, что божественно сотворенные воля и мысль слишком полны в себе, полны в безмерности собственной реальности, чтобы нести даже намек на идею нехватки порядка или нехватки бытия. Вообразить возможность абсолютного беспорядка, а еще более, повод для небытия, было бы для таких воли и мысли все равно, что сказать себе, будто они могли бы вовсе не существовать, и это было бы слабостью несовместимой с их природой, которая есть сила... Это — не что-то большее,

а что-то меньшее; это — дефицит воли». [11] Нет ли противоречия между данными двумя формулировками, когда небытие иногда представляется как нечто большее по отношению к бытию, а иногда как нечто меньшее? Противоречия нет, если мы поймем, что то, что Бергсон осуждает в «несуществующих» проблемах, — это навязчивое стремление — во всех его проявлениях — мыслить в терминах большего и меньшего. Идея беспорядка появляется, когда — вместо уразумения того, что существует два и более несводимых порядков (например, порядок жизни и порядок механизма, причем один присутствует тогда, когда другой отсутствует) — мы удерживаем только общую идею порядка, которой и ограничиваемся, дабы противостоять беспорядку и мыслить в связи с идеей беспорядка. Идея небытия появляется, когда вместо схватывания различных реальностей, неопределенно замещаемых одна другой, мы смешиваем их в однородности Бытия вообще, которое может быть противопоставлено только небытию, может относиться только к небытию. Идея возможного появляется, когда вместо схватывания каждого существующего в его новизне все существование в целом соотносится с заранее сформированной стихией, из которой, как предполагается, все и возникает путем простой «реализации».

11 PM, 66.

235

Короче, каждый раз, когда мыслят в терминах большего или меньшего, то уже игнорируют различия по природе между двумя порядками, между [видами] бытия, между [типами] существования. Таким образом, можно видеть, как первый тип ложной проблемы надстраивается — согласно проведенному только что анализу — над вторым: идея беспорядка рождается из общей идеи порядка как плохо проанализированный композит, и так далее. Воспринимать все в терминах большего и меньшего, не видеть ничего, кроме различий в степени и различий в интенсивности там, где более основательным образом присутствуют различия по природе, — это, возможно, самая общая ошибка мышления, ошибка, присущая как науке, так и метафизике.

Следовательно, мы — жертвы фундаментальной иллюзии, соответствующей двум аспектам ложной проблемы. Само понятие [notion] ложной проблемы действительно подразумевает, что мы должны бороться не против простых ошибок (ложных решений), а против чего-то более основательного: [против] иллюзии, которая увлекает нас или в которую мы погружены, — иллюзии, неотделимой от наших условий [опыта]. Мираж, как говорит Бергсон о таком проецировании назад возможного. Заимствуя саму идею у Канта, Бергсон однако полностью трансформирует ее: именно Кант показал, что разум в собственной глубине порождает не ошибки, а неизбежные иллюзии, от

которых нельзя избавиться, но можно лишь уменьшить их влияние. Хотя Бергсон определяет природу ложной проблемы совершенно по-иному, и хотя кантовская критика в его глазах сама является собранием плохо поставленных проблем, он рассматривает иллюзию способом, аналогичным кантовскому. Иллюзия коренится в самой глубине интеллекта: строго говоря, она не рассеивается и не может рассеяться, скорее, ее можно только подавить. [12] Мы стремимся мыслить в терминах большего и меньшего, то есть, видеть различия в степени там, где есть различия по природе. Противодействовать такой интеллектуальной тенденции мы можем только привнося в жизнь — и опять же в интеллект — иное стремление, по сути своей критическое. Но откуда же именно берется такое второе стремление? Производить и активировать его может только интуиция, поскольку она переоткрывает различия по природе ниже различий в степени и привносит в интеллект критерии, позволя-

12 См. очень важное замечание в РМ, р. 68.

236

ющие последнему проводить различия между истинными и ложными проблемами. Бергсон ясно показывает, что интеллект — это способность ставить проблемы вообще (инстинкт же — это, скорее, способность находить решения). [13] Но только интуиция решает между истинным и ложным в проблемах, которые ставятся, даже если это подразумевает то, что интеллект вынужден обернуться против самого себя.

**ВТОРОЕ ПРАВИЛО:** Нужно бороться против иллюзии, переоткрывать истинные различия по природе, или сочленения реального. [14]

13 ТЭ, с. 163.

14 Различия по природе и сочленения реального — постоянные термины и темы в философии Бергсона: в особенности см. Введение к РМ. Именно в этом смысле можно говорить о платонизме у Бергсона (см. метод деления). Он любит цитировать текст Платона о рассекании туши на куски и хорошем поваре. См. ТЭ, с. 169.

Бергсоновские дуализмы хорошо известны: длительность-пространство, количество-качество, неоднородность-однородность, непрерывность-дискретность, два многообразия, память-материя, воспоминание-восприятие, сжатие-ослабление, инстинкт-интеллект, два источника и так далее. Даже беглый просмотр заголовков, помещаемых Бергсоном сверху каждой страницы своих книг, указывает на его пристрастие к дуализмам, которые, однако, не являются последним словом его философии. Итак, в чем же их

смысл? По Бергсону композит всегда должен разделяться согласно его естественным сочленениям, то есть, разделяться на элементы, различающиеся по природе. Интуиция как метод — это метод деления, платонистский по духу. Бергсон не отказывается оттого, что вещи в реальности перемешаны; сам опыт, фактически, не предлагает нам ничего, кроме композитов. Но камень преткновения как раз не здесь. Например, мы превращаем время в представление, пронизанное пространством. Неудобство в том, что мы более не знаем, как разделить в такой репрезентации две ее составляющие компоненты, которые различаются по природе, два чистых наличия [presence] длительности и протяженности. Мы столь основательно смешиваем протяженность и длительность, что можем теперь противопоставить их смесь только принципу, который, как считают, не является ни простран-

237

ственным, ни темпоральным, и в отношении которого пространство и время, длительность и протяженность — теперь лишь некие вырожденные случаи [degradations]. [15] Возьмем еще пример, мы смешиваем воспоминание и восприятие; но в действительности мы не знаем, как опознать то, что отходит к восприятию, а что к воспоминанию, мы больше не различаем в представлении два чистых наличия материи и памяти и не видим более ничего, кроме различий в степени между восприятием-воспоминаниями и воспоминанием-восприятиями. Короче, мы измеряем смеси с помощью единицы, которая сама не чиста и является смесью. Мы утратили основание композитов. Одержимость чистотой у Бергсона возвращает к такому восстановлению различий по природе. Только то, что различается по природе, можно сказать, является чистым, но только тенденции различаются по природе. [16] Следовательно, композит должен разделяться согласно количественным и качественным тенденциям, то есть, согласно способу, каким он комбинирует длительность и протяженность, как они определяются в качестве движений, направлений движений (отсюда длительность-сжатие и материя-ослабление). И опять же, есть какое-то сходство между интуицией как методом деления и трансцендентальным анализом: если композит представлен на деле [en fait], он должен разлагаться на тенденции и на чистые наличия, существующие только в принципе [en droit]. [17] Мы выходим за пределы опыта к условиям опыта (но это вовсе не условия всякого возможного опыта в стиле Канта, это — условия реального опыта).

15 ТЭ, с. 304,305.

16 Например, интеллект и инстинкт формируют композит, который в своем чистом состоянии может разлагаться только на тенденции, см. ТЭ, с. 151, 152.

17 Об оппозиции «на деле — в принципе [en fait — en droit]», см. МП., гл.2 — особенно с. 202. Ао различении «наличие — представление», МП, с. 178, 179.

Таков лейтмотив Бергсона: мы видим только различия в степени там, где есть различия по природе. Под этой рубрикой Бергсон группирует главные направления своей критики, принимающие множество разнообразных форм. Его главный упрек в адрес метафизики состоит в том, что та видит только различия в степени между опространственным временем и вечностью, которую она считает изначальной (время как вырождение, ослабление или принижение бытия...):

238

все существа определяются по шкале интенсивности — между двумя полюсами совершенства и ничто. Но похожий упрек он адресует и науке; нет иного определения механизма, чем то, что взывает к уже опространственному времени, согласно которому существа не являют нам более ничего, кроме различий в степени, в положении, в размере, в пропорции. Даже в эволюционизме есть «механицизм», в той мере, в какой эволюционизм постулирует однолинейную эволюцию и переносит нас из одной живой организации в другую с помощью простых опосредований, переходов и вариаций в степени. Весь источник обрушивающихся на нас ложных проблем и иллюзий лежит в таком пренебрежении подлинными различиями по природе: уже в первой главе Материи и памяти Бергсон показывает, как забвение различий по природе — с одной стороны, между восприятием и аффектом, а с другой, между восприятием и воспоминанием — дает начало всем видам ложных проблем, заставляя нас думать, что наше восприятие по сути неэкстенсивно: «В мысли, что мы проецируем вне нас чисто внутреннее состояние, столько недоразумений, столько ошибочных ответов на плохо поставленные вопросы...» [18]

18 МП, с. 186.

Ни один текст, как первая глава Материи и памяти, не показывает столь ясно, насколько сложны манипуляции интуиции, выступающей в качестве метода деления. Речь идет о разделении представления на обуславливающие его элементы, на чистые наличия и тенденции, различающиеся по природе. Как же действует Бергсон? Прежде всего, он спрашивает, между чем и чем могут быть (а могут и не быть) различия по природе. Первый ответ таков: пока головной мозг является «образом» среди других образов или обеспечивает определенные движения среди других движений, до тех пор не может быть различия по природе между способностью головного мозга, которая, как

говорится, является перцептивной, и рефлексными функциями спинного мозга. Итак, головной мозге изготавливает представления, а только усложняет взаимосвязь между полученным движением (возбуждением) и выполненным движением (ответом). Между этими двумя движениями мозг устанавливает некий интервал, независимо оттого, делит ли он полученное движение до бесконечности или же продолжает его в много-

239

образии возможных реакций. Даже если воспоминания воспользуются этим интервалом или, собственно говоря, «встроятся» в него, ничего не меняется. На какой-то момент мы можем не принимать их в расчет, будто они вовлекаются в другую «линию». На прочерчиваемой же нами линии у нас имеются (только и могут иметься) материя и движение — движение, более или менее запутанное, более или менее отсроченное. Весь вопрос в знании того, обладаем ли мы — уже таким образом — также и восприятием. В результате, благодаря церебральному и интервалу живое существо может удерживать из материального объекта и из действий, исходящих отданного объекта, только то, что его интересует. [19] Так что восприятие — это не объект плюс что-то, а объект минус что-то — минус все, что на самом деле нас не интересует. Можно было бы сказать, что сам объект сливается с чистым виртуальным восприятием — в то время, как наше реальное восприятие сливается с объектом, от которого оно отбросило лишь то, что на самом деле нас не интересовало. Отсюда известный тезис Бергсона, все следствия из которого нам предстоит проанализировать: мы воспринимаем вещи там, где они есть, восприятие помещает нас сразу в материю, оно безлично и совпадает с воспринимаемым объектом. Если продолжить ту же линию, то весь метод Бергсона состоит прежде всего в поиске терминов, между которыми не могло бы быть различия по природе: между способностью головного мозга и функцией спинного мозга, между восприятием материи и самой материей могут быть не различия по природе, а лишь различия в степени.

19 МП, с. 179: «Но если живые существа образуют во вселенной «центры индетерминации» и если степень этой индетерминации измеряется числом и совершенством их функций, то вполне вероятно, что уже одно наличие этих живых существ может быть равносильно исключению, или затемнению, тех сторон предметов, которые к этим функциям не имеют отношения».

Теперь мы в таком положении, что можем отследить и вторую линию, по природе отличающуюся от первой. Чтобы установить первую линию, нам нужны были фикции: мы полагали, что тело подобно чистой математической точке в пространстве, чистому мгновению или последовательности мгновений во времени. Но такие фикции были не просто гипотетическими:

они состояли в выталкивании за пределы опыта некоего направления, извлекаемого из самого опыта. Только так мы можем вычленить весь аспект [tout un cote] условий

240

опыта. Все, что теперь остается, — это спросить себя, чем заполнен церебральный интервал, что им пользуется, чтобы воплотиться. Ответ Бергсона троякий. Во-первых, есть эффективность, допускающая, что тело является чем-то иным, нежели математической точкой, и сообщающая ему объемность в пространстве. Далее, именно воспоминания памяти соединяют моменты друг с другом и встраивают прошлое в настоящее. И наконец, именно память снова в другой форме — в форме сжатия материи — способствует возникновению качества. (Значит, как раз память делает тело чем-то иным, а не мгновенным [образованием], и придает ему длительность во времени.) Следовательно, мы оказываемся на новой линии, линии субъективности, на которой упорядочиваются эффективность, память-воспоминание и память-сжатие: можно было бы сказать, что эти термины по природе отличаются от терминов предыдущей линии (восприятие-объект-материя). [20] Короче, представление вообще делится на два направления, различающиеся по природе, на два чистых наличия, которые не позволяют себе быть представленными: на направление восприятия, помещающее нас сразу в материю, и на направление памяти, помещающее нас сразу в мир духа. И опять же, вопрос не в том, встречаются ли эти две линии и смешиваются ли друг с другом. Такая смесь — это сам наш опыт, наше представление. Но все наши ложные проблемы вытекают из того, что мы не знаем как выйти за пределы опыта к условиям опыта, к сочленениям реального и переоткрытию того, что различается по природе в композитах, которые нам даны и в которых мы живем. «Оба акта, восприятие и воспоминание, всегда, следовательно, взаимопроницаемы и всегда обмениваются своими субстанциями как при эндосмосе. Задача психолога разъединить их, вернуть каждому из них его первоначальную чистоту: таким путем разъяснились бы многие трудности, выявляемые психологией, а также и проблемы, поднимаемые метафизикой. Но происходит совсем наоборот. В этих смешанных состояни-

241

ях, образованных из неравных частей чистого восприятия и чистого воспоминания, стремятся видеть простые состояния и этим обрекают себя на непонимание как чистого воспоминания, так и чистого восприятия, на признание единственного и однородного явления, которое будет называться то воспоминанием, то восприятием, смотря по тому, преобладает в нем тот или другой из этих двух аспектов, и, как следствие, на признание между

перцепцией и воспоминанием различия только в степени, а не по природе». [21]

20 Такой линии не нужно быть однородной, она может быть изломанной. Значит эффективность качественно отличается от восприятия, но не так как память: в то время как чистая память противоположна чистому восприятию, эффективность больше напоминает «нечистоту», которая тревожит восприятие: см. МП, с. 193. Позже мы увидим, каким образом эффективность, память и так далее обозначают крайне разнообразные аспекты субъективности.

Интуиция выводит нас за пределы состояния опыта к условиям опыта. Но такие условия не являются ни общими, ни абстрактными, они не шире, чем обусловленное; они — условия реального опыта. Бергсон говорит о намерении «взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего поворота, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто человеческим опытом». [22] Выше этого поворота как раз и находится тот пункт, где мы, наконец, обнаруживаем различия по природе. Но пытаюсь добраться до этой фокальной точки, мы сталкиваемся со столь многочисленными трудностями, что явно противоречивые интуитивные акты должны размножаться. Итак, иногда Бергсон говорит о движении, в точности соответствующем опыту, иногда о расширении, иногда о сжатии и стягивании. Ибо прежде всего определенность каждой «линии» подразумевает своего рода сжатие, в котором явно разные факты группируются по их естественным сходствам, стягиваются согласно их сочленениям. Но с другой стороны, мы выталкиваем каждую линию за поворот, к той точке, где она выходит за пределы нашего собственного опыта: чрезвычайное расширение, вынуждающее нас мыслить чистое восприятие как тождественное всей материи в целом, а чистую память как тождественную всей тотальности прошлого. Именно в этом смысле Бергсон в некоторых случаях приравнивает философский подход к процедуре исчисления бесконечно малых: когда мы на опыте воспользуемся зарождающимся проблеском, озаряющим линию сочленения, все, что остается, так это распространить этот проблеск за пределы опыта так же, как математики заново восстанавливают из бесконечно малых элементов, открывшихся на реальной линии, «форму самой этой линии,

21 МП, с. 198-199.

22 МП, с. 276.

лежащей за ними во мраке». [23] В любом случае Бергсон не из тех философов, кто приписывает философии собственно человеческую мудрость и уравновешенность. Дать нам доступ к нечеловеческому и сверхчеловеческому (к длительностям, которые и подчиняются нам, и верховодят нами...), идти за пределы человеческих условий — в этом смысл философии постольку, поскольку наши условия обрекают нас жить среди плохо проанализированных композитов, да и самим выступать в качестве плохо проанализированных композитов. [24]

Но такое расширение или даже такой переход-за-пределы не заключаются в движении за пределы опыта в сторону понятий. Ибо понятия лишь определяют — в стиле Канта — условия всякого возможного опыта вообще. Значит, с другой стороны, речь идет о реальном опыте во всей его специфике. И если мы должны расширить его или даже выйти за его пределы, то только для того, чтобы найти сочленения, от которых зависит эта специфика. Так что условия опыта определяются, скорее, не в понятиях, а в чистых восприятиях. [25] И в то время, как эти восприятия сами объединяются в понятие, именно понятие, выкраиваемое по самим вещам, только и соответствует им, и, в этом смысле, оно не шире того, что оно должно объяснить. Ибо когда мы проследовали по каждой из «линий» за пределы поворота в опыте, мы также должны переоткрыть точку, в которой они снова пересекаются, где направления скрещиваются и где тенденции, различающиеся по природе, снова соединяются вместе, чтобы дать начало вещи так, как мы ее познаем. Кажется, что нет ничего легче и что сам опыт уже дал нам такую точку. Но все не так просто. После того, как мы проследовали по линиям расхождения за поворот, эти ли-

23 МП, с. 276. Часто кажется, что Бергсон критикует исчисление бесконечно-малых: хотя последнее до бесконечности редуцирует интервалы, которые оно рассматривает, оно все еще удовлетворяет реконструируемому движению с помощью покрываемого пространства: например, Опыт, с. 101, 102. Но в более глубоком смысле Бергсон требует, чтобы метафизика — со своей стороны — совершила революцию, аналогичную революции исчислений в науке: см. ТЭ, сс. 313 — 327. Метафизике даже следовало бы заимствовать вдохновение из «порождающих идей нашей математики» для того, чтобы «проводить качественное дифференцирование и интегрирование»: РМ, 216 — 217.

24 См. РМ. 206. И 218: «Философии следовало бы совершить усилие, чтобы выйти за пределы человеческих условий». (Ранее цитированный текст о повороте в опыте — это комментарий к данной формуле.)

25 РМ, 148-149.

нии вновь должны пересечься — но не в той точке, с которой мы начали, а скорее в виртуальной точке, в виртуальном образе исходной точки, который сам располагается за пределами поворота в опыте и который, наконец-таки, дает нам достаточное основание вещи, достаточное основание композита, достаточное основание исходной точки. Так что у выражения «выше того решающего поворота» два смысла: во-первых, оно обозначает момент, когда линии, исходящие изданной в опыте неясной общей точки, все более расходятся в соответствии с их подлинными различиями по природе; а затем, оно обозначает другой момент, когда эти линии вновь сходятся, чтобы на этот раз дать нам виртуальный образ общей точки или четкое основание последней. Поворот и разворот. Следовательно, дуализм — это лишь момент, который должен вести к реформации монизма. Вот почему после расширения, следует окончательное сужение, также как за дифференцированием следует интегрирование. «Когда-то мы говорили о тех "линиях фактов", каждая из которых дает лишь направление истины, потому что она не продолжается достаточно далеко; тем не менее мы можем прийти к самой истине, если две из них могут быть продолжены до точки, где они пересекаются... Мы считаем этот метод пересечения единственным методом, который сможет решительно продвинуть вперед метафизику». [26] Следовательно, существуют как бы два последовательных поворота в опыте, и оба в противоположном направлении: они и устанавливают то, что Бергсон называет точностью в философии.

26 Два источника морали и религии — М.: Канон, 1994 (далее Два источника) — с. 268.

Следовательно, ПРАВИЛО, ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ко второму правилу: Реальное — не только то, что вырезается согласно естественным сочленениям и различиям по природе; это также и то, что заново пересекается с самим собой, следуя путям, сходящимися к одной и той же идеальной, или виртуальной, точке.

Особая функция этого правила в том, чтобы показать, как проблема, когда она соответствующим образом поставлена, имеет тенденцию разрешиться сама по себе. Например, уже в первой главе Материи и памяти проблема памяти ставится корректно, поскольку, начиная с композита воспоминание-восприятие, мы делим такой композит на два расходящихся и

244

расширяющихся направления, которые соответствуют подлинному различию по природе между душой и телом, между духом и материей. Но подобраться к решению проблемы мы можем лишь путем сужения: когда мы достигаем особой точки, в которой эти два расходящихся направления вновь сходятся, доходим до вполне определенного пункта, где воспоминание внедряется в

восприятие, добираемся до виртуальной точки, которая напоминает рефлексию и основание которой сходно с основанием исходной точки. Так, проблема души и тела, материи и духа разрешается лишь посредством чрезвычайного сужения, где Бергсон показывает, как линии объективности и субъективности, линии внешнего наблюдения и внутреннего опыта должны сходиться в конце своих разных путей движения — тут и можно говорить об афазии. [27]

Сходным образом Бергсон демонстрирует, что проблема бессмертия души может быть разрешена за счет схождения двух крайне разных линий: а именно, линии опыта памяти и линии совершенно иного, мистического опыта. [28] Проблемы, которые разрешаются в точке, где сходятся три линии фактов, еще более сложны: в первой главе Духовной энергии такой проблемой выступает природа сознания. Следовало бы отметить, что этот метод пересечений формирует подлинный пробабиллизм: каждая линия определяет вероятность. [29] Но речь идет о качественном пробабиллизме, поскольку линии факта различаются качественно. В своем расхождении, в нарушении сочлененности реального, которое они осуществили согласно различиям по природе, эти линии уже полагают высший эмпиризм, способный ставить проблемы и идти за пределы опыта к конкретным условиям. В своем схождении, в пересекании реального, в котором линии продолжают, они теперь определяют высший пробабиллизм — пробабиллизм, способный решать проблемы и связывать условие с обусловленным так, что между последними не остается никакой дистанции.

27 PM. 80.

28 Два источника, с. 285 — 286.

29 L 'Energie spirimelle, 1919 (далее ES), 4; 27.

245

**ТРЕТЬЕ ПРАВИЛО:** Надо ставить и решать проблемы в зависимости от времени, а не от пространства. [30]

Данное правило и задает «фундаментальный смысл» интуиции: интуиция предполагает длительность, она состоит в том, чтобы мыслить в терминах длительности. [31] Мы можем понять ее, только возвращаясь к движению деления, задающему различия по природе. На первый взгляд может показаться, что различие по природе устанавливается между двумя вещами или, скорее, между двумя тенденциями. Это верно, но слишком поверхностно. Рассмотрим принципиальное бергсоновское разделение: разделение между длительностью и пространством. Все другие деления, все другие дуализмы несут его в себе, выводятся из него и заканчиваются им. Теперь нельзя просто удовлетвориться утверждением различия по природе

между длительностью и пространством. Деление осуществляется между длительностью, которая «стремится», со своей стороны, вместить в себя различия по природе и нести их все (поскольку она наделена способностью качественно меняться сама по себе), и пространством, не представляющим ничего, кроме различий в степени (поскольку оно количественно однородно). Итак, различие по природе проходит не между двумя половинами деления; различие по природе пребывает всецело на одной стороне. Когда мы делим нечто согласно его естественным сочленениям, прибегая к пропорциям и фигурам, которые весьма изменчивы от случая к случаю, то мы имеем: с одной стороны, аспект пространства, благодаря которому вещь всегда может отличаться лишь по степени от других вещей и от самой себя (увеличение, уменьшение); и с другой стороны, аспект длительности, благодаря которому вещь отличается по природе от всех других и от самой себя (изменение).

30 См. МП, с. 201: «Вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их соединения, должны быть поставлены скорее в зависимости от времени, чем от пространства».

31 РМ, 30.

Возьмем кусок сахара: он обладает пространственной конфигурацией, но, рассматривая его с пространственной точки зрения, все, что мы всегда будем схватывать, — это различия в степени между данным куском сахара и любой другой вещью. Но сахар обладает также и длительностью ритмодлительности, способом бытия во времени, который, в конце концов, частично обнаруживается, когда сахар растворяется, и который показывает,

246

как этот сахар отличается по природе не только от других вещей, но, во-первых и прежде всего, от самого себя. Такое изменение, имеющее дело с сущностью и субстанцией вещи, — это то, что мы схватываем, когда воспринимаем сахар в терминах длительности. В этом отношении у известной формулы Бергсона «Я должен ждать пока сахар не растворится» еще более широкий смысл, чем тот, что дан ей собственным контекстом. [32] Она означает, что моя собственная длительность — так, как я проживаю ее, например, в нетерпеливом ожидании — служит тому, чтобы обнаруживать и другие длительности, пульсирующие в иных ритмах и отличающиеся по природе от моей длительности. Длительность всегда является местом и средой для различий по природе; она выступает также их тотальностью и многообразием. Не бывает различий по природе, кроме как в длительности; тогда как пространство — не что иное, как место, среда, совокупность различий в степени.

32 ТЭ, с. 46. В данном контексте Бергсон наделяет сахар длительностью лишь постольку, поскольку тот причастен ко всей вселенной в целом.

Возможно, теперь у нас есть средства ответить на самый общий методологический вопрос. Когда Платон разрабатывал свой метод деления, он также намеревался разделить некий композит на две половины или по нескольким линиям. Но вся проблема в том, чтобы знать, как выбрать верную половину: почему то, что мы разыскивали, было, скорее, на одной стороне, а не другой? Значит, деление можно было бы упрекнуть за то, что оно не является подлинным методом, поскольку ему недостает «среднего термина» и оно все еще зависит от вдохновения. В бергсонизме трудности, по-видимому, исчезают. Ибо, разделяя композиты согласно двум тенденциям — причем только одна демонстрирует то, как вещи качественно варьируются во времени, — Бергсон, по сути, обеспечивает себе средства для выбора «верной стороны» в каждом случае; «верной стороны» сущности. Короче, интуиция стала методом, или скорее метод примирился с непосредственным. Интуиция — не длительность сама по себе. Скорее интуиция — это движение, посредством которого мы возникаем из нашей собственной длительности, посредством которого мы используем нашу собственную длительность, дабы утвердить и немедленно распознать существование других длительностей над и под нами. «Лишь обсуждаемый нами метод позволяет выйти за пределы

247

как идеализма, так и реализма, утвердить существование объектов как подчиненных нам, так и верховодящих нами, но тем не менее, в определенном смысле, внутренних для нас... Мы воспринимаем любое число длительностей, и все они крайне отличаются друг от друга» (фактически, слова подчиненные и верховодящие не должны бы сбивать нас с толку, они указывают на различия по природе). [33] Без интуиции как метода длительность оставалась бы простым психологическим опытом. И наоборот, если бы интуиция не совпадала с длительностью, она не могла бы осуществить программу, соответствующую ранее изложенным правилам: [не могла бы] задавать истинные проблемы или подлинные различия по природе...

Вернемся к иллюзии ложных проблем. Откуда же эта иллюзия берется и в каком смысле она неизбежна? Бергсон ставит под сомнение порядок потребностей, порядок действия и порядок общества, которые склоняют нас удерживать лишь то, что интересует нас в вещах; [удерживать] порядок интеллекта с его естественной близостью к пространству; и порядок общих идей, который стремится затушевать различия по природе. Или, скорее, существуют весьма разнообразные общие идеи, сами различающиеся по

природе, — одни отсылают к объективным сходствам в живых телах, другие — к объективным тождествам в неодушевленных телах, а третьи, опять же, к субъективным требованиям [предъявляемым] к искусственно изготовленным объектам; но мы торопимся сформировать некую общую идею для всех общих идей и растворить различия по природе в такой стихии всеобщего. [34] «Мы растворяем качественные различия в однородности поддерживающего их пространства». [35] Верно, что все эти доводы в целом все еще психологичны и неотделимы от наших собственных условий [опыта]. Нам следует принять во внимание более глубокие доводы. Ибо тогда как идея однородного пространства подразумевает нечто искусственное и символическое, отделяющее нас от реальности, тем не менее именно тут материя и протяженность выступают как реальности, сами предпочерчивающие порядок пространства. Хотя пространство — иллюзия, оно укоренено не только в нашей природе, но и в природе вещей. Ма-

33 РМ, 206-208.

34 РМ, 58-64.

35 ТЭ, с219.

248

терия — это, по сути, «аспект», с помощью которого вещи стремятся представлять друг в друге и в нас только различия в степени. Опыт дает нам композиты; теперь состояние смешанности состоит не просто в объединении элементов, различающихся по природе, но в объединении их при таких условиях, что эти конституирующие различия по природе не могут быть ухвачены в нем. Короче, существует некая точка зрения или, скорее, положение вещей, в котором различия по природе более не могут проявиться. Попятное движение истины — не только иллюзия относительно истины, но оно принадлежит самой истине. Бергсон — когда разделяет такой композит как «религия» на два направления: статическую и динамическую религии — добавляет, что, встав на определенную точку зрения, «мы заметим ряд переходов и как будто постепенных различий там, где реально существует радикальное различие по природе». [36]

Следовательно, иллюзия берет свое начало не в одной только нашей природе, но и в мире, где мы живем, на той стороне бытия, которая в первую очередь указывает на себя. Начиная с ранних работ и до конца своего творчества, Бергсон проделал определенную эволюцию. Два главных аспекта такой эволюции следующие: длительность, по его мнению, все меньше и меньше сводится к психологическому опыту и становится вместо этого переменной сущностью вещей, что задает тему сложной онтологии. Но с другой стороны, пространство в то же время, как он считает, все меньше и меньше сводится к фикции, отделяющей нас от этой психологической реальности, скорее, оно

само обосновалось в бытии и стало выражать один из своих двух склонов, одно из своих двух направлений. Абсолют, говорит Бергсон, имеет две стороны: дух, пронизанный метафизикой, и материю, познаваемую наукой. [37] Но суть в том, что наука не является относительным знанием, символической дисциплиной, которая прельщает только собственными успехами и эффективностью; наука — это онтология, она — одна из двух половин онтологии. Абсолют — это различие, но у различия два лица — различия в степени и различия по природе. Следовательно, когда мы схватываем простые различия в степени между вещами, когда сама наука побуждает нас уви-

36 Два источника, с. 229.

37 См. РМ, 34 и далее. (И РМ, 104: Интеллект «касается одной из сторон абсолюта, тогда как наше сознание касается другой»...)

249

деть мир в этом аспекте, мы опять же пребываем в абсолюте («поскольку за нашими качественными различиями современная физика все явственнее открывает нам численные различия...»). [38] Однако это только иллюзия. Но это иллюзия лишь в той мере, в какой мы проектируем реальный пейзаж первого склона на второй. Если иллюзию и можно подавить, то как раз потому, что другой склон — склон длительности — дает нам различия по природе, соответствующие в последней инстанции различиям в пропорции, как они проявляются и в пространстве, и — до того — в материи и протяженности.

38 РМ, 61.

Итак, благодаря этим трем (или пяти) правилам интуиция действительно формирует метод. В сущности, это метод проблематизирующий (критика ложных проблем и изобретение подлинных), дифференцирующий (вырезания и пересечения), темпорализирующий (мышление в терминах длительности) . Но то, как на самом деле интуиция предполагает длительность и как из-за этого она сообщает длительности новую протяженность с точки зрения бытия и знания, нам еще предстоит определить.

250

## Глава II

### Длительность как непосредственное данное

Допустим, читатель знаком с описанием длительности как психологического опыта, как оно появляется в Опыте о непосредственных данных сознания и на первых страницах Творческой эволюции: речь идет о «переходе», «изменении», становлении; но именно становление длится, именно изменение является самой субстанцией. Читатель заметит, что Бергсон не испытывает трудностей в том, чтобы примирить две фундаментальные характеристики длительности: непрерывность и неоднородность. [1] Однако определенная так длительность — не только живой опыт; она также расширенный опыт, даже вышедший за свои пределы; она уже — условие опыта. Ибо опыт всегда дает нам композит пространства и длительности. Чистая длительность предлагает нам последовательность — чисто внутреннюю, без внешнего; пространство же предлагает нам внешнее без последовательности (в результате, длительность — это память прошлого; воспоминанию о том, что произошло в пространстве, уже следовало бы подразумевать длящийся разум) . Между длительностью и пространством происходит смешивание, куда пространство вводит форму своих внешних дистрикций или форму своих однородных «дискретных «срезов», а длительность привносит свою неоднородную и непрерывную внутреннюю последовательность. Значит, мы можем «сохранять» мгновенные состояния пространства и рядопологать их в своего рода «вспомогательном пространстве»; но мы также вводим в нашу длительность и внешние различия, мы разлагаем ее на внешние части и выстраиваем в линию в своего рода однородном времени. Композит такого типа (где однородное

1 Относительно этого пункта см. замечательный анализ А. Robine в Bergson, Seghers, 1965, pp. 28 и далее.

251

время сливается со вспомогательным пространством) должен быть разделен. Еще до того, как Бергсон стал осознавать интуицию в качестве метода, он столкнулся с задачей разделения такого композита. Идет ли здесь речь о делении его по двум чистым направлениям? Пока Бергсон явно не ставит проблему онтологического источника пространства, речь скорее идет о делении композита по двум направлениям, только одно из которых (длительность) является чистым, другое же (пространство) представляет нечистоту, денатуризирующую данный композит. [2] Длительность будет

достигаться как «непосредственно данное» именно потому, что она совпадает с правильной, хорошей стороной композита.

Важно то, что разделение композита открывает нам два типа «многообразий». Один тип представлен пространством (или, скорее, принимая во внимание все нюансы, нечистой смесью однородного времени): это многообразие внешнего, одновременности, рядоположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени, это числовое многообразие, дискретное и актуальное. Другой тип многообразий представлен в чистой длительности; это внутреннее многообразие последовательности, расплавленности, организации, неоднородности, качественной различенности, или различия по природе; это виртуальное и непрерывное многообразие, не сводимое к числам. [3]

2 Общепринято, что уже в Опыте о непосредственных данных сознания Бергсон указывает на проблему генезиса понятия пространства, начиная с восприятия экстенсивности, см. 90 — 91.

3 Опыт, гл. 2 и гл. 3, 85 — 86. Именно плохо проанализированный композити перепутывание двух многообразий определяютложные понятия интенсивности.

Похоже, использованию слова «многообразие» придается слишком мало значения. Оно вообще не является частью традиционного словаря — и совсем уж речь здесь не идет об обозначении какого-то континуума. Мы должны уяснить не только то, что оно является существенным с точки зрения конструирования метода, но также и то, что оно уже говорит о проблемах, которые появляются в Опыте о непосредственных данных сознания и которые будут развиты далее. Слово «многообразие» не выступает здесь в виде какого-то неясного суще-

252

ствительного, соответствующего хорошо известному философскому понятию Многого вообще. Фактически, у Бергсона речь идет не о противопоставлении Многого и Единого, а напротив, о различении двух типов многообразий. Здесь данная проблема направляет нас к гениальному ученому — физику и математику — Риману. Риман определял как «многообразия» то, что может быть задано посредством своих измерений или посредством независимых переменных. Он различал дискретные и непрерывные многообразия; первые содержат принцип своих собственных метрик (так, что мера одной из их частей задается числом содержащихся в них элементов), — вторые основывают метрический принцип на чем-то еще, пусть даже только на разворачивающихся в них феноменах или на действующих в них силах. [4] Ясно, что Бергсон, будучи философом, хорошо понимал общие римановские

проблемы. На это указывает не только его интерес к математике, но и, более особо, его работа *Длительность и одновременность* — книга, в которой Бергсон противопоставил свое собственное учение Теории относительности, непосредственно зависящей от [изысканий] Римана. Если наша гипотеза верна, то эта книга утрачивает свой вдвойне необычный характер: прежде всего, она не появляется неожиданно и без повода, скорее, она раскрывает то противостояние, которое до сих пор неявно присутствовало между римановской и бергсоновской интерпретациями непрерывных многообразий; с другой стороны, Бергсон отказался и отрекся от этой книги, возможно потому, что не чувствовал в себе сил проследить математические выводы из теории многообразий. Фактически же он глубоко изменил смысл римановского различения. Ему казалось, что непрерывные многообразия по сути принадлежат сфере длительности. Таким образом, для Бергсона длительность вовсе не являлась ни просто чем-то неделимым, ни чем-то, что не поддается измерению, скорее, она была тем, что делится, только меняясь по природе, тем, что поддается измерению, лишь варьируя свой метрический принцип на каждой стадии деления. Бергсон действительно не довольствуется противопоставлением философского видения длительности и научной концепции пространства, а рассматривает про-

4 О римановской теории многообразий см. Б. Риман, *Математические работы*; и Г. Вейль, *Время, Пространство, Материя. Теория многообразий Римана оказала также влияние и на Гуссерля, хотя совершенно иначе, чем на Бергсона*

253

блему на почве двух типов многообразий. Он полагал, что многообразие, которое годится для длительности, в свою очередь обладает такой же высокой «точностью», как и научная точность; более того, это многообразие должно было бы отвечать запросам науки и открывать для нее ходы совсем не обязательно те же, что ходы Римана и Эйнштейна. Вот почему нужно воздать должное тому, как Бергсон, заимствуя понятие [notion] многообразия, наделяет последнее новым значением и распределением.

Как же определяется качественное и непрерывное многообразие длительности в противоположность количественному и числовому многообразию? В этом отношении особое значение имеет трудный пассаж из *Опыта о непосредственных данных сознания*, поскольку предвосхищает развитие [этой темы] в *Материи и памяти*. В нем разводятся субъективное и объективное: «Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же — то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений». [5] Если мы остановимся только на этих формулировках, то

рискуем многое не понять, но такое непонимание, к счастью, исчезает благодаря контексту. Фактически, Бергсон четко указывает, что объект может быть разделен бесконечным числом способов; значит, даже до того, как эти деления произведены, они схватываются мышлением как возможные без того, чтобы что-нибудь менялось во всем обликом объекта.

Следовательно, эти деления уже видимы в образе объекта: даже не будучи реализованными (а просто возможными), они актуально воспринимаются или, по крайней мере, могут быть восприняты в принципе. «Это актуальное, а не только возможное [virtuelle] предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью». Бергсон имеет в виду, что объективное — это то, что не обладает виртуальностью; в объективном все актуально независимо оттого, реализовано оно или нет, возможно или реально. В первой главе Материи и памяти данная тема развивается яснее: у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить ее «образу»; несомненно, в материи может присутствовать нечто большее, чем в имеющемся относительно нее образе, но в ней не

## 5 Опыт, с. 85 — 86.

254

может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа. [6] А в другом тексте Бергсон отдает должное Беркли за уподобление тела и идеи как раз потому, что у материи «нет ни внутреннего, ни изнанки,... [она] ничего не скрывает, ничего не содержит ...не обладает ни силой, ни какой-либо виртуальностью ... [она] разворачивается только как поверхность и является лишь тем, что предоставляет нам в каждый данный момент». [7]

Короче, объектом, объективным называется не только то, что делится, а то, что — делясь — не меняется по природе. Итак, это то, что делится благодаря различиям в степени. [8] Объект характеризуется взаимной эквивалентностью делимого и делителей, числа и единицы. В этом смысле объект будет называться «числовым множеством». Ибо число, и прежде всего сама арифметическая единица, есть модель того, что делится, не меняясь по природе. То же самое имеется в виду, когда говорят, что число обладает лишь различиями в степени, или что его различия всегда актуальны в нем независимо оттого, реализуются они или нет. «Единицы, посредством которых арифметика образует свои числа, суть временные единства, способные к бесконечному делению, и каждая из них образует сумму дробных величин, сколь угодно малых и многочисленных... Если всякая множественность предполагает возможность смотреть на любое число как на временное единство, прибавляющееся к самому себе, то и, наоборот, единицы, в свою очередь, суть настоящие числа, сколь угодно большие; но

мы временно считаем их неразложимыми, чтобы можно было складывать их друг с другом. Допуская возможность дробления единицы на любое число частей, мы тем самым считаем ее протяженной величиной». [9]

6 МП, с. 201.

7 РМ, 127.

8 МП, с. 290: «Пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят».

9 Опыт, с. 84 — 85.

С другой стороны, что такое качественное многообразие? Что такое субъект или субъективное? Бергсон дает следующий пример: «Сложное чувство содержит в себе большое число более простых элементов. Пока эти элементы не вырисовываются с совершенной ясностью, мы не можем сказать, что они вполне реализовались; но как только наше сознание начинает

255

отчетливо воспринимать эти элементы, то меняется психическое состояние, вытекающее из их синтеза». [10] (Например, сложное сочетание [complexe] любви и ненависти актуализируется в сознании, но ненависть и любовь становятся осознанными при таких условиях, что они отличаются друг от друга по природе, а также по природе отличаются от бессознательного комплекса.) Следовательно, было бы серьезной ошибкой полагать, что длительность — это просто что-то неделимое, хотя ради удобства Бергсон выражается именно так. На самом деле длительность делится и делится постоянно: вот почему она является многообразием. Но она не делится, не меняясь по природе, в процессе деления длительность меняется по природе: вот почему она является нечисловым множеством, когда можно говорить о «неделимых» на каждой стадии деления. Есть другое, без наличия нескольких, число существует только потенциально. [11] Другими словами, субъективное, или длительность, — это нечто виртуальное. Еще точнее, оно виртуально постольку, поскольку актуализируется, пребывает в процессе актуализации, оно неотделимо от движения собственной актуализации. Ибо актуализация осуществляется посредством дифференциации, посредством расходящихся линий, и благодаря своему движению создает столь много различий по природе. В числовом множестве все актуально: все не «реализуется», но все существует актуально, нет отношений иных, чем отношения между актуальностями, и нет различий иных, нежели различия в степени. Напротив, нечисловое многообразие, которым определяются длительность и субъективность, погружается в иное измерение — уже не пространственное, а чисто темпоральное: оно движется от виртуального к своей актуализации, оно актуализируется, создавая линии дифференциации, соответствующие его различиям по природе. По сути, у многообразия такого

типа три свойства: непрерывность, неоднородность и простота. В данный момент перед Бергсоном не встают какие-то реальные трудности, чтобы примирить неоднородность и непрерывность.

10 Опыт, с. 86.

11 Опыт, с. 102,103.

256

Приведенный ранее отрывок из Опыта о непосредственных данных сознания, где Бергсон разводит субъективное и объективное, по-видимому, самый важный, поскольку здесь впервые непосредственно вводится понятие виртуального. Такое понятие виртуального будет играть чрезвычайно важную роль в философии Бергсона. [12] Ибо, как мы увидим, тот же самый автор и отвергает понятие возможности — продолжая использовать его только в отношении материи и «закрытых систем», но всегда понимая его как источник всякого рода ложных проблем, — и развивает понятие [notion] виртуального до его наивысшей степени, основывая на нем целую философию памяти и жизни.

Крайне важным аспектом понятия [notion] многообразия является то, как оно разводится с теорией Единого и Многого. Понятие [notion] многообразия спасает нас от мышления в терминах «Единого и Многого». В философии мы знаем немало теорий, комбинирующих единое и многое. У всех у них одинаковая претензия: реконструировать реальность с помощью общих идей. Нам заявляют, что Эго [Moi] едино (тезис) и что оно многообразно (антитезис), тогда оно является единством многообразия (синтез). Или еще, нам говорят: Единое уже много-

12 Действительно, объективное определяется теми частями, которые воспринимаются актуально, а не виртуально: Опыт, с. 86, 87. Здесь имеется в виду, что субъективное, со своей стороны, определяется виртуальностью своих частей. Тогда вернемся к уже приведенному тексту: «Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же — то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений». Взятое буквально, такое определение весьма странно. При обращении к контексту у нас могло бы даже возникнуть желание пересмотреть его. Ибо не является ли объективное (материя) тем, что, будучи лишено виртуальности, обладает бытием, сходным с его «проявлением» и, следовательно, обнаруживает себя известным адекватно? И не является ли субъективное тем, что всегда может быть разделено на две части иной природы, которые оно содержит только виртуально? Можно даже было бы посчитать это опечаткой. Но термины, которыми пользуется Бергсон, обретают справедливость с иной точки

зрения. В случае субъективной длительности деления пригодны лишь постольку, поскольку они выполняются, то есть актуализируются: «Части нашей длительности совпадают с последовательными моментами разделяющего ее акта... и если наше сознание может различить в одном интервале только определенное число элементарных актов, если оно где-либо прекращает деление, — тут же прекращается и делимое»: МП, с. 290. Следовательно, можно сказать, что на каждом из своих уровней деление адекватно предлагает нам неделимую природу вещи. В то время, как в случае объективной материи такое деление даже не нуждается в том, чтобы быть осуществленным: мы заранее знаем, что оно возможно без всяких изменений в природе вещи. В этом смысле, если правда, что объект не содержит в себе ничего другого, кроме того, что мы знаем, он тем не менее всегда содержит нечто большее. МП, с. 250 — 251; следовательно, он не познан адекватно.

257

образно, Бытие переходит в небытие и производит становление. Страницы, где Бергсон осуждает такое движение абстрактной мысли — одни из самых замечательных в его творчестве: он считает, что в таком диалектическом методе мы начинаем с понятий, которые — подобно мешковатой одежде — слишком уж велики. [13] Единое вообще, многообразное вообще, небытие вообще... мы воссоздаем реальное с помощью абстракций; но чего стоит диалектика, полагающая воссоединиться с реальным, когда она компенсирует недостаточность одного понятия — слишком широкого и слишком общего, — обращаясь к противоположному понятию — не менее широкому и не менее общему? Конкретного никогда нельзя достичь, комбинируя неадекватности одного понятия с неадекватностями его противоположности; единичного не достигают, подправляя одну всеобщность с помощью другой всеобщности. В отношении только что изложенного Бергсон явно имел ввиду Гамелина, чей Опыт о первоначальных элементах представления датирован 1907 годом. И еще, на этих страницах явно демонстрируется несовместимость бергсонизма с гегельянством, а также со всем диалектическим методом в целом. Бергсон критикует диалектику за то, что та является ложным движением, то есть движением абстрактного понятия, идущего от одной противоположности к другой только благодаря неточности. [14]

И опять же, в Бергсоне есть какая-то платоническая тональность. Платон первым высмеял того, кто сказал: Единое есть многое, а многое есть единое; Бытие есть небытие, и так далее. В каждом случае он спрашивал: как, сколько, когда и где. «Каково» единство многого и «каково» многое единого? [15] Комбинирование противоположностей ни о чем нам не говорит; оно формирует сеть с такими крупными ячейками, что все проскальзывает сквозь нее. Столь любимые Бергсоном метафоры Платона о резчике по дереву и хорошем поваре соответствуют бергсоновским метафорам об умелом

портном и хорошо пригнанном мундире. Именно на это должно походить точное понятие. «Что по-настоящему важно для

13 РМ, 196-197.

14 Осуждение гегелевской диалектики как ложного движения, абстрактного движения, терпящего неудачу в том, чтобы постичь реальное движение, — частая тема у Киркегора, Маркса и Ницше, хотя и в совершенно разных контекстах.

15 См. Платон, Филеб.

258

философии, так это знать, какое единство, какое многообразие, какая реальность — высшие по отношению к абстрактным единому и многому — являются единством многообразия личности... Понятия ...обычно идут парами и представляют две противоположности. Едва ли существует какая-нибудь конкретная реальность, относительно которой мы не могли бы принять в одно и то же время две противоположные точки зрения и которая, следовательно, не подчинялась бы двум антагонистическим понятиям. Отсюда тезис и антитезис, и их было бы напрасно пытаться логически примирить по той простой причине, что с помощью понятия и точки зрения вы никогда не создадите вещь... Если я пытаюсь анализировать длительность, то есть раскладывать ее на уже готовые понятия, то сама природа понятия и анализа вынуждает меня принять две противоположные точки зрения на длительность вообще, — точки зрения, с помощью которых я затем буду претендовать на воссоздание длительности. Такое сочетание не может представлять ни многообразия степеней, ни разнообразия форм: либо оно есть, либо его нет. Например, я буду говорить, что, с одной стороны, существует множество последовательных состояний сознания, а с другой стороны, единство, связывающее их вместе. Длительность будет синтезом этих единства и множества, но, я повторяю, совершенно неясно, как такая непостижимая процедура может допускать оттенки и степени». [16]

16 РМ, 207-217. Этот текст близок к отрывку из Платона, где тот осуждает уступчивость диалектики. Мы уже видели, что бергсоновский метод деления вдохновляется платонизмом. Общим пунктом у Бергсона и Платона фактически является поиск процедуры, способной в каждом случае задать конкретную «меру», конкретное «каково» или конкретное «сколько». Верно, что Платон полагал, будто очищенная диалектика может выполнить такие требования. Бергсон же, напротив, считает, что диалектика вообще, включая диалектику Платона, годится только для начинающих в философии (и в истории философии): диалектика движется посредством подлинного метода деления, она не может делать ничего другого, кроме как выкраивать реальное согласно сочленениям, которые полностью формальны и вербальны. См. РМ,

95: «Нет ничего более естественного в том, что философии следовало бы прежде всего удовлетвориться этим и что она начинала будучи чистой диалектикой. В ее распоряжении ничего больше нет. Платон и Аристотель приняли выкраивание реальности, которое они нашли уже выполненным в языке...»

То, к чему взывает Бергсон, выступая против диалектики и против общей концепции противоположностей (Единого и Многого), — это острое восприятие многообразия, острое восприятие «каково» и «сколько», восприятие того, что он назы-

259

вает «оттенком» или потенциальным числом. Длительность противоположна [диалектическому — пер.] становлению именно потому, что она является многообразием, неким типом многообразия, не сводимого к слишком обширному сочетанию, в котором противоположности — Единое и Многое вообще — совпадают лишь при условии, что они ухвачены в высшей точке их всеобщности, в пустоте любой «меры» и любой реальной субстанции. Такое многообразие, являющееся длительностью, вовсе не то же самое, что многое, точно также, как и его простота — не то же самое, что Единое.

Часто разводят две формы негативного: негативное простого ограничения и негативное противоположности. Мы убеждены, что замена Кантом и посткантианцами первой формы на вторую, стало значительной революцией в философии. Тем более примечательно, что Бергсон — своей критикой негативного — равным образом осуждает и ту, и другую форму. Ему кажется, что они обе подразумевают и обнаруживают один и тот же недостаток. Ибо если мы рассматриваем негативные понятия [notions] вроде понятий беспорядка и небытия, то само их истолкование — [начиная с истолкования их как] исходного пункта бытия и порядка, пункта, [рассматриваемого] как предел «вырождения», в чей интервал (аналитически) вписывается все, что угодно, — сводится к тому же, что и наше схватывание их в противостоянии бытию и порядку как силам, осуществляющим власть и комбинирующимся со своими противоположностями, дабы (синтетически) производить все вещи. Итак, критика Бергсона двунаправлена, поскольку осуждает — в обеих формах негативного — одно и то же игнорирование различий по природе, рассматриваемых, порой, как «вырождения», а порой, как противоположности. Суть бергсоновского проекта в том, чтобы помыслить различия по природе независимо от любых форм отрицания: в бытии имеются различия, и все-таки в нем нет ничего негативного. Отрицание всегда включает в себе абстрактные понятия, являющиеся слишком уж общими. Каков же, фактически, общий корень всякого отрицания? Мы уже

его видели: вместо того, чтобы начинать с различия по природе между двумя порядками, с различия по природе между двумя [типами] бытия, создается общая идея порядка и бытия, которую уже нельзя мыслить иначе как противоположность небытию вообще, беспорядку вообще, да к тому же которая может полагаться только как исходный

260

пункт вырождения, ведущего нас к беспорядку вообще или к небытию вообще. Во всяком случае, вопрос о различии по природе — «какой» порядок? «какое» бытие? — отрицается. Точно также отрицается и различие по природе между двумя типами многообразия; так, создается общая идея Единого, которая комбинируется вместе со своей противоположностью — Многим вообще, — чтобы заново составить все вещи с точки зрения силы противоположной множеству или деградации Единого. Фактически, именно категория многообразия — благодаря различию по природе между двумя типами, которые оно подразумевает, — позволяет нам осудить мистификацию мышления, оперирующего в терминах Единого и Многого. Следовательно, мы видим, каким образом все критические аспекты философии Бергсона выступают частями одной темы: критики негативного, связанного с ограничением, критики негативного, связанного с противоположностью, критики общих идей.

«Если мы подвергнем такому же анализу понятие движения...» [17] Фактически, движение как физический опыт само является композитом: с одной стороны, пространство, покрываемое движущимся объектом, формирующим неопределенно делимое числовое множество, каждая из частей которого — реальная или возможная — актуальна и различается только по степени; с другой стороны, чистое движение, являющееся изменением, виртуальным качественным многообразием, вроде бега Ахилла, который делится на шаги, но меняется по природе каждый раз, когда происходит деление. [18] Бергсон открывает, что ниже локального переноса всегда есть передача [движения] иной природы. И то, что извне выступает как исчисляемая часть, komponующая бег, изнутри предстает в виде избегаемого препятствия.

17 Опыт, с. 97.

18 См. крайне важный текст в ТЭ, с. 298 и далее: «Но всякое движение имеет внутреннюю сочлененность», и так далее.

Но благодаря наслаиванию физического опыта движения на психологический опыт длительности особенно остро встает одна проблема. С точки зрения психологического опыта вопрос «действительно ли внешние вещи делятся?» остался неопределенным. Более того, в Опыте о

непосредственных данных сознания Бергсон обращается к двум случаям «необъяснимой»

261

и «непостижимой» причины — «Что же остается от длительности вне нас? Одно лишь настоящее, или, если угодно, одновременность. Внешние вещи, конечно, изменяются, но их моменты следуют (в обычном смысле слова) друг за другом только для сознания, вспоминающего их... Поэтому нельзя сказать, что внешние вещи длятся; скорее, в силу скрытой в них необъяснимой причины, мы можем рассматривать их в последовательные моменты, лишь отмечая происшедшую в них переменную». — «Хотя внешние вещи и не длятся, как мы, но в силу заключенной в них какой-то непостижимой причины явления предстают нам в форме последовательности, а не одновременного развертывания». [19]

19 Опыт, с. 149 и с. 141.

Однако в *Опыте* о непосредственных данных сознания уже имеется анализ движения. Но движение изначально формулировалось как «факт сознания», подразумевающий сознательного и длящегося субъекта, уже смешивающегося с длительностью как психологическим опытом. Только в той мере, в какой движение схватывается в качестве принадлежащего как вещам, так и сознанию, оно перестает смешиваться с психологической длительностью, оно, скорее, смещает точку приложения, необходимо обеспечивая таким образом то, что вещи непосредственно принимают участие в самой длительности. Если качества пребывают в вещах в не меньшей степени, чем в сознании, если есть движение качеств вне меня, то вещи необходимым образом совершенно по-своему должны длиться. Психологическая длительность была бы только явно заданным случаем, неким раскрыванием в онтологическую длительность. По необходимости онтологии следовало бы быть возможной. Ибо длительность с самого начала определялась как многообразие. Не станет ли такое многообразие — благодаря движению — смешиваться с самим бытием? И поскольку длительность наделена крайне специфическими свойствами, то в каком смысле можно говорить, что есть несколько длительностей; в каком смысле — что одна единственная; и в каком смысле можно выйти за пределы онтологической альтернативы одно-несколько? Связанная [с этим вопросом] проблема становится теперь особенно настоятельной. Если вещи длятся или если в вещах есть длительность, то вопрос о пространстве следует переосмыслить на новых основаниях. Ибо пространство

262

уже не будет просто формой внешнего, своего рода экраном, денатурализирующим длительность, некой нечистотой, призванной нарушить чистоту, чем-то относительным, которое противоположно абсолютному; само пространство должно быть фундировано в вещах, в отношениях между вещами и между длительностями, оно должно само принадлежать абсолютному, обладать собственной «чистотой». В этом суть двойного движения вперед философии Бергсона.

263

### Глава III

#### Память как виртуальное сосуществование

По сути, длительность — это память, сознание и свобода. Но сознанием и свободой длительность является именно потому, что прежде всего она — память. Такую тождественность памяти и длительности Бергсон всегда выражает двумя обстоятельствами: «сохранение и накопление прошлого в настоящем». А также: «присутствует ли в настоящем достаточно отчетливо все более расширяющийся образ прошлого, или же своими собственными непрерывными качественными изменениям настоящее указывает, скорее, на то весьма тяжкое бремя, которое наваливается на него тем больше, чем старше оно становится». А вот еще: «память, в двух своих формах, поскольку она набрасывает пелену воспоминаний на фон непосредственного восприятия, и поскольку она стягивает воедино множественность моментов».

[1] Фактически, у нас есть две возможности выразить тот способ, каким длительность отличается от дискретных рядов одинаково повторяемых мгновений: с одной стороны, «следующий момент всегда содержит — сверх и помимо предшествующего момента — память, которую оставил о себе последний»; [2] с другой стороны, эти два момента стягиваются или конденсируются друг в друге, поскольку один еще не исчез, когда появляется другой. Следовательно, существует две памяти — или два неразрывно связанных аспекта памяти — память-воспоминание и память-сжатие. (Если мы спрашиваем, что в этом последнем анализе является основой такой двойственности в длительности, то, несомненно, мы оказываемся в некоем движении — и позже мы должны будем его исследовать, — посредством которого длящееся «настоящее» в каждый «момент» разделяется на два направления, причем одно из них ориентировано и расширяется в сторону прошлого, другое же сжато, стягиваясь в сторону будущего.)

1 ES, p. 15; PM, p. 201; МП, с. 177. Курсив в приведенных цитатах наш. Такие две формы памяти не нужно путать с тем, что Бергсон обсуждает в начале второй главы МП, с. 205.; здесь совершенно иной принцип различения, см. сноску 34.

2 PM, p. 183.

264

Но чистая длительность — сама результат деления, выполнимого лишь «в принципе». Ясно, что память тождественна длительности, что она коэкстенсивна длительности, но такое положение имеет силу больше в принципе, чем на деле. Особая проблема памяти состоит в следующем: как и посредством какого механизма длительность на деле становится памятью? Как актуализируется то, что существует лишь в принципе? Точно так же Бергсон показывает, что в принципе сознание коэкстенсивно жизни; но как и при каких условиях жизнь на деле становится самосознанием? [3]

3 См. ES, pp. 8.

Подведем итог анализу первой главы Материи и памяти. Нам предложено различать пять смыслов, или аспектов, субъективности: (1) субъективность-потребность, момент негации (потребность создает прореху в непрерывности вещей и удерживает лишь то, что интересует ее в объекте, оставляя остальное без внимания); (2) субъективность-мозг, момент интервала или неопределенности (мозг обеспечивает нас средствами «выбора» того, что соответствует нашим потребностям в данном объекте; вводя интервал между полученным и выполненным движениями, он сам выступает как выбор между двумя возможностями потому, что он — сам по себе, благодаря собственным нервным сплетениям — бесконечно дробит возбуждение, а еще и потому, что он — и это относится к двигательным клеткам спинного мозга — оставляет нам выбор между несколькими возможными реакциями); (3) субъективность-аффект, момент боли (ибо аффект — та цена, какую платят мозг или осознанное восприятие; восприятие отражает возможное действие, а мозг осуществляет указанный «интервал» лишь в том случае, если определенные части организма остаются в неподвижности, выполняя чисто рецептивную роль, что и ввергает их в состояние боли); (4) субъективность-воспоминание, первый аспект памяти (воспоминание как то, что должно заполнить

265

интервал, как то, что воплощается и актуализируется в собственно церебральном интервале); (5) субъективность-сжатие, второй аспект памяти

(тело, являющееся не столько точечно оформленным мгновением во времени, сколько математической точкой в пространстве, а также осуществляющее сжатие испытанных возбуждений, откуда и рождается качество).

Итак, эти пять аспектов не только организуются в порядке возрастающей глубины, но и распределяются по двум крайне различным линиям фактов. Первая глава Материи и памяти предполагает разложить композит (Представление) на два расходящихся направления: материю и память, восприятие и воспоминание, объективное и субъективное (см. о двух множественностях в Опыте о непосредственных данных сознания). Из пяти аспектов субъективности первые два явным образом принадлежат объективной линии, так как первый из них ограничивается абстрагированием от объекта, а второй — установливанием зоны неопределенности. Случай аффекта — третий смысл — сложнее; он, несомненно, зависит от пересечения упомянутых двух линий. Но позитивность аффекта, в свою очередь, все еще не говорит о присутствии чистой субъективности, которая противопоставлялась бы чистой объективности, эта позитивность, скорее, является «нечистотой», тревожащей чистую субъективность. [4] Тогда, чистой линии субъективности принадлежат как раз четвертый, а затем пятый смыслы. Только эти два аспекта памяти строго означают субъективность, остальные же допущения ограничиваются тем, что обеспечивают и осуществляют встраивание одной линии фактов в другую, пересечение одной линии с другой.

4 См. МП, с. 193.

Вопрос «Где хранятся воспоминания?» заключает в себе ложную проблему, то есть плохо проанализированный композит. Все выглядит так, будто воспоминания должны где-то храниться, будто мозг, к примеру, наделен способностью сохранять их. Но мозг целиком располагается на линии объективности: нет и не может быть никаких различий по природе между мозгом и другими состояниями материи; ибо в мозге все является движением, также как и в чистом восприятии, которое им задается. (И еще, термин движение, очевидно, должен пониматься

266

не на манер дрящегося движения, а напротив, как «мгновенный срез». [5]) С другой стороны, воспоминание составляет часть линии субъективности. Абсурдно смешивать такие две линии, представляя себе мозг как резервуар или субстрат воспоминаний. Более того, достаточно было бы рассмотреть вторую линию, чтобы показать, что воспоминание действительно не должно сохраняться где-то еще, кроме как «в» длительности. Следовательно, воспоминание сохраняется само по себе. «Мы замечаем, что внутренний

опыт в чистом состоянии, — наделяя нас субстанцией, чья сущность состоит в том, чтобы длиться и потому непрерывно продолжать в настоящем неразрушимое прошлое, — освободил бы нас от поисков и даже запретил искать то место, где хранится воспоминание. Оно сохраняется само по себе...» [6] Нет никакого резона предполагать сохранение прошлого где-то еще, кроме как в самом себе, например, в мозге; мозгу, в свою очередь, следовало бы обладать способностью к самосохранению; и такой способностью к самосохранению, которую мы отрицаем удлительности, нам нужно было бы наделить какое-нибудь состояние материи или даже всю материю целиком. [7]

5 МП, с. 205.

6 РМ, р. 80.

7 МП, с. 253 — 254.

Мы затрагиваем один из самых глубоких, но, возможно, также и один из наименее понимаемых, аспектов Бергсонизма: теорию памяти. Между материей и памятью, между чистым восприятием и чистым воспоминанием, между настоящим и прошлым должно быть различие по природе, также как оно есть между двумя только что разведенными линиями. Крайне трудно понять, как же выживает прошлое само по себе, ведь мы полагаем, что прошлого больше нет, что оно перестало быть. Значит, мы перепутали Бытие с быть настоящим. Как бы то ни было, а настоящего нет; скорее, оно является чистым становлением, всегда внешним самому себе. Его не существует, но оно действует. Присущая ему стихия — не бытие, а действительность и полезность. Прошлое, с другой стороны, прекратило действовать или быть полезным. Но оно не перестало быть. Бесплезное, бездействующее и бесстрастное, оно ЕСТЬ, в полном смысле этого слова; оно сливается с бытием в себе. Не нужно говорить, что оно «было», поскольку оно и есть это

267

в-себе бытия, а также форма, под которой бытие сохраняется в себе (сохраняется в противовес настоящему — форме, под которой бытие завершается и располагается вне самого себя). В конечном счете здесь пересматриваются изначальные определения: о настоящем каждое мгновение мы должны говорить, что оно «было», а о прошлом, что оно «есть», что оно вечно, дано на все времена. Между прошлым и настоящим пролегает различие по природе. [8] Но этот первый аспект теории Бергсона утратил бы всякий смысл, если бы не подчеркивался его надпсихологический ранг. У того, что Бергсон называет «чистым воспоминанием», нет психологического существования. Вот почему оно и называется виртуальным, бездействующим и бессознательным. Опасно использовать такие слова, в особенности слово «бессознательное», которое, со времен Фрейда, неотделимо от единственно

действенного и активного психологического существования. У нас еще появится возможность сопоставить фрейдистское бессознательное и бергсоновское, учитывая, что и сам Бергсон проводил такое сопоставление. [9] Тем не менее, уже здесь нам должно быть ясно, что Бергсон пользуется словом «бессознательное» не для указания на психологическую реальность вне сознания, а для обозначения непсихологической реальности — бытия, как оно есть само по себе. Строго говоря, психологическое — это настоящее. Только настоящее является «психологическим»; но прошлое — это чистая онтология; чистое воспоминание обладает только онтологическим значением. [10]

9 РМ, р.81.

10 Жан Ипполит дает глубокий анализ этого аспекта. Он нападает на «психологическую» интерпретацию Материи и памяти: см. «Du bergsonisme a l'existentialisme», *Mercure de France*, July, 1949; и «Aspects divers de la memoire chez Bergson», *Revue Internationale de philosophic*, October, 1949.

Давайте теперь процитируем замечательный отрывок, где Бергсон подводит итог всей своей теории: когда мы ищем ускользающее от нас воспоминание, «мы осознаем при этом, что совершаем акт *sui generis*, посредством которого отрываемся от

8 Тем не менее, при других обстоятельствах Бергсон упоминал, что между бытием и полезным сущим было только лишь различие в степени: фактически, восприятие отличается от своего объекта лишь потому, что оно удерживает только то, что полезно нам (см. М П, гл. 1). В объекте есть нечто большее, чем в восприятии, но в нем нет ничего, что отличалось бы от восприятия по существу. Но в таком случае бытие — это только бытие материи, или бытие воспринятого объекта, а значит, это наличное бытие, чье отличие от полезного — только лишь отличие в степени.

268

настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа ощупью, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в фактуальное...» [11] И опять же, нужно избегать слишком уж психологической интерпретации этого текста. Бергсон действительно говорит о психологическом акте; но если такой акт является «*sui generis*», то потому, что он проделал подлинный скачок. Мы сразу перемещаемся в прошлое, мы перескакиваем в прошлое как в надлежащую стихию. [12] Как

мы воспринимаем то, что вещи пребывают не внутри нас, а там, где они находятся, также мы схватываем прошлое там, где оно существует само по себе, а не в нас самих, не в нашем настоящем. Следовательно, есть некое «прошлое вообще», которое вовсе не особое прошлое того или иного настоящего, но оно подобно онтологической стихии, — вечное прошлое, данное на все времена и выступающее как условие «прохождения» каждого особого настоящего. Именно прошлое вообще делает возможными любые прошлые. По Бергсону, мы, прежде всего, перемещаемся назад в прошлое вообще: именно так он описывает скачок в онтологию. Мы действительно перескакиваем в бытие, в бытие-в-себе, в бытие-в-себе прошлого. Речь идет о том, что мы полностью покидаем психологию. Речь идет о древней и онтологической Памяти. И только потом, когда скачек проделан, воспоминание постепенно будет обретать психологическое существование: «из виртуального состояния оно переходит в актуальное...» Мы же должны продолжать поиски там, где оно существует, в бесстрастном Бытии, и лишь постепенно мы сообщаем ему воплощение, «психологизируем» его. Нужно подчеркнуть параллелизм между этим текстом и некоторыми другими. Ибо Бергсон анализирует язык тем же способом, что и память. То, как мы понимаем сказанное нам, тождественно тому, как мы обнаруживаем воспоминание. Мы вовсе не перекомпоновываем смысл на основе услышанных звуков и ассоциированных образов, но сразу помещаемся в стихию

11 МП, с. 243-244.

12 Выражение «сразу» довольно часто используется в главах 2 и 3 МП.

269

смысла, а потом в какую-нибудь область этой стихии. Подлинный скачек в Бытие. И лишь затем смысл актуализируется в психологически воспринимаемых звуках, как и в образах, психологически ассоциируемых со звуками. Тут есть своего рода трансцендирование смысла и онтологическое обоснование языка, — трансцендирование, которое, как мы должны будем увидеть, является особенно важным у автора, чья критика языка, как считается, слишком уж поспешна. [13]

Мы сразу вынуждены переместиться в прошлое — скачком, прыжком. И опять же, такая, почти киркегоровская, идея «скачка» довольно странна у философа, который, как полагают, столь привязан к непрерывности. Что же здесь имеется в виду? Бергсон постоянно говорит: «просто образ, образ как таковой не соотнесет меня с прошлым, если только я не отправлюсь в прошлое на его поиски». [14] Верно, что прошлое, по-видимому, схватывается между двумя настоящими: прежним настоящим, каким оно было когда-то, и актуальным настоящим, по отношению к которому прежнее

настоящее теперь является прошлым. Отсюда проистекают два ложных убеждения: с одной стороны, мы верим, что прошлое как таковое полагается только после того, как оно было настоящим; с другой стороны, что оно неким образом полагается благодаря новому настоящему, чьим прошлым оно теперь является. Данная двойная иллюзия пронизывает самую сердцевину физиологических и психологических теорий памяти. Когда мы попадаем под воздействие такой иллюзии, то допускаем, что между воспоминанием и восприятием пролегает только различие в степени. Значит, мы попались в ловушку плохо проанализированного композита. Этот композит и есть образ как психологическая реальность. В результате, образ удерживает что-то от областей, где нам надлежит отыскивать воспоминание, которое он актуализирует или воплощает; но в действительности он актуализирует это воспоминание, только приспособив его к требованиям настоящего, он превращает его во что-то настоящее. Итак, различие по природе между настоящим и прошлым, между чистым восприятием и чистой памятью мы заменяем простыми различиями в степени между образами-воспоминаниями и восприятиями-образами.

13 См. МП, с. 232: «слушатель должен сразу войти в круг соответствующих идей...»

14 МП, с. 245.

270

Мы слишком привыкли мыслить в терминах «настоящего». Мы верим, что настоящее является прошлым только тогда, когда оно замещается другим настоящим. Тем не менее, давайте задумаемся: как бы могло быть достигнуто новое настоящее, если бы прежнее настоящее действительно не уходило в то самое время, в какое оно является настоящим? Как могло бы любое настоящее хоть как-то пройти, если бы оно не было прошлым в то самое время, когда является настоящим? Прошлое никогда бы не конституировалось, если бы оно уже не было конституировано с самого начала — в то самое время, когда оно было настоящим. Здесь есть, так сказать, фундаментальная позиция времени, а также наиболее глубокий парадокс памяти: прошлое «одновременно» с настоящим, в котором оно уже есть. Если бы прошлое должно было ждать, чтобы больше не быть, если бы оно не наличествовало сразу и в тот момент, когда оно уже прошло — «прошлое вообще», — оно никогда не могло бы стать тем, что оно есть, оно никогда бы не было тем прошлым. Если бы оно не устанавливалось немедленно, оно не могло бы вновь устанавливаться на основе последующего настоящего. Прошлое никогда бы не установилось, если бы оно не сосуществовало с настоящим, чьим прошлым оно является. [15] Прошлое и настоящее указывают не на два последовательных момента, а на

две сосуществующие стихии: одна — это настоящее, не перестающее проходить, а другая — прошлое, которое не перестает быть, но через которое проходят все настоящие. Именно в этом смысле существует чистое прошлое, своего рода «прошлое вообще»: такое прошлое не следует за настоящим, а напротив, оно предполагается им как чистое условие, без которого настоящее не могло бы пройти. Другими словами, каждое настоящее возвращается к себе как прошлое. Со сказанным сопоставим только платоновский Анамнезис [la Reminiscence]. Анамнезис также утверждает чистое бытие прошлого, бытие в себе этого прошлого, онтологическую Память, которая может служить в качестве основания для разворачивания времени. И здесь опять в Бергсоне глубоко чувствуется платоническое вдохновение. [16]

15 См. ES, p. 130 — 131: «Я принимаю, что формация воспоминания никогда не является более поздней по отношению к формации восприятия; первая одновременна с последней... Предположим, что воспоминание не создается в тот же самый момент, что и восприятие: я спрашиваю, в какой же момент оно рождается... Чем больше мы будем рефлексировать, тем труднее будет понять, что воспоминание не может родиться, если оно не создается постепенно самим восприятием...»

271

Идея одновременности настоящего и прошлого имеет одно последнее следствие. Прошлое сосуществует не только с настоящим, которое вот-вот было; но, поскольку оно сохраняется в себе (в то время как настоящее проходит), оно является полным интегральным прошлым, оно — все наше прошлое, сосуществующее с каждым настоящим. Знаменитая метафора о конусе репрезентирует это полное состояние сосуществования. Но такое состояние, в конечном счете, подразумевает, что в самом прошлом фигурируют все типы уровней глубины, маркирующие все возможные интервалы в таком сосуществовании. [17] Прошлое АВ сосуществует с настоящим S, но лишь включая в себя все сечения A'B', A''B'' и так далее, отмеряющие степени чисто идеальной близости или отдаленности от S. Каждое из этих сечений само виртуально, оно принадлежит бытию-в-себе прошлого. [18] Каждое из таких сечений и каждый из таких уровней содержит не особые элементы прошлого, а всю тотальность прошлого. Просто он заключает в себе эту тотальность на более или менее развернутом или сжатом уровне. Вот, значит, тот конкретный пункт, где память-сжатие вписывается в память-воспоминание и принимает от нее своего рода эстафету. Отсюда следствие: бергсоновская длительность — в конечном счете — определяется не столько последовательностью, сколько сосуществованием.

16 Здесь можно было бы также провести сравнение между Бергсоном и Прустом. Их концепции времени чрезвычайно различны, но оба они признают некий тип чистого прошлого, некое бытие в себе этого прошлого. Согласно Прусту такое бытие в себе может быть живым, испытываемым благодаря совпадению между двумя моментами времени. Но, согласно Бергсону, чистое воспоминание или чистое прошлое не являются царством живого, даже в парамнезии; мы испытываем только воспоминание-образ.

17 Метафора конуса впервые вводится в МП, с. 255.

18 МП, с. 311-312.

272

В Опыте о непосредственных данных сознания длительность действительно определяется последовательностью, сосуществованиями, отсылающими к пространству, а также способностью к новации и повторению, отсылающей к Памяти. Но еще глубже, длительность является последовательностью лишь весьма относительно (точно так же мы видели, что она неделима лишь относительно). Действительно, длительность — это реальная последовательность, но лишь потому, что, еще глубже, она — виртуальное сосуществование, сосуществование друг с другом всех уровней, всех напряжений, всех степеней сжатия и расширения. Значит, вместе с сосуществованием в длительность вновь должно быть введено повторение. «Психическое» повторение совершенно иного типа, нежели «физическое» повторение материи. Повторение «планов», а не элементов на одном и том же плане. Виртуальное повторение вместо актуального. Все наше прошлое в целом разыгрывается, сразу начинается вновь, повторяется — в одно и то же время — на всех уровнях, которые оно бегло набрасывает [dessine]. [19] Давайте вернемся к «скачку», который мы проделали, когда переместились, разыскивая воспоминание, сразу в прошлое. Бергсон поясняет: мы перемещаемся «сначала в прошлое вообще, а потом в определенную область прошлого». Речь идет не о протвостоянии одной области, содержащей особые элементы прошлого, особые воспоминания, другой, которая содержит иные элементы и воспоминания. Речь идет о разных уровнях, каждый из которых содержит все наше прошлое целиком, но в более или менее сжатом состоянии. Именно в этом смысле мы можем говорить об областях самого Бытия, об онтологических областях прошлого «вообще», всегда сосуществующих, всегда «повторяющих» друг друга.

19 О таком метафизическом повторении см. МП, с. 223 — 224.

Мы увидим, как такая доктрина вновь поднимает все проблемы Бергсонизма. Однако здесь достаточно суммировать четыре основных положения, формирующих столько парадоксов: Г мы сразу перемещаемся — скачком —

в онтологическую стихию прошлого (парадокс скачка); 2° есть различие по природе между настоящим и прошлым (парадокс Бытия); 3° прошлое не следует за настоящим, которым то вот-вот было, а сосуществует с ним (парадокс одновременности); 4° то, что сосуществует с каждым настоящим, — это все прошлое целиком, интегрально,

273

на разных уровнях сжатия и расширения (парадокс психического повторения). Эти парадоксы взаимосвязаны; каждый из них зависит от других. И наоборот, данные положения, атакуемые парадоксами, также формируют некую совокупность, ибо они характеризуются тем, что являются изначальной теорией памяти. Ибо как раз одна и та же иллюзия относительно сущности Времени — хуже всего проанализированного композита — заставляет нас верить, что мы можем заново соединить прошлое с настоящим; что мы постепенно переходим от одного к другому; что прошлое и настоящее различаются надо и после; и что работа духа осуществляется путем добавления элементов (вместо того, чтобы осуществляться посредством изменений уровня, подлинного прыжка, перестройки систем). [20]

Теперь наша проблема такова: как чистое воспоминание могло бы обрести психологическое существование? как могло бы актуализироваться это чистое виртуальное? Итак, настоящее вызывает [к нам] согласно требованиям или потребностям наличной ситуации. Мы совершаем «скачек»: мы помещаемся не просто в стихию прошлого вообще, а в ту или иную область, то есть на тот или иной уровень, который, как мы считаем, соответствует — в своего рода Анамнезисе — нашим актуальным потребностям. В результате каждый уровень содержит тотальность нашего прошлого, но в более или менее сжатом состоянии. И Бергсон добавляет: есть также и господствующие воспоминания наподобие ярких точек, меняющихся от уровня к уровню. [21] Кто-то рядом со мной произнес английское слово: в данной ситуации речь идет вовсе не об удивлении от того, что же это вообще за такой язык, частью которого является данное

20 См. МП, с. 223 — 224. — Бергсон ясно показывает, как мы по необходимости верим в то, что прошлое следует за настоящим, стоит нам принять только лишь различие в степени между ними; см. ES, 132 («Если восприятие определяется как сильное состояние, а воспоминание как слабое, причем воспоминание восприятия является ничем иным, как тем же самым ослабленным восприятием, то нам кажется, что память должна бы ждать, чтобы зарегистрировать восприятие в бессознательном, что восприятие должно уснуть в воспоминании. И вот почему мы считаем, что воспоминание восприятия не может ни создаваться вместе с восприятием, ни развиваться одновременно с последним».)

слово, или что за лицо ни с того ни с сего обратилось ко мне с этим или подобным ему словом. В зависимости от обстоятельств я перескакиваю не в одну и ту же область прошлого; я перемещаюсь не на один и тот же уровень; я обращаюсь не к одним и тем же доминантам. Возможно, я терплю неудачу: в поисках воспоминания я перемещаюсь на уровень, который слишком сжат, слишком узок, или, напротив, слишком широк и распростерт для этого воспоминания. И затем мне следовало бы вновь начать все с начала, чтобы найти верный скачек. Нужно подчеркнуть, что такой кажущийся столь изящным психологический анализ на самом деле имеет совершенно иной смысл. Он относится к нашему сродству с бытием, к нашей связи с Бытием, а также к разнообразию такой связи. Психологическое сознание пока еще не родилось. Оно только родится, но потому, что именно здесь оно обнаружило свои собственные онтологические условия.

Если уж мы столкнулись со столь сложными текстами, то задача комментатора размножить дистинкции — и прежде всего тогда, когда эти тексты ограничиваются указанием на такие дистинкции, а не строгим полаганием их. Во-первых, мы не должны смешивать обращение к воспоминанию с «воспроизведением образа» (или его вызыванием). Обращение к воспоминанию и есть такой прыжок, с помощью которого я устанавливаюсь в виртуальном, в прошлом, в той или иной области прошлого, на том или ином уровне сжатия. Мы считаем, что это обращение выражает собственно онтологическое измерение человека или, скорее, памяти: «Наше воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии». [22] Когда, с другой стороны, мы говорим о вызывании, о воспроизведении образа, то здесь имеется ввиду что-то совершенно иное: как только мы установились на специфическом уровне, где лежит воспоминание, тогда и только тогда воспоминания действительно имеют тенденцию актуализироваться. Обращение к настоящему таково, что воспоминания более не обладают бездейственностью и бесстрастностью, которые характеризовали их в качестве чистых воспоминаний; они становятся образами-воспоминаниями, тем, что может быть «воспроизведено в памяти». Они актуализируются и воплощаются. Такая актуализация обладает всеми видами аспектов, различных стадий и степеней. [23] Но благодаря таким стадиям и степеням именно актуализация (и только она) конституирует психологическое сознание. Во всяком случае, бергсоновский переворот ясен: мы идем не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию.

«Интегральная память отвечает на запрос наличного состояния двумя одновременными движениями: поступательным, посредством которого она целиком сдвигается навстречу опыту и, таким образом, более или менее сжимается, ввиду действия, при этом не разделяясь, и движением самообращения, посредством которого ориентируется, обращаясь к ситуации данного момента более полезной своей стороной». [24] Итак, у нас уже есть два аспекта актуализации: сжатие-поступательность и ориентация-самообращение. Наш вопрос таков: можно ли совместить данное сжатие-поступательность с переменным сжатием областей и уровней прошлого, ранее обсуждаемых нами? По-видимому, контекст [произведений] Бергсона уверяет, что — да, поскольку Бергсон постоянно обращается к сжатию-поступательности со ссылкой на сечения конуса, то есть, на уровни прошлого. [25] Однако многие соображения ведут нас к заключению, что в то время, как существование связи между этим и двумя сжатиями очевидно, последние никоим образом не совпадают. Когда Бергсон говорит об уровнях или регионах прошлого, эти уровни в не меньшей степени виртуальны, чем и прошлое вообще; более того, каждый из них содержит все прошлое целиком, но в более или менее сжатом состоянии вокруг определенных переменных доминантных воспоминаний. Следовательно, сжатие в большей или меньшей степени выражает различие между одним уровнем и другим. С другой стороны, когда Бергсон говорит о поступательности, то речь идет о движении, необходимом для актуализации воспоминания взятого с того или иного уровня. Сжатие здесь выражает уже не онтологическое различие между двумя виртуальными уровнями, а движение, посредством которого воспоминание (психологически) актуализируется одновременно с уровнем, принадлежащим этому воспоминанию. [26]

23 МП, с. 241.

24 МП, с. 266 (выделено нами).

25 Например, в отрывке, который мы только что процитировали.

26 Фактически, уровень должен актуализироваться в не меньшей степени, чем то воспоминание, которое он несет. См. МП, с. 312: «Эти срезы не даны, однако, как совершенно готовые, наложенные друг на друга пласты. Они существуют, скорее виртуально, способом существования, свойственным духовным образованиям...»

Фактически, было бы ошибкой [contresens] полагать, что ради своей актуализации, воспоминание должно пройти через все более и более сжатые

уровни, дабы достичь настоящего как наивысшей точки сжатия, или как вершины конуса. Такая интерпретация не годится по нескольким причинам. В метафоре конуса даже тот уровень, который крайне сжат, крайне близок к вершине — столь близок, что уже не актуализируется, — даже этот уровень демонстрирует подлинное отличие по природе от самой вершины, то есть от настоящего. Более того, чтобы актуализировать воспоминание, нам вовсе не следует менять уровни; если бы мы были вынуждены это делать, процедура памяти была бы невозможной. Ибо каждое воспоминание обладает своим собственным, свойственным ему уровнем; оно слишком расчленено или рассеяно по более широким областям, слишком ограничено и перепутано в узких областях. Если бы мы вынуждены были переходить от одного уровня к другому, дабы актуализировать каждое воспоминание, тогда каждое воспоминание утратило бы свою индивидуальность. Вот почему поступательное движение — это движение, благодаря которому воспоминание актуализируется одновременно со своим уровнем: существует сжатие, потому что воспоминание, становящееся образом, входит в «коалицию» с настоящим. Следовательно, оно проходит через осуществляющие его «планы сознания». Но оно не проходит через промежуточные уровни (которые уберегли бы его от осуществления). Значит, нужно избегать смешивания планов сознания, благодаря которым актуализируется воспоминание, с областями, сечениями и уровнями прошлого, в соответствии с которыми варьируется всегда виртуальное состояние воспоминания. Тогда необходимо различать интенсивное, онтологическое сжатие — когда все уровни сосуществуют виртуально, сжаты или ослаблены — и поступательное, психологическое сжатие, через которое на своем уровне (как бы ослаблен он ни был) должно проходить каждое воспоминание, чтобы актуализоваться, а значит, стать образом.

277

Но с другой стороны, Бергсон говорит, что есть и самообращение. В своем процессе актуализации воспоминание вовсе не ограничивается производством данной поступательности, объединяющей его с настоящим; оно также производит указанное обращение на самого себя, чтобы предъявить собственную «полезную грань» в этом объединении. Бергсон не уточняет природу такого самообращения. Мы вынуждены выдвигать гипотезы, опираясь на другие тексты. В поступательном движении именно весь уровень прошлого целиком актуализируется одновременно с особым воспоминанием. Значит, весь уровень оказывается целиком сжатым в некоем неделимом представлении, которое уже не чистое воспоминание, но еще, строго говоря, и не образ. Вот почему Бергсон уточняет, что с данной точки зрения никакого деления еще нет. [27] Несомненно, воспоминание обладает собственной индивидуальностью. Но как же мы начинаем осознавать его, как же мы вычленим его в области, актуализирующейся вместе с ним? Мы начинаем с того неделимого представления (которое Бергсон будет называть

«динамической схемой»), где все воспоминания в процессе актуализации вступают в отношение взаимопроникновения; и мы развиваем это неделимое представление в отчетливые внешние друг другу образы, соответствующие тому или иному воспоминанию. [28] И тут Бергсон снова говорит о последовательности «планов сознания». Но такое движение — уже не движение неделимого сжатия, напротив, это движение деления, развития, расширения. Можно сказать лишь, что воспоминание актуализируется, когда оно становится образом. Фактически, именно тогда оно вступает не только в «коалицию», но и в своего рода круговую связь с настоящим, ибо образ-воспоминание отсылает к образу-восприятию и наоборот. [29] Отсюда и предыдущая метафора «самообращения», подготавливающая основание для такого попадания в круговую связь.

27 МП, с. 266: «при этом не разделяясь...».

28 ES, p. 161 — 163. Отсюда метафора пирамиды, представляющая динамическую схему: «Мы снова спустимся с вершины пирамиды к самому основанию...» Ясно, что такая пирамида крайне отличается от конуса и обозначает совершенно иное движение с иной ориентацией. Однако, в другом тексте (ES, p.886) Бергсон обращается к пирамиде как к синониму конуса; объяснение этого лежит в той двусмысленности, на которую указывалось ранее в сноске 25.

29 МП, с. 223-224.

278

Итак, у нас имеется два движения актуализации, движение сжатия и движение расширения. Можно ясно видеть, что они тесно связаны с многочисленными уровнями конуса, одни из которых ослаблены, другие — сжаты. Но что происходит в живом существе, погруженном в сновидения? Поскольку сон похож на налицо данную ситуацию, не требующую ничего, кроме отдыха, и здесь нет иного интереса, кроме «незаинтересованности», то все происходит так, как если бы сжатие не достигло цели, как если бы в высшей степени ослабленная связь восприятия с настоящим воспроизводила самый ослабленный уровень прошлого как такового. С другой стороны, что имело бы место в а в томате? Все было бы так, как если бы рассеяние стало невозможным, как если бы различие между образами перестало быть действующим, а лишь обитало на самом сжатом уровне прошлого. [30] Значит, есть близкая аналогия между различными уровнями конуса и аспектами актуализации для каждого уровня. Неизбежно, что последние должны будут включить в себя первые (отсюда двусмысленность, на которую уже указывалось). Тем не менее, нам не следует их смешивать, поскольку первая тема касается виртуальных вариаций воспоминания в себе; вторая же — воспоминания для нас, актуализации воспоминания в образе-воспоминании.

Какова же рамка, являющаяся общей как для воспоминания, пребывающего в процессе актуализации (воспоминание, становящееся образом), так и для образа-представления? Такой общей рамкой выступает движение. Итак, именно в отношении между образом и движением, в способе, каким образ продолжается в движение, мы должны обнаружить последние моменты актуализации: «воспоминания не могут актуализироваться без вспомогательного моторного механизма». [31] И опять же, такой вспомогательный механизм двойственен. Порой восприятие естественным образом продолжается в движение; двигательная тенденция — двигательная схема — доводит до конца разложение воспринятого в зависимости от его полезности. [32] Такой связки восприятие-движение самой по себе было бы достаточно, чтобы определить узнавание, являющееся чисто а в томатическим, без вмешательства воспоминаний (или, если угодно, [для определения] мгновенной памяти, состоящей только из двигательных механизмов). Однако воспоминание эффективно вмешивается. Ибо в той мере, в какой образы-воспоминания напоминают актуальное восприятие, они необходимым образом продолжают в соответствующих восприятии движениях и «усваиваются» этим восприятием. [33]

30 О двух крайностях см. МП, с. 256.

31 МП, с. 234. И МП, с. 220: «последняя фаза реализации воспоминания — фаза действия...»(перевод изменен).

32 См. МП, с. 216 — 217; 219 — 220; 228. Прежде всего, двигательную схему не следовало бы смешивать с динамической схемой. Обе вмешиваются в актуализацию, но совершенно на разных фазах: первая — чисто сенсомоторная, последняя — психологическая и мнемоническая.

279

Допустим теперь, что в таком сочленении между движением и восприятием возникает повреждение, механическое повреждение двигательной схемы: узнавание стало невозможным (хотя остается другой тип узнавания, как мы наблюдаем это у пациентов, ясно описывающих объект, имя которого им предъявлено, но не знающих, как его «использовать»; или же у пациентов, четко повторяющих то, что им сказано, но уже не знающих, как говорить спонтанно). Пациент более не знает, как ориентироваться, как рисовать, то есть, как разлагать объект согласно двигательным тенденциям; восприятие такого объекта вызывает у пациента только рассеянные движения. Тем не менее, воспоминания есть и здесь. Более того, они продолжают вызываться, воплощаться в отчетливых образах, то есть, подвергаться поступательности и самообращению, характеризующим первые моменты актуализации. Следовательно, чего тут недостает, так это последнего момента, последней фазы, фазы действия. Как только движения, сопутствующие восприятию,

дезорганизируются, образ-воспоминание также становится бесполезным, бездействующим, чистым воспоминанием и не может более продолжаться в действие. В этом состоит первый важный факт: бывают случаи, когда воспоминания выживают, несмотря на психическую или вербальную слепоту или глухоту. [34]

Перейдем ко второму типу отношения между движением и восприятием — к отношению, определяющему условия внимательного узнавания. Теперь речь уже идет не о движениях, которые «продолжают наше восприятие, чтобы извлечь из него полезный результат» и разложить объект согласно нашим потребностям, а о движениях, отказывающихся от результирующего эффекта и возвращающих нас к объекту, дабы восстановить его детали и целостность. Тогда образы-воспоминания — аналогичные наличному восприятию — принимают на себя «преобладающую, а не второстепенную» роль, — роль, упорядоченную, а не случайную [accidental]. [35] Предположим, что этот

33 МП, с. 219.

34 См.МП, с. 226.

35 МП, с. 220. Таким образом, есть две формы узнавания, одна — автоматическая, другая — внимательная, которым соответствуют две формы памяти, одна — моторная и «квази-мгновенная», другая — репрезентативная и длящаяся. Прежде всего нам не следует смешивать это различие, проводимое с точки зрения актуализации воспоминания, с совершенно другим различием, проводимым с точки зрения Памяти в себе (память-воспоминание и память-сжатие).

280

второй тип движения поврежден (динамическое, а не механическое повреждение сенсорно-двигательных функций). [36] Бывает, что а в автоматическое узнавание остается, но что, кажется, исчезает, так это само воспоминание. Поскольку такие случаи встречаются чаще всего, они стимулируют традиционное понимание афазии как исчезновения сохраненного в мозге воспоминания. Проблема Бергсона в целом такова: что же на самом деле исчезло?

Первая гипотеза: не чистое ли воспоминание? Очевидно, нет, поскольку чистое воспоминание по своей природе не психологично и неразруσιμο. Вторая гипотеза: не способность ли вызывать воспоминание, то есть, неспособность ли актуализировать его в образе-воспоминании? Именно так порой Бергсон на самом деле выражается. [37] Тем не менее, все гораздо сложнее. Ибо первые два аспекта актуализации (поступательность и самообращение) зависят от психического склада; а последние два (два типа движения) зависят от сенсомоторики и сложения [attitudes] тела. Какими бы

ни были спаянность и дополнительность этих двух измерений, мы не можем полностью исключить другие [измерения]. Когда затрагиваются только движения а в томатического узнавания (механические нарушения сенсомоторики), воспоминание, тем не менее, полностью удерживает свою психическую актуализацию; оно сохраняет свой «нормальный аспект», но не может более продолжаться в движение, телесная стадия его актуализации становится невозможной. Когда затрагиваются движения внимательного узнавания (динамические нарушения сенсомоторики), психическая актуализация, несомненно, подвергается большей опасности, чем в предыдущем случае, — ибо здесь телесное сложение реально является условием склада ума. Тем не менее, Бергсон придерживается того, что, опять же, воспоминание не «невнимательно». Есть только «нарушение ментального рав-

36 Об этих трех типах расстройств см. три важнейших текста в МП, с. 220, с. 227, с. 269 — 270. В последнем тексте Бергсон проводит различие между механическими и динамическими нарушениями.

37 См. МП, с. 226: «Нарушен сам вызов воспоминаний»; а также МП, с. 219 — 220.

281

новесия». [38] Возможно, нам следует понять, что указанные два психических аспекта актуализации присутствуют, но как бы в разложенном виде из-за нехватки телесного сложения, в котором они могли бы располагаться и комбинироваться. Тогда, порой, имели бы место поступательность, сжатие, но не хватало бы дополнительного движения самообращения, так что не было бы отчетливого образа-воспоминания (или, по крайней мере, вся категория образов-воспоминаний целиком, по-видимому, была бы упразднена). Порой же, напротив, имело бы место самообращение, сформировались бы отчетливые образы, но они отделились бы от памяти и отказались от своей спаянности с другими образами. В любом случае, мало сказать, что, по Бергсону, чистое воспоминание всегда сохраняется; нужно добавить, что заболевание никогда не упраздняет образа-воспоминания как такового, а только ставит под угрозу тот или иной аспект его актуализации.

Итак, есть четыре аспекта актуализации: поступательность и самообращение, формирующие собственно психические моменты; динамическое движение, сложение тела необходимые для лучшего уравнивания двух предшествующих определений; и наконец, механическое движение, двигательная схема, представляющая последнюю стадию актуализации. Речь здесь всецело идет об адаптации прошлого к настоящему, утилизации

прошлого в терминах настоящего — о том, что Бергсон называет «вниманием к жизни». Первый момент обеспечивает точку встречи прошлого с настоящим: прошлое буквально движется в направлении настоящего для того, чтобы найти точку контакта (или сжатия) с ним. Второй момент обеспечивает перемещение, перевод, расширение прошлого в настоящее: образы-воспоминания восстанавливают отчетливые черты прошлого в настоящем — по крайней мере те, что полезны. Третий момент — динамическое положение тела — обеспечивает гармонию двух предыдущих моментов, корректируя один посредством другого и выталкивая их к собственному пределу. Четвертый момент — механическое движение тела — обеспечивает собственно полезность всей совокупности и ее продуктивность в настоящем. Но именно такая полезность, такая продуктивность оставались бы ничем, если бы указанные четыре момента не соединялись с условием, пригодным для них всех.

38 МП, с. 270.

282

Мы увидели, что чистое воспоминание было одновременно настоящему, которое вот-вот произошло. Следовательно, воспоминание на пути своей актуализации стремится актуализироваться в образе, который сам одновременен этому настоящему. Ибо ясно, что такой образ-воспоминание, такое «воспоминание настоящего» было бы совершенно бесполезно, поскольку оно просто вело бы к копированию образа-восприятия. Воспоминание должно быть воплощено, но не в зависимости от своего собственного настоящего (с которым оно одновременно), а в зависимости от нового настоящего, по отношению к которому оно является теперь прошлым. Такое условие обычно реализуется самой природой настоящего, которое не перестает проходить, двигаясь вперед и углубляя разрыв [между прошлым и будущим]. Следовательно, в этом состоит пятый аспект актуализации: своего рода смещение, посредством которого прошлое воплощается только в зависимости от другого настоящего, отличающегося оттого, каким оно вот-вот было (нарушение, соответствующее этому последнему аспекту было бы парамнезией, в которой как таковое актуализировалось бы «воспоминание настоящего»). [39]

Так определяется психологическое бессознательное, отличное от онтологического бессознательного. Последнее соответствует чистому, виртуальному, бесстрастному и бездействующему воспоминанию в себе. Первое же представляет движение воспоминания на пути самоактуализации: подобно лейбницеанским возможностям воспоминания стремятся воплотиться, они усиливают напор, только бы их приняли — да так, чтобы все исходящее от настоящего отторжение и плюс «внимание к жизни»

оттолкнули бесполезные и опасные воспоминания. [40] Между приведенными двумя описаниями двух разных бессознательных нет противоречия. Более того, вся Материя и память целиком разыгрывается между такими двумя бессознательными, причем с последствиями, которые мы должны будем еще проанализировать.

39 ES, p. 146-150.

40 ES, p. 107.

283

#### Глава IV

##### Одна или несколько длительностей?

К настоящему моменту было продемонстрировано два основных аспекта метода Бергсона, один — дуалистический, другой — монистический: во-первых, расходящиеся линии или различия по природе должны выходить за пределы «поворота в опыте»; а затем, еще дальше — за пределами — следует переоткрыть точку схождения этих линий, а также восстановить права нового монизма.<sup>1</sup> Фактически, данная программа реализуется в Материи и памяти. Прежде всего мы выявляем различия по природе между двумя линиями объекта и субъекта: между восприятием и воспоминанием, материей и памятью, настоящим и прошлым. Что же происходит потом? Явным образом кажется, что когда воспоминание актуализируется, его отличие по природе от восприятия стремится сгладиться: более нет и не может быть ничего, кроме различий в степени между образами-воспоминаниями и образами-восприятиями. [2] Как раз поэтому без метода интуиции мы неизбежно остаемся узниками плохо проанализированных психологических композитов, чьи изначальные различия по природе мы не способны распознать.

1 См. выше, ее. 106 — 113.

2 М П, с. 206: «Через неощутимые промежуточные ступени происходит переход от воспоминаний, расположенных вдоль временной длительности, к движениям, которые намечают начинающееся или возможное действие тела в пространстве» МП, с. 235: «Здесь имеет место непрерывная прогрессия...

Ни в один из моментов нельзя сказать с точностью, что заканчивается идея или образ-воспоминание и что начинается образ-восприятие или ощущение». МП, с. 238: «По мере того, как воспоминания эти приобретают форму более полного, конкретного и сознательного представления, они все более стремятся слиться с восприятием, которое их втягивает в себя или приспособливает к своим рамкам».

284

Но ясно и то, что на этом уровне подлинная точка единства еще не доступна. Точка единства должна объяснять композит по другую сторону поворота в опыте, ее не следует путать с поворотом в опыте. Фактически, Бергсон не удовлетворяется тем, что теперь есть только различия в степени между образом-воспоминанием и образом-восприятием. Он также выдвигает и гораздо более важное онтологическое положение: в то время как прошлое сосуществует со своим собственным настоящим и в то время как оно сосуществует с самим собой на разнообразных уровнях сжатия, мы должны уразуметь, что само настоящее — только лишь самый сжатый уровень прошлого. На сей раз именно чистое настоящее и чистое прошлое, чистое восприятие и чистое воспоминание как таковые, чистая материя и чистая память обладают только различиями в ослаблении и сжатии и, таким образом, переоткрывают онтологическое единство. Но раскрывая более глубокую сжатие-память в самой сердцевине воспоминания-памяти, мы, следовательно, закладываем основания для возможности нового монизма. В каждый момент наше восприятие сжимает «неисчислимое множество вспоминаемых элементов»; в каждое мгновение наше настоящее бесконечно сжимает наше прошлое: «два вида памяти, первоначально разделенные, оказываются тесно спаянными вместе». [3] Так что же такое на самом деле чувство? Это процедура сжатия триллионов колебаний на воспринимающей поверхности. Отсюда возникает качество, являющееся ни чем иным как сжатым количеством. Вот как понятие [notion] сжатия (или напряжения) позволяет нам выходить за пределы дуальности однородного количества и разнородного качества и переходить от одного к другому в непрерывном движении. Но напротив, если наше настоящее, благодаря которому мы помещаемся внутрь материи, является в высшей степени сжатым прошлым, то сама материя будет похожа на бесконечно задержанное и ослабленное прошлое (столь ослабленное, что предшествующий момент уже исчез, когда следующий наступает). Именно тут идея ослабления — или протяженности — будет преодолевать дуальность непротяженного и протяженного и давать нам средства для перехода от одного к другому. Ибо само восприятие есть экстенсивность, чувство является экстенсивным постольку, поскольку то, что оно сжимает, — это именно протяженное, расширяющееся (оно дает нам доступ к пространству «именно в той степени», в какой мы имеем доступ ко времени). [4]

Значит, основное значение Материи и памяти состоит в следующем: движение приписывается самим вещам так, что материальные вещи принимают непосредственное участие в длительности и, следовательно, формируют предельный случай длительности. Непосредственные данные превосходятся: движение столь же вне меня, сколь и во мне; и само Эго, в свою очередь, — лишь один из многих случаев в длительности. [5] Но тогда выходят наружу все виды проблем. Давайте отберем две наиболее важные из них:

Нет ли противоречия между двумя моментами такого метода, между дуализмом различий по природе и монизмом сжатия-ослабления? Ибо от имени первого осуждались философы, замыкающиеся на различиях в степени, различиях в интенсивности. Более того, подвергались осуждению как ложные понятия [notions] степени, интенсивности, так и понятия противоположности и отрицания — источники всех ложных проблем. Не восстанавливает ли теперь Бергсон все то, что когда-то отбросил? В чем состоит здесь различие между ослаблением и сжатием, если не в различии по степени, в различии по интенсивности? Настоящее — лишь наиболее сжатая степень прошлого, материя — наиболее ослабленная степень настоящего (*mens momentanea*). [6] И если мы намерены исправить то, что является здесь слишком «последовательным», то мы можем действовать, лишь вновь вводя в длительность все противоречия, все оппозиции, которые

4 О выходе за пределы этих двух дуализмов: (1) количество-качество, (2) протяженное-непротяженное, см. МП, Гл. 1 и 4.

5 О движении, которое принадлежит вещам также, как и Эго, см. МП, с. 284-285; 288.

6 Новое введение темы степеней и интенсивностей: см. МП, гл.4, в разных местах, и с. 300: «Таким образом, между нетронутой, грубой материей и наиболее способным к рефлексии духом существуют все возможные степени интенсивности памяти, то есть все степени свободы». ТЭ, 206: «Наше ощущение длительности, то есть совпадение нашего я с самим собою, допускает степени». И еще в Опыте, с. 154 : «Вся суть в том, что незаметно переходят от конкретной длительности, моменты которой взаимопроникают, к символической длительности, моменты которой ря-доположены; тем самым переходят от свободной деятельности к психологическому автоматизму».

Бергсон прежде осудил как столь абстрактные и неадекватные концепции. Мы будем только уходить от материи как вырождения длительности, принимая концепцию материи, которая является «инверсией» длительности. [7] Тогда что же случилось с бергсоновским проектом показать, что Различие — как различие по природе — можно и нужно понимать независимо от негативного (как от негативного вырождения, так и от негативного оппозиции)? По-видимому, в самой сердцевине системы устанавливается наихудшее из всех противоречий. Все вводится вновь: степени, интенсивности, оппозиция.

2° Даже если предположить, что эта проблема решена, то можем ли мы говорить о переоткрытом монизме? В некотором смысле — да, поскольку все есть длительность. Но поскольку длительность рассеивается во всех этих влияющих на нее различиях в степени, в интенсивности, в ослаблении и в сжатии, то мы, Напротив, рискуем впасть в своего рода количественный плюрализм. Следовательно, важным становится следующий вопрос: одна длительность или их много, и в каком смысле? Действительно ли мы преодолеваем дуализм, или же закапываемся в плюрализме? С такого вопроса и нужно начинать.

Тексты Бергсона в этом отношении, по-видимому, весьма вариабельны. Материя и память идет дальше всего в утверждении радикальной множественности длительностей: вселенная составлена из модификаций, пертурбаций, изменений напряжения и энергии, и ничего в ней больше нет. Бергсон действительно говорит о множественности ритмов длительности; но в данном контексте он разъясняет — в отношении длительностей, которые более или менее медленны или быстры, — то обстоятельство, что каждая длительность является неким абсолютом и что каждый ритм в себе является длительностью. [8]

7 Новое введение темы негативного как ограничения и как оппозиции: см. ТЭ, 104 и далее, 112 и далее (материя является как ограничением движения, так и помехой движению, «она, скорее, отрицание, нежели чем позитивная реальность»). — 206 (материя как «инверсия», «нарушение порядка», «остановка»...) И тем не менее, эти тексты связаны с текстами, где Бергсон всячески отвергает понятие [notion] негативного.

8 См. МП: о модификациях и повреждениях, с. 287; о несводимых ритмах, с. 289 — 290; об абсолютном характере различий, с. 283 — 284.

В ключевом тексте 1903 года он настаивает на том движении вперед, которое имело место со времен Опыта о непосредственных данных сознания: психологическая длительность — наша длительность — теперь лишь один случай среди многих, среди бесконечности других случаев, «некое хорошо определенное напряжение, чья определенность сама проявляется как выбор между бесконечностью возможных длительностей». [9] Что касается Материи и памяти, то мы можем видеть, что психология теперь является лишь увертюрой к онтологии, выступает неким трамплином для «водворения» в Бытии. Но стоит нам установиться [в нем], как мы понимаем, что Бытие множественно, что крайне многообразная длительность — наша собственная длительность — схвачена между более рассеянными и более упругими, более интенсивными длительностями: «все происходит так, будто мы воспринимаем какое-то число длительностей, причем все они весьма отличаются друг от друга...» Идея виртуального сосуществования всех уровней прошлого, всех уровней напряжения распространяется, таким образом, на всю вселенную: данная идея не просто означает теперь мою связь с бытием, но и связь всех вещей с бытием. Все происходит так, как если бы вселенная была огромной Памятью. И Бергсон удовлетворен мощью метода интуиции: он один позволяет нам «выйти за пределы как идеализма, так и реализма, [позволяет] утверждать существование объектов как подчиненных нам, так и верховодящих над нами, хотя все еще, в каком-то смысле, и внутренних для нас, [позволяет] вынудить идеализм и реализм без труда сосуществовать вместе». Распространение виртуального сосуществования на бесконечность частных длительностей явно утверждается в Творческой эволюции, где сама жизнь сравнивается с памятью, причем роды и виды соответствуют сосуществующим степеням такой живой памяти. [10] Итак, у нас есть онтологический взгляд, который, похоже, включает в себя обобщенный плюрализм.

9 РМ, 207 — 209. Следующие два вопроса исходят из того же самого текста, крайне важного для всей философии Бергсона.

10 См., ТЭ, с. 178.

288

Но именно в Творческой эволюции подчеркивается главное ограничение: если вещи, как говорится, и длятся, то скорее не сами по себе или абсолютным образом, а по отношению ко всей вселенной в целом, в которой они задействованы в той мере, в какой их отличительные черты искусственны. Итак, кусок сахара заставляет нас ждать потому, что — несмотря на свою произвольную вырезанность [из вселенной] — он открывается во всю вселенную целиком. В этом смысле у каждой вещи нет больше собственной длительности. Единственно кто имеет длительность, так это существа вроде нас (психологическая длительность), а значит — живые

существа, естественно формирующие относительно замкнутые системы и, в конечном счете, всю вселенную в целом. [11] Следовательно, это ограниченный, а не обобщенный, плюрализм.

Наконец, Длительность и одновременность подводит итог всем возможным гипотезам: обобщенному плюрализму, ограниченному плюрализму, монизму. [12] Согласно первому, есть сосуществование полностью различных ритмов, длительностей, которые реально отличаются, отсюда радикальная множественность Времени. Бергсон добавляет, что он однажды выдвигал эту гипотезу, но считал, что если не брать нас самих, то она годилась только для живых существ: «Во всяком случае, я и тогда не усматривал и теперь не вижу никакого основания распространять на материальную вселенную гипотезу множества длительностей». Отсюда вторая гипотеза: материальные вещи вне нас следовало бы различать не с помощью абсолютно разных длительностей, а посредством некоего относительного способа задействованности в нашей длительности и того, как подчеркивается эта задействованность. Возникает впечатление, что Бергсон сплавляет предварительную доктрину Опыта о непосредственных данных сознания (есть, так сказать, непостижимая причастность вещей к нашей длительности, некое «невыразимое основание») и более развитое учение Творческой эволюции (такая причастность к нашей длительности объяснялась бы принадлежностью ко всей вселенной в Целом). Но

11 ТЭ, с. 46 — 47: «Что же это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями и что Целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом, развивается, быть может, тем же способом, что и сознание». Относительно особых характеристик живого существа и его сходства с Целым см. ТЭ, с. 50, 51.. Но Материя и память уже обращается к Целому как условию, благодаря которому мы приписываем движение и длительность вещам: МП, с. 282; 284.

12 Длительность и одновременность — Петербург: Academia, 1923 (далее ДО) — с. 40 — 41.

289

даже в этом втором случае остается тайна, касающаяся природы такого Целого и нашей связи с ним. Отсюда третья гипотеза: существует только одно время, одна длительность, в которой все было бы задействовано, включая наши сознания, включая живых существ, включая весь материальный мир. Теперь, к удивлению читателей, именно эту гипотезу Бергсон выдвигает на первый план как наиболее подходящую: некое одно

Время, которое едино, универсально, безлично. [13] Короче, монизм Времени... Нет ничего более удивительного; казалось бы, одна из двух представленных гипотез лучше должна выражать суть Бергсонизма, будь то гипотеза, предложенная в Материи и памяти, или гипотеза из Творческой эволюции. А как же еще: забыл, что ли, Бергсон, что в Опыте о непосредственных данных сознания он определил длительность — то есть реальное время — как «многообразие»?

13 ДО, с. 41. Бергсон заходит так далеко, что говорит о безличном Времени, обладающем одним и тем же «ритмом». Напротив, Материя и память утверждает многообразие ритмов, личностный характер длительностей (см. М II, с. 291; «Это... не та безличная и однородная длительность, одинаковая для всех и вся...»). Но здесь нет противоречия: в ДО многообразие потоков будет замещать многообразие ритмов по причине методологической точности; а безличное Время, как мы увидим, определено не является некой однородной безличной длительностью.

Что произошло? Несомненно, конфронтация с Теорией Относительности. Эта конфронтация была навязана Бергсону потому, что Теория Относительности, со своей стороны, обращалась к таким понятиям, как расширение, сжатие, напряжение и удлинение в связи с пространством и временем. Но такая конфронтация не возникла вдруг: ее подготовило фундаментальное понятие [notion] Многообразия, заимствованное Эйнштейном у Римана, которое Бергсон, со своей стороны, использовал в Опыте о непосредственных данных сознания. Давайте вспомним кратко принципиальные характеристики эйнштейновской теории, как их суммирует Бергсон: все начинается с некоей идеи движения, которая влечет за собой сжатие тел и удлинение их времени; отсюда делается вывод, что имеется некое нарушение одновременности: то, что одновременно в неподвижной системе, перестает быть одновременным в движущейся системе; более того, благодаря относительности покоя и движения, благодаря относительности даже ускоренного движения, такие сжатия протяженности, такие удлине-

290

ния времени, такие разрывы одновременности становятся абсолютно обоюдными; в этом смысле имела бы место множественность времен, многообразие времен с разными скоростями протекания, каждое из которых реально, каждое присуще какой-нибудь системе отчета; и поскольку, чтобы разместить какую-либо точку, возникает необходимость указать ее положение как во времени, так и в пространстве, постольку единство времени составляет лишь четвертое измерение пространства; именно такой блок Пространства-Времени актуально разделяется на пространство и на

время бесконечным числом способов, каждый из которых присущ какой-нибудь системе.

С чем на самом деле связан этот спор? Сжатие, удлинение, относительность движения, множественность — все эти понятия [notions] знакомы Бергсону. Он применяет их по-своему. Бергсон никогда не оставляет идею, что длительность, то есть, время, — это по существу многообразие. Но проблема вот в чем: какого типа многообразие? Вспомните, Бергсон противопоставил два типа многообразий: актуальное многообразие — исчислимое и дискретное — и виртуальное многообразие, которое непрерывно и качественно. Ясно, что в терминологии Бергсона эйнштейновское время принадлежит к первой категории. Бергсон критикует Эйнштейна за смешивание двух типов многообразий и, как результат, за возрождение смешивания времени с пространством. Такой спор лишь по видимости касается вопроса: едино время или множественно? Подлинная же проблема такова: «Какое многообразие свойственно времени?» Вот что явно выходит на поверхность, когда Бергсон отстаивает единое, универсальное и безличное Время.

«Когда мы сидим на берегу реки, то течение воды, движение лодки или полет птицы и непрерывный шепот нашей внутренней жизни могут, по нашему произволу, являться тремя раз-личными вещами или же одной». [14] Здесь Бергсон наделяет внимание способностью «распределять без деления», способностью «быть одним или несколькими»; но еще глубже он наделяет длительность способностью охватывать саму себя. Течение воды, полет птицы, шепот моей внутренней жизни формируют три потока; но только потому, что моя длительность — один из этих потоков, а также стихия, которая содержит в себе два других потока. Почему же нельзя удовлетворить-

14 ДО, с. 46.

291

ся двумя потоками — моей длительностью и полетом птицы, например? Потому, что никогда нельзя было бы сказать, что два потока сосуществуют или одновременны, если бы они не содержались в третьем потоке. Полет птицы и моя собственная длительность одновременны лишь в той мере, в какой моя длительность копируется и отражается в другой длительности, которая содержит ее в то самое время, когда она вмещает в себя полет птицы: следовательно, есть фундаментальная тройность потоков. [15] Именно в этом смысле моя длительность по существу обладает способностью раскрывать другие длительности, охватывать другие длительности и охватывать саму себя до бесконечности. Но мы видим, что такая бесконечность рефлексии и

внимания возвращает длительности ее подлинные характеристики, о которых необходимо постоянно помнить: она не просто нечто неделимое, а то, что обладает весьма особым стилем деления; она не просто последовательность, а крайне специфическое сосуществование, одновременность потоков. «Вот таково наше первое представление об одновременности. Вслед затем мы называем одновременными два внешние потока, обладающие одной и той же длительностью, поскольку они причастны одной и той же третьей длительности: эта длительность является исключительно нашей собственной... От них [одновременных потоков — пер.] мы переходим к внутренней, реальной длительности». [16]

Давайте вернемся к характеристикам, какими Бергсон определяет длительность как виртуальную или непрерывную множественность: с одной стороны, она делится на элементы, различающиеся по природе; с другой стороны, эти элементы, или эти части, актуально существуют лишь постольку, поскольку эффективно осуществляется само деление (если наше сознание «где-либо прекращает деление, — тут же прекращается и делимое»). [17] Если мы оказались на како-то момент там, где деление больше уже не осуществимо, то есть, в виртуальном, то очевидно, что существует только одно-единственное время.

15 ДО, с. 42: «Мы удваиваем и умножаем наше сознание...» Такой рефлексивный аспект длительности подводит ее особенно близко к *cogito*. О троякости см. ДО, с. 48: Фактически, есть три сущностных формы непрерывности: непрерывность нашей внутренней жизни; непрерывность произвольного движения; и непрерывность движения в пространстве. 16 ДО, с. 46 — 47 и с. 54.

17 МП, с. 290.

292

Тогда давайте на какой-то момент расположимся там, где деление осуществимо: например, два потока — поток бега Ахиллеса и поток хода черепахи. Мы говорим, что они различаются по природе ([как различаются по природе] каждый шаг Ахиллеса и каждый шаг черепахи, если пойти в делении еще дальше). То, что деление подчиняется условиям, благодаря которым оно актуально осуществимо, подразумевает, что части (потоков) должны быть живыми или, по крайней мере, должны полагаться и мыслиться как способные к жизни. Теперь весь тезис Бергсона состоит в доказательстве того, что эти части могут быть способными к жизни или живыми лишь в перспективе одного-единственного времени. Принцип доказательства следующий: когда мы допускаем существование нескольких времен, мы не довольствуемся рассмотрением потока А и потока В или даже того образа, которым субъект А обладает относительно В (такого Ахиллеса, который

представляет себе или воображает черепаший ход как то, что тот может быть живым благодаря черепахе). Чтобы постулировать существование двух времен, мы вынуждены ввести странный фактор: образ, которым А обладает относительно В, зная, тем не менее, что В не может так жить. Такой фактор полностью «символичен»; то есть он противостоит живому и исключает последнее; и только благодаря этому фактору реализуется так называемое второе время. Отсюда Бергсон делает вывод, что существует одно и только одно Время — как на уровне актуальных частей, так и на уровне виртуального Целого. (Но что означает такое довольно неясное доказательство? Скоро мы это увидим.)

Если мы следуем за делением в другом направлении, если мы возвращаемся назад, то каждый раз видим потоки с их различиями по природе, с их различиями сжатия и расширения, — потоки, коммуницирующие в одном и том же Времени, выступающем в качестве их условия: «Одна и та же длительность распространяется на все события материального мира; после этого мы можем элиминировать человеческие сознания, которые были первоначально размещены нами на определенных расстояниях и служили этапами для движения нашей мысли: в результате у нас останется безличное время, в котором протекают все вещи». [18] Отсюда троякость потоков, причем наша длительность (длительность наблюдателя) необходимо явля

18 ДО, с. 41-42.

293

ется сразу и потоком, и представителем Времени, в которое погружаются все потоки. Именно в этом смысле разные тексты Бергсона совершенно совместимы и не содержат никакого противоречия: есть только одно время (монизм), хотя есть и бесконечность актуальных потоков (обобщенный плюрализм), которые необходимо задействованы в одном и том же виртуальном целом (ограниченный плюрализм). Бергсон никоим образом не отказывается от идеи различия по природе между актуальными потоками; точно также он не отказывается и от идеи различий ослабления или сжатия в виртуальности, которая охватывает их и актуализируется в них. Но он считает, что эти две достоверности вовсе не исключают, а напротив, подразумевают единое время. Короче: не только виртуальные многообразия подразумевают одно время, но и длительность как виртуальное многообразие является одним и тем же Временем. Тем не менее, верно и то, что бергсоновское доказательство противоречивого характера множественности времен не столь уж прозрачно. Давайте проясним его на уровне Теории Относительности. Ибо, как ни парадоксально, но только эта теория делает его ясным и понятным. Поскольку мы имеем дело с качественно различными потоками, то, фактически, довольно трудно узнать, живут ли два субъекта в

одном и том же времени и воспринимают ли они одно и то же время: мы придерживаемся единства, но только как наиболее «правдоподобной» идеи. В свою очередь, Теория Относительности базируется на следующих гипотезах: больше нет качественных потоков, а есть системы, пребывающие «во взаимном и двустороннем перемещении», где наблюдатели взаимозаменяемы, поскольку больше нет привилегированной системы. [19] Давайте примем эту гипотезу. Эйнштейн говорит, что время таких двух систем,  $S$  и  $S'$ , — не одно и то же. Но что это за другое время? Это не время Петра в  $S$ , и не время Павла в  $S'$ , поскольку, по гипотезе, данные два времени отличаются только качественно, но такое различие аннулируется, когда мы по очереди принимаем  $S$  и  $S'$  как системы отсчета. Можно ли по крайней мере сказать, что данное другое время — это время, которое Петр воспринимает как живое или способное быть живым благодаря Павлу? Вовсе нет — и в этом суть аргументации Бергсона. «Не-

19 Об этих гипотезах Теории Относительности, определяющих условия решающего типа опыта см. ДО, с. 63,64; с. 69,70; с. 92,93..

294

сомненно, Петр наклеивает на это время этикетку с именем Павла; но если бы он представил себе Павла сознательным, живущим своей собственной длительностью и измеряющим ее, то он увидел бы, что Павел выбирает в качестве системы отсчета свою собственную систему и помещает себя, следовательно, в том едином, внутренне присущем каждой системе, времени, о котором мы только что говорили; но увидя это, Петр как бы покидает свою систему отсчета, перестает быть физиком Петром и утрачивает таким образом свое сознание; Петр в этом случае начинает смотреть на себя как на представление Павла». [20] Короче, другое время — это что-то, что никогда не может быть живым ни благодаря Петру, ни благодаря Павлу, ни благодаря Павлу, как его воображает себе Петр. Это чистый символ, исключаящий живое и просто указывающий на то, что именно данная система, а не какая-то другая, взята за точку отсчета. «Он [Петр — пер.] не смотрел на Павла ни как на физика, ни как на сознательное существо: он выкинул из своего живого сознания зрительный образ Павла, удержавши от означенного лица только его внешнюю оболочку».

20 ДО, с. 64 — 65. Не редко говорят, что доводы Бергсона свидетельствуют о непонимании им эйнштейновской теории. Но довольно часто не понимается сама бергсоновская аргументация. Бергсон вовсе не останавливается на утверждении: время, отличающееся от моего времени, не является живым — ни благодаря мне, ни благодаря другим, — но подразумевает образ, которым я наделяю себя и других (и обратно). Ибо Бергсон полностью принимает законность такого образа как выражения разнообразных напряжений и

отношений между длительностями, которые он, со своей стороны, постоянно будет принимать в расчет. То, ради чего он критикует Теорию Относительности, — что-то совершенно иное: образ, который я создаю себе о других, или который Петр создает себе о Павле, — это, следовательно, образ, который не может быть живым или мыслимым как приспособленный к жизни без противоречия (мыслимым Петром, Павлом, или Петром, как он воображает Павла). В терминах Бергсона это — не образ, а «символ». Если мы забываем этот пункт, то все доводы Бергсона теряют свой смысл. Отсюда озабоченность Бергсона воспоминанием в конце ДО, с. 147: «Но эти физики не реальны и не могут стать реальными...»

Итак, по гипотезе Теории Относительности, становится очевидным, что может быть только одно жизнеспособное и живое время. (Такое доказательство выходит за пределы релятивистских гипотез, поскольку качественные различия, в свою очередь, не могут конституировать численные отличия.) Вот почему Бергсон заявляет, что Относительность фактически демонстрирует противоположное тому, что она утверждает о мно-

295

гообразии времени. [21] Вся остальная критика Бергсона вытекает отсюда. Ибо какую же одновременность имеет ввиду Эйнштейн, когда утверждает, что та меняется от одной системы к другой? Одновременность, определяемую показаниями двух разнесенных в пространстве часов. И это верно, что такая одновременность переменна и относительна. И как раз потому, что ее относительность выражает не что-то живое и жизнеспособное, а тот символический фактор, о котором только что шла речь. [22] В этом смысле такая одновременность предполагает две других — соединенных в мгновении — одновременности, которые не переменны, а абсолютны: одновременность двух моментов, взятых со стороны внешних движений (близлежащее явление и момент на часах), и одновременность этих моментов с моментами, взятыми сами по себе со стороны нашей длительности. И такие две одновременности предполагают еще одну — одновременность потоков, — которая еще менее переменна. [23] Итак, бергсоновская теория одновременности направлена на то, чтобы закрепить концепцию длительности в качестве виртуального сосуществования всех степеней единого и тождественного времени.

21 ДО, с. 67-73.

22 ДО, с. 77,78.

23 Следовательно, Бергсон различает четыре типа одновременности в порядке возрастающей глубины: а) релятивистская одновременность — между разнесенными в пространстве часами (ДО, с. 48 и с. 72 и далее); б) две

одновременности в определенном моменте — между событием и близлежащими часами; а также между этим моментом и моментом нашей длительности (с.63-67); с) одновременность потоков (с.46,47). Мерло-Понти ясно показывает, как тема одновременности, согласно Бергсону, утверждает подлинную философию «сосуществования» (Cf. *Eloge de la philosophie*, pp.24 s.)

Короче, с первой до последней страницы Длительности и одновременности Бергсон критикует Эйнштейна за смешивание виртуального и актуального (введение символического фактора — то есть фикции — выражает такое смешивание). Следовательно, Эйнштейн критикуется за смешивание двух типов многообразий — виртуального и актуального. В сердцевине вопроса «Одна длительность или несколько?» мы обнаруживаем совершенно другую проблему: длительность — это многообразие, но какого типа? Только гипотеза о едином Времени, согласно Бергсону, принимает во внимание природу виртуальных многообразий. Смешивая эти два типа — актуальное простран-

296

ственное многообразие и виртуальное временное многообразие — Эйнштейн изобрел лишь новый способ опространствливания времени. И мы не можем отрицать оригинальности его пространства-времени и того изумительного достижения, какое оно представляет для науки (опространствливание никогда еще не было продвинуто так далеко и таким способом. [24]) Но данное достижение — достижение символа для выражения композитов, а недостижение чего-то живого, способного, как сказал бы Пруст, выразить «хоть чуточку времени в чистом состоянии». Бытие, или Время, — это многообразие; но оно как раз не «многое»; оно — Единое, в соответствии с его типом многообразия.

Когда Бергсон определяет уникальность времени, он вовсе не отказывается оттого, что говорил прежде о виртуальном сосуществовании разнообразных степеней расширения и сжатия и о различиях по природе между потоками, или актуальными ритмами. Когда он говорит, что пространство и время никогда ни «перекрываются» друг другом, ни «переплетаются» друг другом, когда он отстаивает, что реально только их отличие, [25] он вовсе не отказывается от двусмысленности Материи и памяти, состоявшей во включении чего-то пространственного в длительность с тем, чтобы найти в длительности достаточное основание протяженности. То, что он осуждает с самого начала, — это все в целом комбинирование пространства и времени в плохо проанализированном композите, где пространство рассматривается как уже готовое, а время, в итоге, как четвертое измерение пространства. [26] И такое опространствливание времени, несомненно, неотделимо от науки. Но

Теория Относительности характеризуется тем, что продвигает дальше это опространствливание, совершенно по-новому сплавляя данный композит: ибо вдорелятивистской науке время, уподобленное четвертому измерению пространства, тем не менее является независимой и реально отличимой переменной; в Теории Отно-

24 ДО, с. 127 и 146,147.

25 См. ДО, с. 127 и с. 142, о нападках на «пространство, поглощающее время, и время, в свою очередь, всасывающее пространство».

26 Против идеи пространства, которое дается нам уже готовым см. ТЭ, с. 210, 211.

297

сительности, с другой стороны, уподобление времени пространству необходимо для выражения инвариантности [пространственно-временного — пер.] интервала так, чтобы последний явно входил в вычисления и не допускал существования какого-либо реального отличия [между пространством и временем — пер.]. Короче, Теория Относительности сформировала особо плотную смесь, но смесь, которая подпадает под бергсонианскую критику «композитов» вообще.

С другой стороны, с точки зрения Бергсона мы можем — и должны — постигать комбинации, зависящие от совершенно иного принципа. Давайте рассмотрим степени ослабления и сжатия, которые все сосуществуют одна с другой: на пределе ослабления мы имеем материю. [27] В то же время, нет сомнения, что материя — пока еще не пространство, но уже протяженность. Длительность, которая бесконечно замедлена и ослаблена, размещает свои моменты вне друг друга; один должен исчезать, когда другой появляется. То, что утрачивается этими моментами при взаимопроникновении, обретается ими при соответствующем рассредоточении. То, что утрачивается ими в напряжении, они обретают в протяженности. Так что в каждый момент все имеет тенденцию рассредоточиться в мгновенном, неопределенно делимом континууме, который не будет продолжаться в другом моменте, но исчезнет, только чтобы возродиться в следующий момент, в постоянно начинающихся заново мерцании или трепете. [28] Достаточно было бы продолжить такое движение ослабления до его предела, чтобы получить пространство (но пространство тогда обнаружилось бы на конце линии дифференциации как завершающий термин, не комбинирующийся более с длительностью). В итоге, пространство — это не материя или протяженность, а «схема» материи, то есть представление завершающего термина, где движение ослабления подходило бы к концу как внешней оболочке всех возможных протяженностей. В этом смысле, как раз не материя, не протяженность пребывают в пространстве, а совсем наоборот. [29] И если мы полагаем, что

у материи есть тысячи способов стать ослабленной и протяженной, то мы также должны сказать, что имеются все виды различных протяженностей — причем все связаны, но все еще качественны, — которые найдут свое завершение лишь перемешавшись в нашей собственной схеме пространства.

27 В этом смысле материя и сны обладают естественным сходством, поскольку и то, и другое представляет состояние ослабления — в нас и вне нас: ТЭ, с. 206,207.

28 ТЭ, с. 207,208. и МП, гл. 4, всюду.

29 О пространстве как плане или схеме см. МП, с. 290; с. 292, 293; ТЭ, с. 207.

298

Суть в том, чтобы понять, как ослабление и сжатие становятся относительными — относительными друг к другу. Что же расширяется, если не сжатое — и что сжимается, если не протяженное, не расплостертое? Вот почему в нашей длительности всегда присутствует протяженность, а в материи всегда — длительность. Когда мы воспринимаем, мы сжимаем миллионы колебаний и элементарных сотрясений в чувствуемом качестве; но то, что мы сжимаем, то, что мы «напрягаем» таким образом, — это материя, протяженность. В этом смысле ни к чему задаваться вопросом, есть ли пространственные ощущения, которые существуют или не существуют: все наши ощущения экстенсивны, все они являются «объемными» и протяженными, хотя и в разных степенях и в различных стилях, в зависимости от осуществляемого ими типа сжатия. А качества принадлежат как материи, так и нам самим: они принадлежат материи, они существуют в материи, благодаря колебаниям и числам, изнутри возмущающим эти качества. Итак, протяженности все еще качественны, поскольку неотделимы от сжатий, которые начинают ослабляться в них; материя никогда не ослаблена в достаточной мере, чтобы быть чистым пространством, чтобы уже не обладать данным минимумом сжатия, благодаря которому она задействована в длительности и благодаря которому сама отчасти является длительностью.

И наоборот, длительность никогда не сжата в достаточной мере, чтобы быть независимой от внутренней материи, где она действует, и от протяженности, которую она собирается сжать. Давайте вернемся к образу [перевернутого] конуса: его вершина (наше настоящее) представляет наиболее сжатую точку нашей длительности; но она также представляет и наше включение в наименее сжатую, то есть в бесконечно ослабленную материю. Вот почему, по Бергсону, у интеллекта два взаимосогласованных аспекта, формирующих существенную для него двусмысленность: интеллект — это познание материи, он маркирует нашу адаптированность к материи, он отливает себя по форме материи; но действует он так лишь посредством души или

длительности, помещая себя в материю в той точке напряжения, которая позволяет ему овладеть материей. Следовательно-

299

но, в интеллекте следует различать между формой и смыслом: он обретает свою форму в материи, он обнаруживает собственную форму благодаря материи, то есть в наиболее распротертом, но он обретает и обнаруживает собственный смысл в наиболее сжатом, благодаря которому он господствует над материей и использует ее. Значит, будем говорить, что форма интеллекта отделяет его от его же смысла, но что этот смысл всегда остается наличным в нем и должен быть переоткрыт интуицией. Вот почему в конце концов Бергсон отвергает всякий упрощенный генезис, который рассматривал бы интеллект на основе уже предположенного порядка материи или который рассматривал бы феномены материи на основе предполагаемых категорий интеллекта. Здесь может быть лишь одновременный генезис материи и интеллекта. Постепенно, шаг за шагом: интеллект сжимается в материи в то самое время, как материя ослабляется в длительности; оба обретают в протяженности общую для них форму, обретают собственное равновесие; даже если интеллект, в свою очередь, доводит эту форму до той степени ослабления, какую материя и протяженность никогда бы не удержали сами по себе, — до степени чистого пространства. [30]

30 См. ТЭ, гл.3.

300

## Глава V

### Жизненный порыв как движение дифференциации

Теперь наша проблема такова: не вводит ли Бергсон, переходя от дуализма к монизму, от идеи различий по природе к различиям уровней расширения и сжатия, вновь в свою философию все, что он осудил, — различия в степени и интенсивности, жестко раскритикованные им в *Опыте о непосредственных данных сознания*? [1] Бергсон же, в свою очередь, говорит, что прошлое и настоящее различаются по природе, но что настоящее — это только лишь самый сжатый уровень или степень прошлого: как же примирить эти два положения? Это уже не проблема монизма; мы увидели, как

сосуществующие степени ослабления и сжатия действительно подразумевают одно-единственное [unique] время, где даже «потoki» были бы одновременны. Такая проблема — это проблема согласия между дуализмом различий по природе и монизмом степеней ослабления, согласия между двумя моментами метода или двумя «запредельностями» поворота в опыте — на сей раз речь идет о том, что момент дуализма вовсе не упраздняется, а полностью сохраняет свой смысл.

1 См. выше, с. 157, 158.

Представленная в Опыте о непосредственных данных сознания критика интенсивности весьма двусмысленна. Направлена ли она против самого понятия интенсивного количества, или же только против идеи интенсивности психических состояний? Ибо, если верно, что интенсивность никогда не дана в чистом опыте, то не самали интенсивность сообщает тогда все те качества, с помощью которых мы создаем опыт? Итак, Материя и память признает интенсивности, степени или колебания в качествах, которые мы переживаем как таковые вне нас самих и которые, как таковые, принадлежат материи. Существуют числа, подразумеваемые в качествах, существуют интенсивности, заключенные в длительности. И еще, нужно ли говорить о противоречии у Бергсона? И нет ли здесь, скорее, разных моментов метода, причем иногда подчеркивается один из них, а иногда другой, но все они при этом сосуществуют в некоем глубинном измерении?

301

1. — Бергсон начинает с критики любого взгляда на мир, основанного на различиях в степени и интенсивности. Такой взгляд, фактически, упускает из виду суть дела; а именно, способы соединения реальных или качественных различий, различий по природе. Между пространством и длительностью, материей и памятью, настоящим и прошлым и так далее есть различие по природе. Мы лишь открываем это различие, разлагая композиты, данные в опыте и выходящие за пределы «поворота [в опыте]». Мы раскрываем различия по природе между двумя актуальными тенденциями, между двумя актуальными направлениями, ведущими к чистым состояниям, на которое разделяется каждый композит. В этом и состоит момент чистого дуализма, или момент разделения композитов.

2. — Но мы уже можем видеть, что не достаточно сказать: различие по природе проходит между двумя тенденциями, между двумя направлениями, между пространством и длительностью... Ибо одно из этих двух направлений принимает все различия по природе на себя; а все различия в степени отходят к другому направлению, к другой тенденции. Именно длительность включает в себе все качественные различия — в том пункте, где она

определяется как изменение по отношению к самой себе. Именно пространство представляет только лишь различия в степени — в том пункте, где оно появляется как схема неопределенной делимости. Сходным образом, Память — это, по сути, различие, а материя, по сути, — повторение. Следовательно, нет более никакого различия по природе между двумя тенденциями, а есть различие между различиями по природе, соответствующими одной тенденции, и различиями в степени, отсылающими к другой тенденции. В этом и состоит момент уравновешенного, сбалансированного дуализма.

3. — Длительность, память или дух — это различие по природе в себе и для себя; а пространство и материя — различие в степени вне самого себя и для нас. Следовательно, между такими двумя различиями пребывают все степени различия, или, если хотите, вся природа различия целиком. Длительность —

302

только самая сжатая степень материи, материя — самая ослабленная степень длительности. Но к тому же длительность подобна природосозидающей природе, а материя — природосозданной природе. Различия в степени суть самая низкая степень Различия; различия по природе суть наивысшая природа Различия. Между природой и степенями уже нет никакого дуализма. Все степени сосуществуют в некой одной Природе, выражающейся, с одной стороны, в различиях по природе, а с другой, в различиях в степени. В этом и состоит момент монизма: все степени сосуществуют в некоем одном Времени, являющимся природой в себе. [2] Между такими монизмом и дуализмом — как моментами метода — нет больше противоречия. Ибо дуальность имела силу между актуальными тенденциями, между актуальными направлениями, ведущими за пределы первого поворота в опыте. Но единство имеет место во втором повороте: сосуществование всех степеней, всех уровней — виртуально, только лишь виртуально. Виртуальна и сама точка унификации. Она не существует без сходства с Единым-Целым платонизма. Все уровни ослабления и сжатия сосуществуют в единственном Времени и формируют некую тотальность; но данное Целое, данное Единое — чистые виртуальности. Такое Целое обладает частями, такое Единое обладает числом — но лишь потенциально. [3] Вот почему Бергсон не противоречит себе, когда говорит о различных интенсивностях или степенях в виртуальном сосуществовании, в единственном Времени, в простой Целостности.

2 Такой онтологический «натурализм» появляется только в Двух источниках (о природосозидающей Природе и природосозданной Природе см. с. 60). Здесь же появляется и явно странное понятие «план природы» (с. 59). Несмотря на некоторые выражения Бергсона («[результат] веления природы», Два источника, с. 67), это понятие не следовало бы интерпретировать слишком уж в смысле целесообразности: существует

несколько планов и каждый, как мы должны будем увидеть, соответствует одной из степеней или одному из уровней сжатия, которые все сосуществуют в длительности. Слово «план» отсылает, скорее, к срезам, к коническим сечениям, а не к проекту или к какой-нибудь цели.

3 Согласно Бергсону, слово «Целое» имеет смысл, но лишь при условии, что оно не обозначает чего-либо актуального. Он постоянно напоминает, что Целое не дано. Это означает не то, что идея целого лишена смысла, а то, что она обозначает некую виртуальность, ибо актуальные части не позволяют себе объединяться в целое.

303

Подобная философия допускает, что понятие [notion] виртуального перестает быть неясным и неопределенным. Как таковое оно обладает максимальной точностью. Это условие выполняется, только если — начиная с монизма — мы способны переоткрыть дуализм и объяснить его в новом плане. К трем предыдущим моментам должен быть добавлен четвертый — момент переоткрытого дуализма, преодоленного и, в каком-то смысле, порожденного.

Что же на самом деле имеет в виду Бергсон, когда толкует о жизненном порыве! Речь всегда идет о виртуальности в ходе актуализации, о простоте входе дифференциации, о тотальности входе деления: продолжаться «посредством диссоциации и удвоения», посредством «дихотомии» — вот сущность жизни. [4] Вот самые знакомые примеры: жизнь делится на растительную и животную; животное делится на инстинкт и интеллект; инстинкт, в свою очередь, делится на несколько направлений, актуализирующихся в различных видах; сам же интеллект обладает собственными особыми модусами и актуализациями. Все происходит так, будто Жизнь сливается с самим движением дифференциации в ветвящихся сериях. Несомненно, такое движение объясняется внедрением длительности в материю: длительность дифференцируется из-за препятствий, встречаемых ею в материи, из-за материальности, которую она пересекает, из-за того рода протяженности, который она сжимает. Но дифференциация обладает не только внешней причиной. Длительность дифференцируется сама по себе благодаря внутренней взрывной силе: она лишь утверждается и продолжается, она лишь движется вперед по ответвляющимся и разветвленным сериям. [5] Еще точнее, Длительность называется жизнью тогда, когда она проявляется в таком движении. Почему же дифференциация — это «актуализация»? Потому, что она предполагает единство, виртуальную изначальную тотальность, которая разлагается по линиям дифференциации, но все еще свидетельствует о собственной подчиненности единству и

4 См. ТЭ, с. 113. И Два источника, с. 319: «сущность жизненной тенденции состоит в том, что она развивается в форме пучка, созидающего, благодаря одному только факту своего роста, расходящиеся направления, между которыми распределяется жизненный порыв». О первичности неделимой Тотальности, Единства или Простоты см. ТЭ, с. 113,114: «первоначальное тождество».

5 ТЭ,с.112.

304

тотальности на каждой линии. Итак, когда жизнь делится на растительную и животную, когда животное делится на инстинкт и интеллект, каждая сторона деления, каждое ответвление несет в себе целое, похожее в определенном аспекте на сопутствующую дымку, говорящую о своем неделимом истоке. И есть некий ореол инстинкта в интеллекте, дымка интеллекта в инстинкте, намек на животное в растениях и намек на растительное в животных. [6] Дифференциация — это всегда актуализация виртуальности, упорно продолжающей существовать сквозь все свои актуальные расходящиеся линии.

6 Фактически, дифференциации никогда полностью не чисты в опыте. Более того, каждая линия «компенсирует» то, что она исключает: например, линия, которая завершается в интеллекте, будит в разумном существе некий эквивалент инстинкта, некий «виртуальный инстинкт», представленный мифотворчеством: см. Два источника, с. 118.

Тогда мы сталкиваемся с проблемой, свойственной исключительно Бергсонизму: есть два типа деления, которые не следует путать. Согласно первому типу, мы начинаем с композита, например, с пространственно-временной смеси или смеси образа-восприятия и образа-воспоминания. Мы делим этот композит на две актуальных расходящихся линии, которые отличаются по природе и которые мы продолжили за пределы поворота в опыте (чистая материя и чистая длительность, или же чистое настоящее и чистое прошлое). Но теперь мы говорим о совершенно ином типе деления: наш отправной пункт — единство, простота, виртуальная тотальность. Такое единство актуализируется согласно расходящимся линиям, различающимся по природе; оно «разъясняет», оно развивает то, что удерживало виртуально свернутым. Например, каждое мгновение чистая длительность делится на два направления, одно из которых — прошлое, другое — настоящее; или еще, жизненный порыв каждое мгновение разлагается на два движения: нисходящее в материю движение ослабления и восходящее к длительности движение напряжения. Можно увидеть, что расходящиеся линии,

получаемые в этих двух типах деления, совпадают и налагаются друг на друга или, по крайней мере, близко соответствуют друг другу. Во втором типе деления мы переоткрываем различия по природе — различия, тождественные или аналогичные тем, что были заданы первым типом. В обоих случаях видение мира критикуется только лишь за то, что в расчет берутся различия в степени там, где на более глубоком уровне

305

имеются различия по природе. [7] В обоих случаях дуализм устанавливается между тенденциями, различающимися по природе. Но это не одно и то же состояние дуализма и не одно и то же деление. В первом типе деления рефлексивный дуализм происходит именно от разложения чистого композита: он конституирует первый момент метода. Во втором типе как раз генетический дуализм — результат дифференциации Простого и Чистого: он формирует последний момент метода, который в конечном счете переоткрывает исходный пункт в этом новом плане.

7 Большой упрек Бергсона в адрес философий природы состоит в том, что те видят в эволюции и дифференциации лишь различия в степени на единственной линии: ТЭ, с. 151.

И здесь еще острее возникает вопрос: какова природа такого единого и простого Виртуального? Как же случилось, что философия Бергсона — начиная с Опыта о непосредственных данных сознания, а затем и в Материи и памяти — могла приписать столь большое значение идее виртуальности, отвергая одновременно категорию возможного? Как раз потому, что «виртуальное» отличается от «возможного» по крайней мере с двух точек зрения. Действительно, с определенной точки зрения возможное — противоположность реальному, оно противостоит реальному; но — и здесь имеется в виду совсем иное — виртуальное противопоставляется актуальному. Нам нужно всерьез принять такую терминологию: у возможного нет реальности (хотя оно может обладать актуальностью); напротив, виртуальное не является актуальным, но как таковое обладает реальностью. И опять, состояние виртуальности здесь лучше всего определяется формулой Пруста: «реальное, не являющееся актуальным, идеальное, не являющееся абстрактным». С другой стороны, или с иной точки зрения, возможное — это то, что «реализуется» (или не реализуется); теперь такой процесс реализации подчиняется двум сущностным правилам — правилу сходства и правилу ограничения. Ибо реальное, как предполагается, существует в образе возможного, которое оно реализует (оно просто обладает дополнительным к себе существованием, или реальностью, которая имеется ввиду, когда говорят, что с точки зрения понятия нет никакой разницы между возможным и реальным). Но реализуется не любая

возможность, реализация подразумевает ограничение, согласно которому одни возможности, как считают, отвергаются или

306

пресекаются, тогда как другие «переходят» в реальность. Виртуальное, напротив, может быть не реализовано, а скорее актуализировано; и правила актуализации — вовсе не правила схождения и ограничения, это правила различия или расхождения, правила творчества. Когда биологи обращаются к понятию органической виртуальности или потенциальности, полагая, что такая потенциальность актуализируется простым ограничением ее глобальной способности, они явно путают виртуальное и возможное. [8] Ибо, чтобы актуализироваться, виртуальное не может развиваться путем элиминации или ограничения, но оно должно творить собственные линии актуализации в позитивных актах. Причина этого проста: в то время как реальное существует по образу и подобию реализуемого им возможного, актуальное, со своей стороны, вовсе не похоже на воплощаемую им виртуальность. Именно различие является первичным в процессе актуализации — различие между виртуальным, с которого мы начинаем, и актуальным, к которому мы приходим, а также различие между дополнительными линиями, в соответствии с которыми актуализация имеет место. Короче, свойство виртуальности — существовать так, чтобы актуализироваться дифференцируясь, и усиливаться так, чтобы дифференцироваться, чтобы творить собственные линии дифференциации ради самоактуализации.

8 **Философски говоря, в какой-нибудь системе, вроде лейбницевской, можно найти похожие колебания между двумя понятиями виртуального и возможного.**

Почему же Бергсон ставит под сомнение понятие [notion] возможного в пользу понятия виртуального? Именно потому, что возможное — благодаря предыдущим характеристикам — ложное понятие, источник ложных проблем. Предполагается, что реальное на него похоже. Мы, так сказать, принимаем реальное, которое уже готово, сформировано заранее, предсуществует в себе, и которое перейдет в существование согласно порядку последовательных ограничений. Все уже полностью дано: любое реальное дано в образе, в псевдо-актуальности возможного. Тогда мошенничество становится очевидным: если реальное, как говорится, похоже на возможное, то не потому ли, действительно, что реальное, как ожидалось, имеет место благодаря собственным средствам затем, чтобы «проектировать назад» фиктивный образ и заявлять, будто оно было воз-

307

возможным все время еще до того, как произошло? На самом деле, как раз не реальное походит на возможное, а именно возможное похоже на реальное, поскольку оно абстрагируется из однажды созданного реального, произвольно выделяется из реального подобно стерильному двойнику. [9] А значит, мы уже ничего не понимаем ни в механизме различия, ни в механизме творчества.

Эволюция свершается [в переходе] от виртуальности к актуальностям. Эволюция — это актуализация, актуализация — это творчество. Следовательно, когда речь заходит о биологической или живой эволюции, нужно избегать двух недоразумений: интерпретации эволюции в терминах реализуемого «возможного» или же интерпретации ее в терминах чисто актуального. Первое недоразумение очевидно проявляется в преформизме. Эволюционизм же, в противоположность преформизму, всегда будет обладать тем достоинством, что напоминает нам: жизнь есть производство, созидание различий. Вся проблема — это проблема природы и причин таких различий. Жизненно важные различия и вариации конечно же могут быть поняты как чисто случайные [accidentelles]. Но против такого типа интерпретации выдвигаются три возражения: 1° поскольку вариации имеют место благодаря случаю, то как бы малы они ни были, они остаются внешними, «безразличными» друг другу; 2° будучи внешними, они логически могут вступать друг с другом только в отношения ассоциации и дополнения; 3° так как они безразличны [друг к другу], то у них даже нет средств, чтобы реально вступить в указанные отношения (ибо нет основания тому, почему такие малые последовательные вариации должны связываться или добавляться друг к другу в одном и том же направлении; нет никакого основания и для того, чтобы неожиданные и одновременные вариации координировались в жизнеспособное целое). [10] Если же мы обращаемся к действию окружающей среды и влиянию внешних условий, то эти три возражения сохраняются в другой форме: различия все еще интерпретируются с точки зрения чисто внешней каузальности; по своей природе они были бы только пассивными эффектами, абстрактно комбинируемыми и добавляемыми друг к другу элементами; в своих отношениях они, однако, были бы не способны функционировать «как некий блок», функционировать так, чтобы обуздывать или использовать собственные причины. [11]

9 См. РМ, «Возможное и реальное».

10 ТЭ, с. 93-96.

Итак, ошибка эволюционизма состоит в понимании жизненно важных вариаций как таких актуальных определенностей, которые затем должны были бы комбинироваться на одной-единственной линии. Три требования философии жизни следующие: 1° жизненное различие может быть пережито и помыслено только как внутреннее различие; лишь в этом смысле «тенденция меняться» не случайна, а сами вариации находят внутреннюю причину в такой тенденции. — 2° Вариации вступают не в отношения ассоциации и дополнения, а, напротив, в отношения диссоциации или деления. — 3° Следовательно, они подразумевают виртуальность, актуализирующуюся согласно линиям расхождения; так что эволюция движется не от одного актуального термина к другому актуальному термину в гомогенной однолинейной серии, а от виртуального термина к гетерогенным терминам, которые актуализируют виртуальный термин вдоль некой разветвленной серии. [12]

11 ТЭ, с. 98: Как могла бы внешняя физическая энергия — свет, например, — «превратить оставленный им отпечаток в механизм, способный использовать этот свет»?

12 Идея расходящихся линий и разветвленных серий несомненно была известна классификаторам с восемнадцатого века. Но для Бергсона имеет значение тот факт, что расхождение направлений может интерпретироваться только с точки зрения актуализации виртуального. Сегодня у R. Ruyer'a мы находим требования, аналогичные требованиям Бергсона: апелляцию к «изобретательному, мнемоническому и за-пространственному потенциалу», отказ интерпретировать эволюцию в чисто актуальных терминах (см. его *Elements de psycho-biologie*, Presses Universitaires de France).

Но мы спросим, как Простое, или Единое, — «изначальное тождество» — обладает готовностью к дифференциации. Ответ уже содержится в Материи и памяти. Между Творческой эволюцией и Материей и памятью совершенно четкая связь. Мы знаем, что виртуальное — как виртуальное — обладает реальностью; такая реальность, распространенная на всю вселенную, состоит из множества сосуществующих степеней ослабления и сжатия. Гигантская память, вселенский конус, в котором все сосуществует с самим собой, если не считать различий в уровне. На каждом из этих уровней есть некие «яркие точки», подобные замечательным точкам, свойственным данному уровню. Все эти уровни, или степени, все эти точки —

309

сами виртуальны. Они принадлежат одному-единственному Времени; они существуют в некоем Единстве; они охватываются в некоей Простоте; они формируют потенциальные части Целого, которое само виртуально. Они суть реальность данного виртуального. В этом смысл теории виртуальных

многообразий, с самого начала оживляющих Бергсонизм. Когда виртуальность актуализируется, дифференцируется, «развивается», когда она актуализирует и развивает собственные части, она делает это по расходящимся линиям, но каждая из которых соответствует той или иной степени в виртуальной тотальности. Здесь больше нет сосуществующего целого; есть только линии актуализации — одни последовательны, другие одновременны, но каждая при этом представляет актуализацию целого в некоем направлении и не комбинируется с другими линиями или другими направлениями. Тем не менее, каждая из этих линий соответствует одной из сосуществующих в виртуальном степеней; она актуализирует свой уровень, отделяя его в то же время от других; она воплощает свои выделенные точки, игнорируя все то, что происходит на других уровнях. [13] Мы должны продумать: когда длительность делится на материю и жизнь, а потом жизнь — на растительную и животную, то различные уровни сжатия — сосуществующие лишь постольку, поскольку остаются виртуальными, — актуализируются. И когда животный инстинкт сам делится на разнообразные инстинкты, или когда специфический инстинкт сам делится в соответствии с видами, то уровни снова разделяются или актуально разрезаются на область живого или область родов. Но как бы строго линии актуализации ни соответствовали уровням или виртуальным степеням ослабления или сжатия, не следует думать, что эти линии актуализации довольствуются калькированием данных уровней или степеней, воспроизводством их через простое сходство. Ибо то, что сосуществует в виртуальном, перестает существовать в актуальном и распределяется в линиях

13 Когда Бергсон (ТЭ, с. 178.) говорит: «Как будто бы жизнь, сжимаясь в определенный вид, теряет соприкосновение со всем остальным, что в ней заключено, кроме двух-трех пунктов, имеющих отношение к только что возникшему виду. Разве не очевидно, что жизнь действует здесь, как сознание в целом, как память?» — читатель должен понимать, что эти пункты соответствуют выделенным точкам, которые начинают обособляться на каждом уровне конуса. Итак, каждая линия дифференциации и актуализации полагает некий «план природы», который вновь поднимает на щит — совершенно по-своему — виртуальный срез или уровень.

310

или частях, которые не могут быть суммированы, причем каждая из них удерживает целое — но в определенной перспективе, с определенной точки зрения. Следовательно, такие линии дифференциации по-настоящему созидательны: они актуализируют, лишь изобретая, и при таких условиях они творят физического, живого и психологического репрезентанта того онтологического уровня, который они воплощают.

Если мы останавливаемся только на завершающем каждую линию актуальном, то мы устанавливаем между линиями либо отношения градации, либо отношения противостояния. Например, между растением и животным, между животным и человеком мы не увидим теперь ничего, кроме различия в степени. Или же между каждыми из них мы будем полагать фундаментальную оппозицию: мы увидим в одном негатив другого, инверсию другого, или препятствие, противостоящее другому. Бергсон часто выражается именно так, в терминах противоречия: материя предстает как препятствие, которое жизненный порыв должен обойти, а материальность — как инверсия движения жизни. [14] Однако, не следовало бы думать, что Бергсон возвращается к той концепции негативного, какую он прежде осудил и, более того, что он возвращается к теории вырождений [degradations]. Ибо достаточно переместить актуальные термины в производящее их движение, вернуть их в актуализируемую ими виртуальность, чтобы увидеть, что дифференциация — вовсе не отрицание, а творчество, что различие — вовсе не негативно, а по существу позитивно и созидательно.

#### 14 О таком негативном словаре, см. ТЭ, гл.3.

Мы всегда переоткрываем законы, общие линиям актуализации и дифференциации. Между жизнью и материей, между ослаблением и сжатием есть корреляция, свидетельствующая о сосуществовании их соответствующих степеней в виртуальном Целом и о их сущностной относительности в процессе актуализации. Каждая линия жизни соотносится с неким типом материи, которая выступает не только как внешняя среда, но и в зависимости от которой живое существо фабрикует себе тело, форму. Вот почему живое существо по отношению к материи появляется прежде всего как постановка проблемы и как

311

способность решать проблемы: например, устройство глаза — это прежде всего решение проблемы, сформулированной относительно света. [15] И каждый раз речь будет идти о том, чтобы решение было настолько успешным, насколько возможно, если дан способ, каким проблема ставилась, и даны средства, какими располагало живое существо для ее решения. (Именно поэтому — если мы сравниваем похожий инстинкт в различных видах — мы не будем говорить, будто инстинкт более или менее завершен, более или менее совершенен, но что он совершенен настолько, насколько он возможен в разнообразных степенях. [16]) Тем не менее ясно, что каждое жизненное решение само по себе не является каким-то успехом: разделяя животных на два [класса], Членистоногих и Позвоночных, мы не принимаем во внимание два других направления, Иголокожих и Моллюсков, выступающих неким провалом для жизненного порыва. [17] Все происходит

так, как если бы сами животные также ставили перед собой ложные проблемы, в которых они рискуют заблудиться. Более того, если каждое решение — лишь относительный успех, связанный с условиями проблемы и окружающей среды, то оно к тому же и относительный провал в связи с тем движением, которое его изобретает: жизнь как движение отчуждает себя в творимой ею материальной форме; актуализируясь, дифференцируясь, жизнь утрачивает «контакт с тем, что остается от нее самой». Итак, каждый вид — это приостановка движения; можно было бы сказать, что живое обращается на самого себя и замыкается. [18] Живое не может по-другому существовать; поскольку Целое только виртуально, оно делится лишь актуализируясь, и живое не может собрать свои актуальные части, остающиеся внешними друг другу: Целое никогда «не дано». В актуальном же царствует несводимый ни к чему плюрализм — миров столько, сколько живых существ, и каждый «закрыт» в себе.

15 Такая характеристика жизни — постановка и решение проблем, — как явствует из Бергсона, куда более важна, чем отрицательное определение потребности.

16 ТЭ, с. 181; Два источника, с. 136 «...достигает при каждой остановке совершенной в своем роде комбинации».

17 ТЭ, с. 148.

18 По поводу противостояния жизни и формы, ТЭ, с. 145: «Как облака пыли, поднятые суетою ветра, живые существа вращаются вокруг себя, увлекаемые великим дуновением жизни. Они, таким образом, относительно устойчивы и даже столь хорошо имитируют неподвижность...» [животных] видах как «остановке» см. Два источника, с. 225. Это источник понятия закрытости, которое приобретет столь большое значение в исследовании человеческого общества. Данный пункт состоит в том, что, с определенной точки зрения, Человек в не меньшей степени обращен на себя, замкнут на себе, цикличен, чем другие животные виды: можно было бы сказать, что он «закрыт». См. Два источника, с. 38, 277.

313

Но с другой стороны, мы должны быть рады, что Целое не дано. С самого начала это постоянная тема бергсонизма: смешивание пространства и времени, вписывание времени в пространство заставляют нас думать, что целое дано, пусть даже только в принципе, пусть даже лишь с точки зрения Бога. И именно эта ошибка является общей как для механицизма, так и для целесообразности. Первый полагает, что целое исчислимо в зависимости от какого-то состояния; последняя — что целое определяемо в зависимости от программы: в любом случае время здесь — только экран, скрывающий от нас вечное или показывающий нам последовательно то, что бог или сверхчеловеческий интеллект охватили бы единым взглядом. [19] Итак, эта

иллюзия неизбежна, стоит нам опространствовать время. Действительно, достаточно поместить в пространство еще одно измерение — дополнительное к тем, где имеет место феномен, — чтобы движение в ходе осуществления явилось нам как полностью готовая форма. Если мы рассматриваем время как четвертое измерение пространства, то такое четвертое измерение будет, по-видимому, содержать все возможные формы вселенной как целого; а движение в пространстве, так же как и следование во времени, будет теперь лишь явлением, привязанным к трем измерениям. [20] Но тот факт, что реальное пространство обладает только тремя измерениями, что Время — не измерение пространства, означает следующее: существует эффективность, позитивность времени, относящаяся только к «колебанию» вещей и потому к творчеству в мире. [21]

19 ТЭ, с. 70-72.

20 См. ДО, с. 129,130 относительно примера «искривленной поверхности» и «трехмерной кривой».

21 ДО, с. 56: существует «некое колебание и неопределенность, присущие известной части вещей», которые начинают сливаться с «творческой эволюцией».

314

Ясно, что есть Целое длительности. Но это целое — виртуально. Оно актуализируется согласно расходящимся линиям. Оно актуализируется по расходящимся линиям; но такие линии вовсе не формируют по своему усмотрению некое целое и не похожи на то, что они актуализируют. Если выбирать между механизмом и целесообразностью, то целесообразность предпочтительнее — при условии, что она откорректирована двумя способами. С одной стороны, разумно сравнивать живое существо с целой вселенной, но будет ошибкой интерпретировать такое сравнение так, как если бы оно выражало своего рода аналогию между двумя замкнутыми тотальностями (макрокосмом и микрокосмом). Если живое существо и обладает целесообразностью, то, напротив, лишь в той мере, в какой оно существенно открыто в тотальность, которая сама к тому же открыта: «Целесообразность может быть только внешней: в противном случае она ничто». [22] Итак, все классическое сравнение меняет смысл; как раз не целое закрывается подобно организму, а именно организм открывается в целое, оказывается подобным этому виртуальному целому.

С другой стороны, в пользу целесообразности имеются некоторые доказательства: в той мере, в какой мы открываем сходные актуализации, тождественные структуры или аппараты на расходящихся линиях (например, глаз у Моллюска и у Позвоночного). Такой пример будет тем более значим, чем дальше друг от друга отстоят линии [эволюции], а сходный орган

получается с помощью неодинаковых средств. [23] Мы видим здесь, как — в процессе актуализации — сама категория сходства оказывается подчиненной категориям расхождения, различия и дифференциации. Если актуальные формы и продукты могут напоминать друг друга, то ни движения производства не походят друг на друга, ни их продукты не похожи на ту виртуальность, какую они воплощают. Вот почему актуализация, дифференциация суть подлинные критерии. Целое должно творить расходящиеся линии, по которым оно актуализируется, а также творить несходные средства, которые оно использует на каждой линии. Целесообразность существует потому, что жизнь не действует без направлений; но «цели» нет, ибо эти направления не пред-существуют в уже готовом виде, а сами создаются «по мере того, как» действие, пробегает через них. [24] Каждая линия актуализации соответствует виртуальному уровню; но каждый раз онадолжна изобрести фигуру такого соответствия и создать средства для разворачивания того, что было лишь свернутым, для различения того, что было смешанным.

22 ТЭ, с. 73.

23 ТЭ, с. 86: «Как можно допустить, чтобы случайные причины, предстающие в случайном порядке, могли многократно приводить к одному и тому же результату, если причины эти бесконечны по числу и результат бесконечно сложен?» L. Cuenot изложил все типы примеров, идущих в направлении бергсониянской теории, см. *Invention et finalite en biologie*.

315

\* \* \*

Длительность, Жизнь — это память в принципе, сознание в принципе, свобода в принципе. В принципе означает виртуально. Весь вопрос (*quid factit*) в том, чтобы знать, при каких условиях длительность фактически становится самосознанием, знать, как жизнь актуально согласуется с памятью и свободой наделе. [25] Ответ Бергсона таков: только по линии Человека жизненный порыв «проходит» успешно; тогда человек и есть «смысл всего развития целиком». [26] Можно сказать, что в человеке, и только в человеке, актуальное становится адекватным виртуальному. Можно сказать, что человек способен переоткрывать все уровни, все степени ослабления и сжатия, сосуществующие в виртуальном Целом. Как если бы он был способен на любые безумства и шаг за шагом осуществлял в себе все, что — в других местах — может быть воплощено только разнообразными

видами. Даже в своих снах он переоткрывает или подготавливает материю. Длительности, подчиненные ему или главенствующие над ним, все еще пребывают внутри него. Следовательно, человек творит дифференциацию, пригодную для Целого, и он один намечает открытое направление, способное выразить некое целое, которое само открыто. Не смотря на то, что другие направления закрываются и движутся по кругу, не смотря на то, что каждому направлению соответствует характерный «план» природы, человек, напротив, способен смешать эти планы, выйти за пределы своего плана как собственного условия, дабы в конце концов выразить природосозидающую Природу. [27]

24 ТЭ, с. 84,85.

25 См.ТЭ, с. 187, 188; ES, p.818 и далее.

26 Два источника, с. 227.

27 О человеке, который обманывает природу, растягиваясь за пределы «плана» и возвращаясь к природосозидающей Природе см. Два источника, с. 6\~70. О выходе человека за пределы собственных условий [опыта] см. Два источника, там же, и РМ, р. 218.

316

Откуда же на самом деле у человека такое преимущество? На первый взгляд его происхождение весьма скромно. Поскольку каждое сжатие длительности все еще берется в связи с ослаблением, а каждая жизнь в связи с материей, постольку точка отсчета пребывает в определенном состоянии церебральной материи. Вспомним, что эта самая материя «анализировала» полученное возбуждение, отбирала реакцию, делала возможным интервал между возбуждением и реакцией; ничто здесь не выходит за пределы физико-химических свойств особым образом сложно устроенной материи. Но, как мы увидели, именно вся память целиком погружается в этот интервал и становится актуальной. Актуализируется как раз вся свобода в целом. Налинии дифференциации человека жизненный порыв мог использовать материю, дабы сотворить инструмент свободы, «создать механику, которая восторжествовала бы над механизмом, и использовать детерминизм природы для того, чтобы пройти через петли натянутой им сети». [28] Именно таков физический смысл свободы: «детонировать» взрыв, использовать его ради все более и более мощных движений. [29]

Но к чему, как кажется, примыкает эта точка отсчета? К восприятию; а также к утилитарной памяти, поскольку полезные воспоминания актуализируются в церебральном интервале; и к интеллекту как органу овладения и использования материи. Мы понимаем, что человек формирует сообщества. И не важно, что только сообщество по существу разумно. С самого начала человеческие общества, несомненно, подразумевают определенное разумное

понимание потребностей и определенную рациональную организацию деятельностей. Но они также формируются и живут только посредством иррациональных и даже абсурдных факторов. Возьмите, к примеру, некое обязательство: у него нет рационального основания. Каждое особое обязательство конвенционально и может граничить с абсурдом; только то, что обосновано, является обязанностью, несет в себе обязательства, «всю обязанность целиком»; и оно основывается не на разуме, а на требовании природы, на своего рода «виртуальном инстинкте», то есть на некоем дубликате, который природа создает «разумном существе, дабы компенсировать, хотя бы частично, его интеллект. Каждая линия диффе-

28 ТЭ, с258.

29 ES, p.14,15.

317

ренциации, будучи исключительной, стремиться вновь совершенно по-своему захватить то, что достигнуто на другой линии: значит, — в своем разделении — инстинкт и интеллект таковы, что первый создает эрзац интеллекта, а второй — эквивалент инстинкта. В этом и состоит «мифотворческая функция»: виртуальный инстинкт — творец богов, изобретатель религий, то есть, мнимых представлений, «которые будут восставать против представления о реальном и которые преуспеют — при посредстве самого интеллекта — в разрушении интеллектуальной работы». И, как в случае с обязательством, каждый бог — случаен или даже абсурден, но что является естественным, необходимым и обоснованным, так это иметь богов; это — пантеон богов. [30] Короче, говорят, социальность (в человеческом смысле) может иметь место лишь у наделенных интеллектом существ, но она не основывается на их интеллекте: общественная жизнь имманентна интеллекту, она начинается с него, но из него не выводится. Следовательно, наша проблема — вместо того, чтобы разрешиться — становиться еще более запутанной. Ибо, если мы рассматриваем интеллект и социальность на этот раз в их дополнительности и различии, то все еще нет ничего, что гарантировало бы избранное положение человека. Формируемые человеком общества закрыты в не меньшей степени, чем животные виды; они формируют часть плана природы также, как животные виды и сообщества; человек ходит по кругу в своих сообществах точно также, как и животные виды в своих, или как муравьи в муравейнике. [31] Кажется, здесь нет ничего, что могло бы сообщить человеку ранее упомянутую исключительную открытость как готовность выйти за пределы собственного «плана» и собственных условий [опыта].

30 Два источника, с. 215. О мифотворческой функции и виртуальном инстинкте, с. 117 — 118 и 127. Об обязательстве и виртуальном инстинкте, с. 26 — 27.

31 Два источника, с. 38.

Тем не менее, такой тип игры интеллекта и общества, такой едва заметный разрыв между ними, сам является решающим фактором. Едва заметный внутрицеребральный интервал уже сделал интеллект возможным, а актуализацию памяти полезной; более того, благодаря ему тело имитировало всю жизнь души целиком, и мы могли скачком переместиться в чистое прошлое. Теперь же мы оказываемся перед другим внутрите-

318

ребральным интервалом между самим интеллектом и обществом: не такое ли «колебание» интеллекта способно имитировать высшие «колебания» вещей в длительности, и не оно ли позволяет человеку — скачком — прорвать круг закрытых обществ? На первый взгляд кажется, что нет. Ибо, если интеллект колеблется, а порой и бунтует, то прежде всего от имени эгоизма, который он стремится сохранить в пику социальным требованиям. [32] И хотя общество вынуждено подчиниться, то как раз благодаря мифотворческой функции, убеждающей интеллект, что в его собственных интересах придерживаться социальных требований. Следовательно, кажется, что нас постоянно бросает от одного термина к другому. Но все меняется, когда что-то встраивается в этот интервал.

Что же это такое, что встраивается в интервал между интеллектом и обществом (точно также, как образ-воспоминание встраивался в церебральный интервал, присущий самому интеллекту)? Мы не можем ответить: это — интуиция. Фактически, речь, напротив, идет об осуществлении генезиса интуиции, то есть о задании того способа, каким сам интеллект превратился или превращается в интуицию. И если вспомнить, что по законам дифференциации интеллект — будучи отделенным от инстинкта — тем не менее удерживает некий эквивалент инстинкта, что-то вроде ядра интуиции, то речь здесь вовсе не идет о чем-то уж слишком серьезном; ибо такой эквивалент инстинкта оказывается полностью задействован в закрытом обществе как таковом благодаря мифотворческой функции. [33] Настоящий ответ Бергсона совершенно иной: то, что появляется в интервале, — это эмоция. При таком ответе «у нас нет выбора». [34] Только эмоция отличается по природе как от интеллекта, так и от инстинкта, как от разумного инди-

32 Два источника, с. 96; с. 226.

33 Тем не менее Бергсон предлагает это объяснение в некоторых текстах, например, в Двух источниках, с. 230. Но оно обладает только предварительным значением.

34 Два источника, с. 40. (Теория творческой эмоции является самой важной, поскольку она придает аффективности статус, которого ей не доставало в предыдущих произведениях. В Опыте о непосредственных данных сознания эффективность имела тенденцию смешиваться с длительностью вообще. В Материи и памяти, напротив, она выполняла значительно более точную роль, но была нечистой и, скорее, болезненной.) — Что касается творческой эмоции и ее отношений с интуицией, мы отсылаем к исследованию M.Gouhier, в *L'histoire et sa philosophie* (Vrin, pp.76 и далее).

319

видуального эгоизма, так и от квази-инстинктивного социального давления. Никто явным образом не отрицает, что эгоизм производит эмоции и, более того, оказывает социальное давление со всеми фантазмами мифотворческой функции. Но в обоих случаях эмоция всегда связывается с представлением, от которого она, как полагают, зависит. Тогда мы смешиваем эмоцию и представление, не замечая, что эмоция — это потенция [la puis-sance], что природа эмоции подобна чистой стихии. Фактически, эмоция производит любое представление и сама порождает новые идеи. Собственно говоря, у нее нет объекта, а есть лишь сущность, распространяющаяся по верх разнообразных объектов, животных, растений и всей природы в целом. «Представьте себе возвышенную музыку, выражающую любовь. Это не любовь к какой-то отдельной личности... любовь будет определяться ее сущностью, а не объектом». [35] Что касается личного, оно не является индивидуальным; что же касается трансцендентного, то оно подобно Богу в нас. «Когда музыка плачет, вместе с ней плачет человечество, вся природа. По правде говоря, она не вводит эти чувства в нас; скорее, она вводит нас в мир этих чувств, как прохожих, которых вовлекают в уличный танец». Короче, эмоция является творческой (во-первых, потому что она выражает все творчество в целом; во-вторых, потому что сама творит произведение, в котором она выражается; и наконец, потому что она сообщает хоть немного такой созидательности зрителям и слушателям).

Едва заметный интервал «между давлением общества и сопротивлением интеллекта» определяет варибельность, свойственную человеческим сообществам. Ибо при помощи такого интервала производится и воплощается нечто экстраординарное: творческая эмоция. Ей нет больше никакого дела ни с давлением общества, ни с разногласиями индивидуального. Она более не имеет ничего общего ни с сомневающимся или даже изобретающим индивидуальным, ни с принуждающим, убеждающим или даже творящим мифы обществом. [36] Она лишь

35 Два источника, с. 27 (и с. 4]).

36 Будет отмечено, что у искусства, согласно Бергсону, тоже два источника. Есть мифотворческое искусство, иногда коллективное, иногда индивидуальное: Два источника, с. 211 — 212. И есть эмоциональное и творческое искусство: Два источника, с. 274. Возможно, что всякое искусство представляет оба эти аспекта, но в разных пропорциях. Бергсон не скрывает того, что мифотворческий аспект является подчиненным в искусстве; роман мог бы выступать прежде всего как мифотворчество, музыка же, напротив, — как эмоция и творчество.

320

поддается их циклической игре, дабы прорвать круг, также как Память пользуется циклической игрой возбуждения и реакции, чтобы воплотить воспоминания в образах. Так что же такое творческая эмоция, если не космическая Память, актуализирующая все уровни сразу и освобождающая человека от свойственного ему плана или уровня, чтобы сотворить творца, адекватного всему движению созидания? [37] Такое освобождение, такое воплощение космической памяти в творческих эмоциях, несомненно, происходит лишь в избранных душах. Оно переносится от одной души к другой, «то тут, то там» пересекая закрытые пустыни. Но каждому члену закрытого общества, если тот открывается этому освобождению, последнее сообщает некий вид смутного воспоминания, возбуждения, позволяющего следовать [далее]. И от души к душе оно размечает канву открытого общества, общества творцов, где мы переходим от одного гения к другому благодаря посредничеству сторонников, зрителей или слушателей.

Это и есть генезис интуиции в интеллекте. Если человек и достигает открытой творческой целостности, то, скорее, действуя, творя, а не созерцая. В самой философии предполагается еще слишком много созерцания: все происходит, как если бы интеллект уже был окрашен эмоцией, а значит, и интуицией, но окрашен не настолько, чтобы творить в соответствии с данной эмоцией. [38] Так, великие души — в большей степени, чем философы — это души художников и мистиков (по крайней мере христианских мистиков, которых Бергсон описывает как тех, кто переисполнен активностью, действием, творчеством). [39] В пределе, именно мистик разыгрывает все творчество в целом, изобретает выражение тем более адекватное, чем динамичнее творчество. Служа открытому и конечному Богу (таковы характеристики жизненного порыва), мистическая душа активно разыгрывает всю вселенную в целом и воспроизводит открытость Целого, в котором нечего ни видеть, ни созерцать. Уже одухотворенный эмоцией, философ

вычленил линии, разделившие данные в опыте композиты; и он продолжил [их] след

37 Си. Два источника, с. 375: «...творить творцов».

38 Два источника, с. 68 — 69.

39 Относительно трех [типов] мистицизма — Греческого, Восточного и Христианского — см. Два источника, с. 233 и далее.

321

за пределы «поворота»; он указал вдали ту виртуальную точку, в которой встретятся все эти линии. Все происходит так, как если бы то, что осталось неопределенным в философской интуиции, обрело нового рода определенность в мистической интуиции — как если бы собственно философская «вероятность» продолжилась в мистическую уверенность. Несомненно, философия может рассматривать мистическую душу только извне и с точки зрения своих линий вероятности. [40] Но как раз само существование мистицизма делает наиболее вероятным такой окончательный переход к уверенности, а также дает оболочку или предел всем аспектам метода.

С самого начала мы задались вопросом: каково отношение между тремя фундаментальными понятиями Длительностью, Памятью и Жизненным порывом? на какое продвижение вперед указывают они в философии Бергсона? Нам кажется, что Длительность по существу определяет виртуальное многообразие (то, что различается по природе). Тогда Память появляется как сосуществование всех степеней различия в данном многообразии, в данной виртуальности. Наконец, Жизненный Порыв обозначает актуализацию такого виртуального согласно линиям дифференциации в соответствии со степенями — вплоть до той конкретной линии человека, где Жизненный Порыв обретает самосознание.

40 См. Два источника, с. 267-268. Давайте вспомним, что понятие вероятности обладает большой значимостью в методе Бергсона и что интуиция — это как метод экстерности, так и метод интерности.

## Спиноза

«Позвольте спросить, что заставило вас читать Спинозу? Не то ли, что он — еврей?»

«Нет, Ваша Честь. Я совсем не знал, кем он был и чем занимался, когда впервые просмотрел эту книгу. Если вы читали историю его жизни, то знаете, что его не любили в синагоге. Нашел же эту книгу я у старьевщика на окраине города, заплатил копейки и, купив, ругал себя за то, что с таким трудом доставшиеся мне деньги были потрачены попусту. Но вот читаю лишь несколько страниц и не могу остановиться, будто гром грянул надо мной. Я уже сказал, что не понимал ни единого слова, но когда имеешь дело с подобными идеями, то чувствуешь, будто попал в заколдованный круг. После этого я перестал быть тем, кем был...»

«Не соблаговолите ли объяснить, что вы думаете по поводу написанного? Иными словами, если это какая-то новая философия, то что же она утверждает?»

«Трудно ответить... В книге рассматриваются весьма разнообразные вещи, все зависит от темы главы, хотя на более глубоком уровне она являет собой единое целое. Относительно же того, что в ней имеется ввиду, я полагаю, автор не пытается сотворить из себя свободного человека — как может это сделать любой, согласно его философии, надеюсь, вы меня понимаете, — осмысляя все во всем и соединяя все со всем, если, конечно, взять на себя труд пройти весь этот путь, Ваша Честь».

«Что ж, неплохой подход — через человека, а не через произведение. Но...»

Маламуд, Махинатор

## Жизнь

Ницше понимал, пережив это сам, в чем тайна жизни философа. Философ овладевает аскетическими добродетелями — смирением, нищетой, целомудрием, — чтобы заставить их служить лишь своим собственным специфическим целям, небывалым целям и, по правде говоря, не столь уж аскетическим. [1\*] Он заставляет их выражать его собственную выделенность [singularite]. Для философа речь идет не о моральных целях или о религиозных средствах достижения иной жизни, а скорее о «следствиях-эффектах» самой философии. Ибо для него вовсе не существует иной жизни. Смирение, нищета, целомудрие становятся теперь следствиями-эффектами чрезвычайно богатой и насыщенной жизни, достаточно мощной, чтобы захватить мысль и подчинить себе любой инстинкт, — именно это Спиноза называет Природой: жизнь, которая живет, не отталкиваясь от потребностей, не основываясь на средствах и целях, но которая берет свое начало в творчестве, в продуктивности, в мощи, опираясь на причины и эффекты. Смирение, нищета, целомудрие — вот тот его (философа) способ пребывания в Великой Жизни [Grand Vivant] и превращения собственного тела в храм по причине уж слишком гордой, уж слишком богатой, слишком чувственной. Так что те, кто нападает на философа, испытывают стыд от того, что они нападают на проявления скромности, бедности и целомудрия; и от этого их бессильная ярость лишь возрастает; сам же философ, не сопротивляясь, принимает на себя каждый удар.

### 1 Ницше, Генеалогия морали, III.

\* В предлагаемом переводе все ссылки на произведения Спинозы делаются по изданию: Спиноза Б., Избранные произведения, в 2 т. — М.: Политиздат, 1957 — примеч. переводчика.

325

И тогда ясен весь смысл философского одиночества. Ибо философ не может войти ни в одно сообщество, он чужд любому из них. Несомненно, как раз в демократической и либеральной среде он находит наилучшие условия жизни или, скорее, выживания. Но такое окружение лишь гарантирует ему, что те, кто настроен агрессивно, не будут отравлять или уродовать его жизнь, что они не смогут подавить его способность мыслить — способность, которая, пусть в малой степени, но выходит за рамки целей государства и общества, за рамки целей любого окружения как такового. Для каждой социальной среды, как покажет Спиноза, речь идет только о подчинении и более ни о чем: вот почему понятия [notions] вины, заслуги и проступка, добра и зла исключительно социальны, они имеют дело с послушанием и непослушанием. Тогда наилучшим будет лишь то общество, которое

освобождает способность мыслить от обязанности подчиняться и которое заботится — в своих собственных интересах — о том, чтобы не подчинять мысль государственным указам, применимым лишь к поступку. Пока мысль свободна, а следовательно жива, нет никакой угрозы. Когда же она перестает быть таковой, возможно любое подавление, и оно уже осуществляется, так что каждый поступок заслуживает порицания, а каждой жизни что-то угрожает. Конечно, самые благоприятные условия философ находит в демократическом государстве и в либеральной среде. Но в любом случае он никогда не путает собственные цели с целями государства или с целями своего окружения, поскольку лишь в мышлении он черпает те силы, которые уклоняются как от послушания, так и от ошибок, и он формирует образ жизни за пределами добра и зла, суровую невинность без заслуги и вины. Философ может жить в разных государствах, может часто вступать в разные сообщества, но скорее как отшельник, тень, странник или приживальщик. Вот почему нам не следует думать, будто Спиноза порывает все связи с закрытой, по общему мнению, еврейской общиной лишь ради того, чтобы войти в предположительно открытое либеральное сообщество: в либеральное Христианство, в Картезианство, в буржуазные круги, благосклонные к братьям де Виттам... Ибо, куда бы он ни направлялся, он лишь испрашивает, требует — с большим или меньшим шансом на успех — терпимости к себе, к своим весьма необычным целям, и по этой терпимости он судит о степени демократичности, о степени подлинности, какую общество может поддерживать, или же, напротив, об опасности, угрожающей всем людям.

326

Барух Спиноза родился в 1632 году в еврейском квартале Амстердама в семье зажиточного купца испанского или португальского происхождения. В еврейской школе он изучает теологию и торговое дело. С тринадцати лет работает в торговом предприятии отца и одновременно продолжает обучение (после смерти отца в 1654 году он будет вести дела вместе с мужем сестры вплоть до 1656 года). Как же происходило то медленное философское обращение, которое стало, в конечном счете, причиной его разрыва с еврейской общиной, с торговым делом и привело в итоге к отлучению от церкви в 1656 году? Не надо думать, будто амстердамская община в то время была однородна; она была столь же разнообразна — по интересам и идеологиям, — сколь и христианское сообщество. Ибо большую ее часть составляли бывшие мараны, то есть, евреи, внешне соблюдавшие обряды католицизма в Испании и Португалии и вынужденные эмигрировать в конце XVI века. Даже те, кто был искренне привязан к своей вере, проникаются философской, научной и медицинской культурой, которую довольно трудно примирить с традиционным иудаизмом раввинов. Отец Спинозы, по-видимому, был скептиком, что не мешало ему однако играть важную роль в синагоге и еврейской общине. В Амстердаме тех лет иные заходили порой так далеко, что задавались вопросом не только о роли раввинов и традиции,

но и о смысле самого Писания: в 1647 году осудят Ури-эля Акосту за то, что тот отрицает бессмертие души и данный в откровении божественный закон, а признает лишь естественные законы; и более того, в 1656 году вынудят к покаянию Яна де Прадо, а затем подвергнут его отлучению от церкви по обвинению в том, что тот считает, будто душа умирает с телом, что Бог существует лишь с философской точки зрения, а вера бесплодна. [2] Недавно опубликованные документы подтверждают тесную связь Спинозы с Прадо; и можно предположить, что эти два события [отлучение Прадо и отлучение Спинозы — пер.] взаимосвязаны. Если Спиноза и был осужден более сурово — отлучен от церкви уже в 1656 году, — то лишь потому, что отказался от покаяния и сам искал повода для разрыва. Раввины, — как и в большинстве подобных случаев — видимо, на-

2 Cf. I.S.Revah, *Spinoza et Juan dePrado*, Mouton, 1959.

327

деялись на примирение. Но вместо покаяния Спиноза написал Слово в защиту того, что я праведно вел себя в Синагоге, где он осуждает человеческую природу [*caractere humain*], — а более всего человеческую [природу] Ветхого Завета; весьма, по-видимому, резкий текст, не опубликованный им, но хранившийся среди его бумаг, извести ых ограниченному числу лиц, и на сегодняшний день, к сожалению, утерянный. То, что Спиноза сам родился в Амстердаме и был дитя общины, еще более осложнило его положение. Жить в Амстердаме ему становится трудно. Возможно, из-за попытки покушения на него со стороны фанатика он уезжает в Лейден, чтобы там продолжать свое философские образование, и останавливается в пригороде Рейнсбурга. Говорят, Спиноза хранил свой плащ с прорехой от ножа как напоминание о том, что мысль далеко не всегда любима человеком; бывает, философ заканчивает свою жизнь судом и приговором, но куда реже он начинает с отлучения и с покушения на его жизнь.

Итак, чтобы понять разрыв Спинозы с еврейской общиной, мало обратить внимание на ее разнородность и на судьбу философа, объясняя этот разрыв влиянием либеральных христианских идей, как если бы все происходило поддействием внешних причин. Несомненно, уже в Амстердаме, когда был жив еще его отец, он прошел курс школы ван ден Эндена, которую посещало немало молодых евреев, изучавших там латынь одновременно с элементарными началами картезианской философии и науки, математики и физики: бывший иезуит, Франциск ван ден Энден быстро обрел репутацию не только картезианца, но вольнодумца и атеиста, а так же политического агитатора (его казнят во Франции в 1674 после восстания шевалье де Роана). [3] Несомненно, Спиноза часто посещал собрания либеральных и

антиклерикальных христиан — коллегиянтов и менонитов, — вдохновляемых определенным пантеизмом и коммунизмом пацифистского толка. Он снова встретится с ними в Рейнсбурге, бывшем тогда одним из их центров: он установит контакт с Ярихом Иеллесом, Петером Баллингом, Симоном де Врисом и «прогрессивным» книготорговцем и издателем Яном Риувертсом (в письме к Ольденбургу в 1655 году Спиноза ратует за пацифизм, а коммунистическая

3 В романе Эжена Сю «Лотреамон» описана деятельность ван ден Эндена как демократического заговорщика.

328

тема появляется в письме к Иеллесу в 1671). Тем не менее, ван ден Энден, по-видимому, остается приверженцем формы католицизма, не смотря на препятствия, которые встречает эта религия в Голландии (и если верно, что Спиноза ухаживал некой молодой особой, [\*] то его увлечение стало лишь условием католического обращения). Что касается философии менонитов и коллегиянтов, то философия Спинозы значительно выше последней как с точки зрения критики религии, так и в отношении этической и политической концепций. Не стоит ломать голову по поводу влияния менонитов или даже картезианцев на Спинозу, лучше подумать о том, каким образом он естественно оказался вовлеченным в самые терпимые круги — в те, что склонны принять отлученного от церкви еврея, отвергающего как христианство, так и иудаизм, в котором он вырос и разрывом с которым был обязан лишь себе самому.

\* Считается, что у Спинозы был роман с дочерью ван ден Эндена - Кларой-Марией. — Примеч. переводчика.

Помимо всего прочего, отлучение от церкви у евреев имело политический и экономический смысл. У старейшин общины, лишенных государственной власти, не было иной меры воздействия для наказания тех, кто отказывался делать финансовые взносы или не придерживался ортодоксальных политических воззрений. Еврейские старейшины, как и старейшины кальвинистской партии, полностью сохранили ненависть к Испании и Португалии. Они были преданы Оранскому дому и имели к тому же свои интересы в Вест-Индской компании (раввин Менассе бен-Израиль — один из учителей Спинозы — был близок к тому, чтобы в 1640 году его отлучили от церкви за критику Вест-Индской компании; а члены совета, осудившего Спинозу, сами были оранцами, прокальвинистами, антииспанистами и в своем большинстве пайщиками в этой Компании). Связи Спинозы с либералами, его симпатии к республиканской партии Яна де Витта,

взывавшего к роспуску крупных монополий, — все это делало Спинозу мятежником. В любом случае Спиноза порвал не только с религиозной средой, но и, поскольку он оставил семейное дело, с экономическим окружением. Спиноза научился шлифовать линзы, стал ремесленником — философом-ремесленником, овладевшим ручным ремеслом и способным к постижению законов оптики и работе с ними. Также он начал рисовать; его первый биограф Колерус рассказывает, что Спиноза рисовал себя в позе и костюме неаполитанского революционера Мазаньелло.

329

В Рейнсбурге Спиноза знакомит друзей со своей работой, написанной на латинском языке и впоследствии названной Кратким трактатом. Делаются замечания, Иеллес переводит произведение на голландский; возможно, некоторые прежде написанные тексты Спиноза диктует. Около 1661 года он сочиняет Трактат об усовершенствовании разума, открывающийся со своего рода духовного руководства, направленного на осуждение богатства. Этот Трактат — лучшее изложение метода Спинозы — останется незаконченным. Около 1663 года жившему с ним молодому человеку, который и подавал надежды, и изрядно раздражал его, он представляет Основы философии Декарта, дополненные критическим исследованием схоластических понятий [notions] (Метафизические мысли): Риувертс публикует книгу; Иеллес финансирует ее; Баллинг переведет на голландский. Людовик Мейер — физик, поэт, создатель нового театра в Амстердаме — пишет предисловие. С Основами «профессорская» деятельность Спинозы заканчивается. Немного мыслителей избежали обычного искушения стать специалистами по собственным открытиям — соблазна стать частным духовным наставником. Но запланированная Спинозой Этика и начало работы над ней уже в 1661 году переводят его в другое измерение, в иную стихию, которая, как мы должны будем увидеть, уже не может быть стихией «изложения», пусть даже методологического. Возможно, именно по этой причине Спиноза оставляет Трактат об усовершенствовании разума незавершенным и, несмотря на свои более поздние намерения, так и не находит времени закончить его. [4] Не стоит полагать, будто в свой квази-профессорский период Спиноза всю дорогу оставался картезианцем. Краткий трактат уже демонстрирует способ мышления, использующий картезианство лишь как средство, чтобы освободить, очистить любую схоластику, еврейскую мысль и философию Возрождения, дабы выделить в них нечто фундаментально новое, что принадлежит только Спинозе. Сложная связь между экспозицией Основы Метафизическими мыслями делает очевидной ту двой-

330

ную игру, в которой картезианство трактуется наподобие фильтра, но так, что возникает новая и удивительная схоластика, не имеющая более никакого

дела ни с прежней философией, ни даже с картезианством. Картезианство никогда не было стержнем мышления Спинозы; скорее, оно стало для Спинозы неким необходимым ему способом изложения [rhetorique]. Но законченную форму все это обретет только в Этике.

4 Наиболее достоверный довод для отказа от этого трактата следует усматривать в теории «общих понятий», как она появляется в Этике, — теории, которая делает некоторые аргументы Трактата неработающими, да и не столь уж необходимыми.

В 1663 году Спиноза перебирается в Ворбург, пригород Гааги. Позже он обоснуется в столице. То, что определяет Спинозу как странника, — это не покрываемые им расстояния, а, скорее, склонность останавливаться в пригороде, скорее, отсутствие у него привязанности к какой-либо собственности, особенно после отказа от наследства отца. Он продолжает работать над Этикой. Уже в 1661 году письма Спинозы и его друзей показывают, что последние знакомятся с темами первой книги, а в 1663 году Симон де Врис упоминает о группе интеллектуалов, читавших и обсуждавших присланные Спинозой тексты. Но, доверяясь друзьям, он, одновременно, просит их держать в тайне свои идеи, опасаться чужаков. Также он будет весьма осторожен и по отношению к Лейбницу в 1675 году. Причина того, что он поселяется в Гааге, весьма вероятно, политического характера: необходима близость к столице, если он хочет сойтись с активистами из либеральных кругов и избежать политического равнодушия со стороны коллегантской группы. Что касается двух главных партий — кальвинистов и республиканцев, — то ситуация здесь такова: первые остаются приверженцами борьбы за независимость, политики войны, амбиций Оранского дома, формирования централизованного государства; вторые же — политике мира, провинциальной организации и развитию либеральной экономики. Пылкому и агрессивному поведению монархии Ян де Витт противопоставляет рациональные действия республики, руководствующиеся естественным и геометрическим методом. Итак, загадка, по-видимому, вот в чем: народ остается приверженным кальвинизму и Оранскому дому, духу нетерпимости и разжиганию войны. С 1653 года Янде Витт — Верховный Пенсинарий Голландии. И республика, как это ни удивительно, остается республикой по какой-то случайности, а больше из-за отсутствия государя, чем по предпочтению, но она плохо принимается народом. Когда Спиноза говорит о губительности революций, мы не должны забывать, что революция осмысливается здесь в свя -

зи с теми разочарованиями, какие вызвала революция Кромвеля, и в связи с волнениями, вызванными возможным государственным переворотом со

стороны Оранского дома. В то время «революционная» идеология проникает даже в теологию и довольно часто находится — как в случае с Кальвинистской партией — на службе реакционной политики.

Итак, не удивительно, что Спиноза в 1665 году временно приостанавливает работу над Этикой и приступает к редактированию Богословско-политического трактата, где будут подняты вопросы: почему люди столь глубоко иррациональны? почему они так гордятся собственным порабощенным состоянием? почему они борются «за» собственное рабство так, как если бы боролись за свою свободу? почему религия, взывающая к любви и радости, вдохновляет войны, нетерпимость, ненависть, злобу и раскаяние? В 1670 году появляется Богословско-политический трактат без имени автора и приписанный вымышленному германскому издателю. Но авторство скоро обнаруживается; мало книг вызывали такое резкое отторжение, анафему, оскорбления и проклятия: евреи, католики, кальвинисты и лютеране — все правоверные круги, включая самих картезианцев, — соревновались в осуждении этого произведения. Сами слова «спинозизм» и «спинозист» становятся опасными обвинениями. Осуждались даже те критики Спинозы, которые, как считалось, не были достаточно жесткими. Несомненно, среди таких критиков были и растерянные либералы, и картезианцы, которые тем не менее подтверждали приверженность собственным ортодоксальным мнениям, участвуя в нападках на Спинозу. Взрывная книга всегда сохраняет свой взрывной заряд: мы до сих пор не можем читать Трактат, не открывая в нем функцию философии как радикального деяния, направленного на демистификацию, или как науки об «эффектах». Нынешний комментатор может сказать: подлинная оригинальность Трактата в том, что религия в нем рассматривается как эффект? Не только в каузальном, но и в оптическом смысле, — эффект, чей процесс производства будет отыскиваться через связь с его необходимо рациональными причинами — теми, что играют человеком, на самом деле не понимающим их (например, способ, каким естественные законы необходимо воспринимаются как «знаки» теми, у кого сильное воображение и слабый рассудок). Даже и медлительная религия, Спиноза полирует линзы — спекулятивные линзы, обнаруживающие произведенный эффект и законы его производства.

5 См. Ж.-П. Озиер, Предисловие к Сущности христианства Фейербаха, «Или Спиноза, или Фейербах», Maspero, Paris.

Именно связь с республиканской партией и, возможно, протекция де Витта спасают Спинозу от более серьезных проблем. (Уже в 1669 г. был арестован и умер в тюрьме Коербаг — автор философского словаря, осужденного за его

спинозистскую направленность.) Но Спиноза вынужден оставить пригороды, где пасторы сделали его жизнь невыносимой, и поселяется в Гааге. И, более того, плата за это — молчание. В Нидерландах война. После предательского убийства братьев де Виттов в 1672 году и возвращения к власти оранской партии для Спинозы не может быть и речи опубликовать Этику: робкая попытка в Амстердаме в 1675 году была достаточно убедительна, чтобы отказаться от этой идеи. «Это послужило поводом для некоторых теологов (может быть авторов этого слуха) обратиться с жалобой на меня к принцу и к городским властям. Кроме того, тупоголовые картезианцы, так как они считаются благожелательно настроенными по отношению ко мне, чтобы отвести от себя это подозрение, не переставали и не перестают повсюду поносить мои мнения и мои сочинения». [6] Для Спинозы нет и речи покинуть страну. Он все более одинок и болен. Единственное сообщество, с которым он мог жить в мире, оставило его. Его навещают просвещенные люди, желающие узнать Этику, даже если это влечет за собой союз с его критиками или вообще отрицание того, что такие визиты имели место (как в ситуации с Лейбницем в 1676 г.). Философская профессура в Гейдельберге, предложенная Спинозе в 1673 году Членом коллегии Пфальцграфа, не соблазнила его: Спиноза принадлежит к направлению «частных мыслителей», переворачивающих ценности и выстраивающих свою философию ударами молота; он не из «публичных профессоров» (которые, по одобрительным словам Лейбница, не будоражат устоявшиеся мнения, устои Морали и Политики). «Но так как я никогда не имел намерения выступать на поприще публичного преподавания, то, как долго я ни раздумывал, я не могу побудить себя воспользоваться этим прекрасным случаем». [7] Мысль Спи-

6 Письмо 28, Ольденбургу.

7 Письмо 48, Фабрициусу. — О спинозистском понятии преподавания см. Политический трактат, гл. VIII, § 49: «Каждому желающему разрешается обучать публично, причем расходы и риск потери репутации — уже его личное дело».

333

нозы теперь направлена на злободневные проблемы: каковы шансы коммерческой аристократии? почему потерпела поражение либеральная республика? можно ли превратить толпу в сообщество свободных людей, а не в сборище рабов? Все эти вопросы оживляют Политический трактат, который, что символично, обрывается на начале главы о демократии. В феврале 1677 года Спиноза умирает, возможно от болезни легких, в присутствии своего друга Мейера, вступившего во владение его рукописями. В конце того же года на деньги анонимного мецената публикуются *Opera posthuma*.

Как же объяснить то впечатление, какое производит столь скудная, лишенная достатка жизнь, подрываемая болезнью, столь тщедушное, хилое тело, столь суровое, овальное лицо со сверкающими черными глазами — впечатление, будто они залиты самой Жизнью, обладают мощью, тождественной этой Жизни? На всем пути жизни и мышления Спиноза строит образ положительной, утверждающей жизни, противостоящей тем видимостям [simulacres], какими довольствуются люди. Они не только довольствуются последними, они чувствуют ненависть к жизни, они стыдятся ее; человечество идет к саморазрушению, размножая культы смерти, осуществляя союз тирана и раба, священника, судьи и солдата, всегда загоняющих жизнь в силки, уродующих ее, убивающих сразу или постепенно, покрывая и удушая жизнь законами, собственностью, долгом, империями: вот все то, что Спиноза диагностирует в мире — предательство вселенной и человечества. Его биограф Колерус сообщает, что Спиноза любил следить за драками пауков: «Он ловил пауков и заставлял их драться друг с другом, или же кидал мух в паутину и получал такое удовольствие от этой битвы, что порой закатывался от смеха». Животные, по меньшей мере, заставляют нас понять несводимо внешний характер смерти. Они не несут ее в себе, хотя необходимым образом несут ее друг другу: смерть как неизбежная гибельная встреча в порядке естественного существования. Но они не изобрели еще внутреннюю смерть, универсальный садомазохизм тирана-раба. В упреке, который Гегель сделает Спинозе зато, что тот игнорирует негативное и его силу, кроется слава и бесхитрость Спинозы, его собственная находка.

334

В мире, поглощенном негативным, у него есть достаточно уверенности в жизни, в силе жизни, чтобы бросить вызов смерти, кровожадным влечениям человека, правилам добра и зла, справедливости и несправедливости. Достаточно уверенности в жизни, чтобы осудить все фантомы негативного. Отлучение от церкви, война, тирания, реакция, люди, воюющие за собственной рабство так, как если бы оно было их свободой, — все это формирует мир негативного, в котором живет Спиноза; предательское убийство братьев де Виттов показательно для него. *Ultimi barbarorum*. \* Все способы унижения и разрушения жизни, все формы негативного имеют два источника, один повернут вовне, другой — внутрь, озлобленность и дурное сознание, ненависть и вина. Ненависть и Раскаяние — вот два главных врага человеческого рода. [8] Он снова и снова осуждает эти источники, как связанные с человеческим сознанием, как неистощимые до тех пор, пока не

появится новое сознание, новое видение, новое влечение к жизни. Спиноза чувствует, ощущает на опыте, что он вечен.

По Спинозе жизнь — это не идея, не предмет теории. Она — способ бытия, один и тот же вечный модус во всех своих атрибутах. И только лишь с этой точки зрения можно до конца понять геометрический метод. В Этике он присутствует как противоположность тому, что Спиноза называет сатирой; а сатира — это всегда то, что находит удовольствие в бессилии и страдании человека, всегда то, что несет презрение и насмешки, то, что питает обвинения, злобу, унижения, скверные толкования, это все то, что разрушает дух (тиран нуждается в сломленном духе, также как и сломленный дух нуждается в тиране). Геометрический метод перестает быть методом интеллектуального изложения; он уже не средство профессорского показа, а скорее метод изобретения. Он становится методом жизненного и оптического очищения. Если человек каким-то образом деформирован, то такой эффект деформированности будет исправлен присоединением его к его же причинам *toe geometrico*. Такая оптическая геометрия пронизывает всю Этику. Мы спрашиваем, следует ли читать Этику в терминах мышления или же в терминах способности [*puissance*] (например, являются ли атрибуты способностями или понятиями

\* жестокое варварство (лат.).

## 8 Краткий трактат, первый диалог.

335

[*concepts*])? Фактически есть только один термин — Жизнь, заключающая в себе мышление, но с другой стороны этот термин постигается только мыслью. Не то, что жизнь существует в мышлении. Но только мыслитель обладает могуществом жизни, свободен от вины и ненависти; и только жизнь оправдывает мыслителя. Геометрический метод, профессия полировщика линз и жизнь Спинозы могли бы быть поняты как составляющие некое целое. Ибо Спиноза — это один из живых ясновидцев. Он выражает это точно, когда говорит, что доказательства — очи души? Он ссылается на третий глаз, позволяющий нам видеть жизнь по ту сторону всех ложных сходств [*faux-semblants*], страстей и смертей. Для данного типа видения требуются такие добродетели, как смирение, нищета, целомудрие, умеренность, но уже не как те добродетели, что искажают жизнь, а как способности, пронизывающие и поддерживающие ее. Спиноза не верил ни в надежду, ни даже в мужество; он верил только в радость и в зрение. Он позволял жить другим при условии, что другие позволяют жить ему. Он хотел только вдохновить, разбудить, раскрыть. Цель доказательства, функционирующего как третий глаз, состоит не в том, чтобы господствовать или даже убеждать, а только, чтобы

придавать форму стеклу и полировать линзы для такого вдохновенного свободного зрения. «Видите ли, на мой взгляд, художники, ученые, философы вытачивали линзы. Все это великая подготовка к чему-то, что никогда не удастся. Однажды линза вот-вот станет совершенной, и тогда мы все увидим ясно, увидим, что ошеломляющий, удивительный, прекрасный мир — это...» (Генри Миллер).

9 Богословско-политический трактат, гл. 13. Этика, V, 23, схолия.

## Философия

Не было философа более достойного и, тем не менее, более оклеветанного и вызывавшего ненависть. Чтобы понять, почему это так, мало вспомнить главный теоретический тезис Спинозизма: одна субстанция обладает бесконечностью атрибутов, Deus sive Natura, а все «сотворенное» — лишь модусы этих атрибутов или модификации такой субстанции. Мало показать, как пантеизм и атеизм сочетаются в этом тезисе, отрицающем существование морального, созидющего и трансцендентного Бога. Скорее, нужно начать с практических положений, которые и делают Спинозизм предметом скандала. Эти положения подразумевают тройное осуждение: осуждение «сознания», осуждение «ценностей» и осуждение «мрачных состояний».

I. — Обесценивание сознания (в пользу мышления): Спиноза - материалист

Спиноза предлагает философам новую модель: тело. Он предлагает им принять тело в качестве модели: «Они [люди — пер.] не знают, к чему способнотело...». Заявление о невежестве — провокация: мы говорим о

сознании и его предписаниях, о воле и ее действиях, о тысяче разных способах, какими тело приводится в движение и какими осуществляется господство над телом и страстями — но на самом деле мы даже не знаем, на что оно способно. [1] И когда нам не хватает такого знания, мы просто пускаемся в болтовню. Как скажет Ницше, мы в изумлении стоим перед сознанием, но «что по-настоящему удивляет — так это, прежде всего, тело».

1 Этика, III, 2, схолия.

337

Другой, не менее знаменитый, теоретический тезис Спинозы известен под именем параллелизма: он состоит не только в отрицании какой-либо реальной причинной связи между духом и телом, он также исключает всякое превосходство первого над вторым. Если Спиноза и отвергает превосходство души над телом, то не ради утверждения превосходства тела над душой, что было бы так же мало понятно. Практическое значение параллелизма обнаруживается в пересмотре традиционного принципа, по которому Мораль полагается как некое предприятие, направленное на подавление страстей с помощью сознания: когда действует тело, то, как считают, воздействию подвергается и душа, а с другой стороны, душа не может действовать так, чтобы при этом не подвергалось воздействию и тело (правило обратной связи, см. Декарт, Страсти души, разделы I и 2). Напротив, согласно Этике, то, что является действием в душе, необходимым образом также является действием и в теле, а то, что является пассивным состоянием [passoin] тела, необходимым образом выступает и как пассивное состояние души. [2] Нет преимущества одного ряда [состояний] над другим. О чем же на самом деле говорит Спиноза, когда призывает нас принять тело в качестве модели? Речь идет о показе того, что тело шире имеющегося о нем знания и что мышление точно также шире того сознания, какое у нас есть. В душе есть много такого, что выходит за рамки нашего сознания, как и в теле не мало такого, что выходит за рамки нашего познания. Значит, благодаря одному и тому же движению нам нужно ухитриться, если это возможно, постичь определенную способность тела за пределами данных условий нашего познания, а также постичь способность духа за пределами наличных условий нашего сознания. Мы стремимся обрести знание о способностях тела, дабы переоткрыть — параллельно — уклоняющиеся от сознания способности души и таким образом получить возможность сравнивать эти способности. Короче, модель тела, по Спинозе, подразумевает не просто обесценивание мышления в отношении протяженности, но что более важно — обесценивание сознания в отношении мышления: открытие бессознательного, открытие бессознательного в мышлении [in-conscient de la pensee] столь же глубокого, сколь и непознанное в теле [l'inconnu du corps].

Именно сознание естественным образом выступает как то место, где пребывают иллюзии. Природа сознания такова, что оно регистрирует следствия -эффекты, но не обращает внимания на причины. Порядок причин определяется следующим: каждое тело в своей протяженности, каждая идея или каждая душа в мышлении полагаются с помощью характерных связностей, которые относятся к частям данного тела, к частям данной идеи. Когда какое-то тело встречается с другим телом, или некая идея встречается с другой идеей, происходит так, что эти две связности порой комбинируются, дабы сформировать более могущественное целое, а порой одна связность разлагает другую и разрушает сцепления ее частей. И именно это является самым поразительным как в теле, так и в душе: такие совокупности живых частей, вступающих в сочетание друг с другом и разлагающих друг друга по сложным законам. [3] Следовательно, порядок причин — это порядок компоновки и разложения связностей, который до бесконечности воздействует на всю природу. Но как сознательные существа мы никогда не постигаем ничего, кроме действий-эффектов таких композиций и разложений: мы испытываем удовольствие, когда какое-нибудь тело, встречаясь с нашим телом, вступает с ним в композицию, и неудовольствие, когда, напротив, какое-нибудь тело или некая идея угрожают нашей самосогласованности. Мы находимся в таком положении, что лишь удерживаем «то, что происходит», в нашем теле, удерживаем «то, что происходит», в нашей душе, то есть собираем результаты действий какого-нибудь тела на наше тело, результаты действий некой идеи на идею нашей души. Но это всего только наше тело со своей собственной связностью, всего только наша душа со своей связностью, да еще другие тела и другие души или идеи со своими соответствующими связностями, а также правила, по которым все связности вступают в композицию друг с другом или разлагают друг друга, — и обо всем этом мы ничего не знаем в наличном порядке нашего познания и нашего сознания. Короче, условия, при которых мы познаем вещи и постигаем свое собственное сознание, обрекают нас на обладание только не-

3 Сама душа обладает весьма большим числом частей: см. Этика, II, 15.

адекватными идеями — на обладание смутными и искаженными идеями, на обладание действиями-эффектами, оторванными от собственных причин. [4] Вот почему не стоит полагать, будто младенец счастлив, а первый человек

был совершенен: не зная причин и природы, оставаясь лишь на уровне осознания событий, обреченные испытывать лишь результаты действий [других тел или идей — пер.], законы которых от них ускользают, они [и младенец, и первый человек — пер.] суть рабы всего, чего угодно, — и беспокойства, и несчастья — соразмерно их несовершенству. (Никто так, как Спиноза, не выступал против традиционных теологических представлений о совершенстве и счастье Адама.)

Так как же сознание заявляет о своей тревоге? Как может Адам вообразить себя счастливым и совершенным? Благодаря действию двойной иллюзии. Поскольку сознание удерживает только действия-эффекты, оно будет довольствоваться собственным невежеством, переворачивая порядок вещей и принимая действия-эффекты за сами причины (иллюзия конечных причин): результат действия какого-либо тела на наше тело сознание будет истолковывать как конечную причину действий этого внешнего тела; а идею такого результата оно будет истолковывать как конечную причину своих собственных действий. Именно так сознание полагает себя первой причиной и претендует на власть над телом (иллюзия свободных предписаний). А там, где сознание не может больше воображать себя ни первой причиной, ни организующим началом целей, оно обращается к Богу, действующему, как и само сознание, посредством свободных предписаний и конечных причин, дабы подготовить для человека мир, соразмерный его славе и его наказаниям. [5] Но мало сказать, что сознание впадает в иллюзии: сознание неотделимо от полагающей его двойной иллюзии — иллюзии целесообразности и иллюзии свободы. Сознание — лишь сон с открытыми глазами: «Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад». [6]

4 Этика, II, 28, 29.

5 Этика, I, приложение.

6 Этика, III, 2, схолия.

340

Само сознание должно еще иметь какую-то причину. Порой Спиноза определяет желание как «влечение [l'appetit], соединенное с его сознанием». Но он уточняет, что речь здесь идет только о номинальном определении желания и что сознание ничего не добавляет к влечению («мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот — мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим

его»). [7] Значит, нам следует дойти до настоящего определения желания — определения, которое в то же время показывало бы и ту «причину», благодаря которой сознание выступает как лагуна в процессе влечения. Итак, влечение — ничто иное, как усилие, благодаря которому каждая вещь упорно старается удержаться в собственном бытии, каждое тело — удержаться в собственной протяженности, а каждая душа и каждая идея — в мышлении (*conatus\**). Но поскольку такое усилие побуждает нас каждый раз действовать по разному согласно встречающимся объектам, то следовало бы добавить, что оно — в каждый момент — задается состояниями [*affections*], исходящими от объектов. Эти определяющие состояния необходимо являются причиной осознания *conatus'a*. [8] И поскольку эти состояния неотделимы от движения, с помощью которого они вынуждают нас идти к более высокому или более низкому совершенству (удовольствию и неудовольствию), то — в зависимости оттого, вступают ли встретившиеся нам вещи в композицию с нами, или же, напротив, стремятся разрушить нас — сознание проявляется как непрерывное ощущение такого перехода от более высокого к более низкому или от более низкого к более высокому, оно выступает как свидетель таких вариаций и определенностей *conatus'a*. в зависимости от других тел или других идей. Объект, согласующийся с моей природой, подвигает меня к тому, чтобы сформировать высшую целостность, которая заключала бы в себе нас обоих — и этот объект, и меня самого. Объект, не согласующийся со мной, подвергает опасности мою самосогласованность и

7 Этика, III, 9, схолия.

\* усилие, влечение, стремление (лат.).

8 Этика, III, определение желания («Чтобы включить причину этого сознания, необходимо было (по той же теореме [т. 23, ч. II — пер.] прибавить: [поскольку она определена каким-то данным ее состоянием и т.д. — пер.]»).

341

стремится разделить меня на подмножества, которые — в предельном случае — вступают в отношения, не совместимые с полагающей меня связностью (смерть). Сознание подобно переходу или, скорее, ощущению перехода от менее мощных целостностей к более мощным, и обратно. Оно чисто транзитивно. Однако сознание не принадлежит никакому Целому, не является оно и собственностью какого-то специфического целого; сознание имеет только ценность информации, и к тому же такая информация по необходимости замутняется и искажается. И опять, Ницше — в строгом смысле Спинозист, когда пишет: «Высшая деятельность принципиально бессознательна; бессознательное обычно появляется только тогда, когда какое-то целое хочет подчиниться высшему целому, оно прежде всего —

сознание такого высшего целого, сознание внешней мне реальности; сознание рождается в отношении бытия, функцией которого мы могли бы быть, оно — средство, с помощью которого мы инкорпорируемся в такое бытие».

II. — Обесценивание всех ценностей и в особенности добра и зла (в пользу «хорошего» и «дурного»): Спиноза — имморалист

«Только плодов дерева ...не ешьте»: встревоженный, невежественный Адам внимает этим словам как выражению запрета. Так о чем же тут идет речь? Речь идет о плоде, который, как таковой, погубит Адама, если тот съест его. Здесь имеет место встреча между двумя телами, чьи характерные связности несовместимы: плод будет действовать как яд, то есть, он заставит части адамова тела (а параллельно, идея этого плода заставит и части души Адама) вступить в новые связности, не соответствующие более его сущности. Но поскольку Адам не сведущ в причинах, он полагает, будто Бог что-то морально запрещает ему, тогда как Бог лишь указывает на естественные последствия от съедания плода. Спиноза настойчиво повторяет: все явления, которые мы группируем под категорией Зла, — болезнь, смерть, — относятся к данному типу: плохая встреча, расстройство пищеварения, отравление, интоксикация, распад связности. [9]

9 Богословско-политический трактат, гл. 4. И Письмо 19, Блейенбергу.

342

В любом случае, всегда есть связности, вступающие в композицию своим чередом согласно вечным законам, присущим всей природе в целом. Нет Добра и Зла, а есть хорошее и дурное (для нас): хорошее имеет место, когда тело непосредственно сочетает свою связность с нашей и — благодаря всему или части своего могущества — наращивает наше могущество. Например, пища. Дурное для нас имеет место, когда какое-то тело разлагает нашу телесную связность, и пусть оно даже при этом вступает в композицию с частями нашего тела, но вступает в композицию в таких связностях, которые не соответствуют нашей сущности: например, яд разрушает кровь. Значит,

хорошее и дурное прежде всего имеют объективный смысл, но относительный и частный: смысл согласования или не согласования с нашей природой. А отсюда следует, что у хорошего и дурного есть второй смысл, субъективный и модальный, качественно определяющий два типа, два модуса человеческого существования: будем называть хорошим (свободным, разумным или сильным) того, кто прилагает усилие — насколько он на это способен — организовать свои встречи, объединиться с тем, что согласуется с его природой, и, таким образом, увеличить собственное могущество. Ибо доброта — это вопрос динамизма, могущества и композиции способностей. Будем называть плохим — рабом, слабым или глупым — того, кто ведет беспорядочный образ жизни, кто довольствуется результатами от случайных встреч, но каждый раз ноет и жалуется, что полученный результат противоположен ожидаемому, и кто, тем самым, обнаруживает свое собственное бессилие. Ибо, встречаясь с кем попало и полагая, будто благодаря своей смекалке и хитрости мы всегда выпутаемся из любых обстоятельств, как можно уклониться оттого, чтобы иметь больше дурных встреч, чем хороших? Можно ли, испытывая чувство вины, избежать саморазрушения, можно ли, будучи озлобленным, избежать разрушения других, распространяя при этом повсеместно собственное бессилие и униженность, собственные болезни, подавленность и яды? Более того, мы не можем встретиться даже с самими собой. [10]

10 См. текст о самоубийстве, *Этика*, TV, 20, схолия.

343

Именно так *Этика*, являющаяся, так сказать, топологией имманентных модусов существования, смещает *Мораль*, которая всегда связывает существование с трансцендентными ценностями. Оппозиция ценностей (Добро-Зло) вытесняется качественным различием модусов существования (хорошо-дурно). Иллюзия ценностей ничем не отличается от иллюзии сознания: поскольку сознание по существу невежественно, поскольку оно не принимает во внимание порядок причин и законов, порядок связностей и их композиций, поскольку оно довольствуется ожиданием и принятием действий-эффектов, постольку сознание превратно понимает всю Природу в целом. Теперь, чтобы морализировать, достаточно ничего не понимать. Ясно, что нужно лишь не понимать закон, чтобы тот явился для нас в форме морального «Ты должен». Если мы действительно не понимаем тройного правила, то будем применять его, будем твердо придерживаться его как долга. Если Адам не понимает правила взаимоотношений собственного тела с плодом, то он интерпретирует слово Бога как запрет. Более того, запутанная форма морального закона так скомпрометировала закон природы, что философы даже не смеют говорить о естественных законах, а только о вечных истинах. «Но слово «закон» применяется, по-видимому, в

переносном смысле к естественным вещам, и под законом обыкновенно понимается ни что иное, как распоряжение...». [11] Как говорит Ницше о химии — то есть науке о ядах и противоядиях, — нужно быть осторожнее со словом закон, в нем чувствуется моральный привкус. Однако эти две области — область вечных истин природы и область моральных институциональных законов — легко разделить, если только присмотреться к результатам их действий. Давайте осознанно вслушаемся в это слово: моральный закон — это некая обязанность; у него нет иного результата, нет иной конечной цели, кроме покорности. Такая покорность может быть совершенно необходима, а приказы — вполне оправданы. Но речь не об этом. Закон — будь он моральный или социальный — не сообщает нам никакого знания; он ничего не делает известным. Хуже того, он препятствует формированию знания (закон тирана). В лучшем случае, он подготавливает знание и делает его возможным (закон Авраама или Христа). Между этими двумя полюсами он занимает место знания у тех, кто — в силу собственного модуса существования — не способен познавать (закон Моисея). Но в любом случае, между знанием и

## 11 Богословско-теологический трактат, гл.4.

344

моралью, между отношением приказ-подчинение и отношением познаваемое-знание постоянно обнаруживается некое различие по природе. До Спинозе, трагедия теологии и ее вредоносность не только спекулятивны; они возникают из-за практического смешивания этих двух различных по природе порядков, — смешивания, которое теология исподволь внушает нам. В конечном счете, теология считает, что Святое писание закладывает фундамент знания, даже если это знание должно развиваться рационально или передаваться, транслироваться с помощью разума: отсюда гипотеза о моральном, созидающем и трансцендентном Боге. Именно тут, как мы увидим, присутствует некое смешивание, компрометирующее всю онтологию в целом: история долгой ошибки, когда мы путаем приказ с тем, что должно быть понято, покорность — с самим знанием, а Бытие — с Fiat. [\*] Закон — всегда трансцендентная инстанция, задающая противостояние ценностей Добра и Зла, но знание — всегда имманентная способность, определяющая качественное различие хороших и дурных модусов существования.

Последнее обстоятельство мы считаем крайне важным. Что же такое зло, но не с точки зрения того, кто ему подвергается, а с точки зрения того, кто его делает? Не с точки зрения того, кто умирает, а с точки зрения того, кто несет смерть? Ибо, даже если претерпеваемое зло — зло испытываемое

пострадавшим — это всегда нарушение пищеварения, то тогда чем же является зло злоумышленника? Ответ Спинозы может показаться парадоксальным, почти нетерпимым, если мы не вспомним, что суть парадокса в его способности выявлять бессознательное. Спиноза говорит — тот, кто убивает, не виновен. Не важны ни тот или иной поступок, ни удар, ни занесенный нож. Что принимается в расчет, так это сообщается ли объекту данным поступком некое бытие, или же собственная связность объекта будет таким образом разрушена. Дурное намерение состоит исключительно в том, что идея какого-либо действия оказывается связанной с идеей объекта так, что последний не выносит данного действия, ибо его связность разрушается, а части вступают в другие несовместимые друг с другом связности. [12] Следовательно, зло совер-

\* Предписание (лат.).

12 Этика, IV, 59, схолия: «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 опускает сверху вниз, составляет добродетель, постигаемую изустройства человеческого тела. Таким образом, если человек, движимый гневом или ненавистью, определяется 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 каими угодно образами вещей...», в том числе со смешанными образами.

345

шаемое злоумышленниками — это еще и результат плохих встреч, плохих связей и композиций у тех, кто не способен к познанию, неспособен вырваться из собственного рабства и отбросить собственные неадекватные идеи. И еще, нужно различать два случая: если Орест и убивает Клитемнестру, то как раз потому, что та прежде убила Агамемнона — своего мужа, отца Ореста; а значит, она разрушила связность, составляющую конституцию самого Ореста. Напротив, когда Нерон убивает Агриппину, то именно ему принадлежит инициатива разрушения, и вот почему Агриппина, не смотря на ее проступки, является первой жертвой. [13] Но как бы то ни было, что касается зла, в нем присутствует только лишь «дурное», в нем нет ничего, что выражает какую-либо сущность.

13 Об этих двух случаях см. Письмо23, Блейенбергу.

III. — Обесценивание всяческих «мрачных состояний» (в пользу удовольствия): Спиноза - атеист

Если бы Этика и Мораль лишь по-разному интерпретировали одни и те же заповеди, то разница между ними была бы только теоретическая. Но это не так. Всем своим творчеством Спиноза не перестает осуждать три типа персонажей: человек в мрачном состоянии; человек, эксплуатирующий мрачные состояния и нуждающийся в них, дабы учредить собственную власть; и, наконец, тот, кто омрачен человеческими условиями и темными человеческими страстями вообще (он может высмеивать эти страсти, только когда презирает их, но такое осмеяние — это дурной смех). Раб, тиран и священник. Начиная с Эпикура и Лукреция ясно показана глубокая внутренняя связь между тиранами и рабами: «Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, астрах, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким

346

именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, а в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека». [14] Потому что мрачное состояние — это комплекс, воссоединяющий безграничность желаний с волнениями души, алчность с суеверием. «Те, кто наиболее пылко принимают на веру каждый вид суеверия, не могут помочь, но являются теми, кто слишком неумеренно желает внешних выгод...» [15] Тиран нуждается в омраченных душах, дабы преуспеть, также как и омраченным душам нужен тиран, чтобы быть довольными и плодиться. В любом случае, что их объединяет — так это ненависть к жизни, озлобленность против жизни. Значит, у Спинозы есть хорошо продуманная философия «жизни»: состоит она как раз в осуждении всего того, что отделяет нас от жизни, в осуждении всех отворачивающихся от жизни трансцендентных ценностей — ценностей, которые привязаны к условиям и иллюзиям сознания. Жизнь отравлена категориями Добра и Зла, вины и заслуги, греха и искупления. [16] Что отравляет жизнь, так это ненависть, включая ненависть, оборачивающуюся против нас самих в форме вины. Шаг за шагом Спиноза прослеживает ужасное сцепление мрачных состояний: сначала уныние само по себе, а потом ненависть, отвращение, страх,

осмеяние, отчаяние, *morsus conscientiae*,[\*] жалость, подавленность, зависть, приниженность, раскаяние, самоунижение, стыд, сожаление, гнев, месть, жестокость... Его анализ заходит настолько далеко, что даже в надежде и уверенности он может обнаружить зерно неудовольствия, которого достаточно, чтобы превратить последние в чувства рабов. [17] Подлинный город предлагает своим жителям любовь к свободе, а не надежду на награду и даже не безопасность собственности; ибо «рабам, а не свободным людям назначаются награды за добродетель». [18] Спиноза не из тех, кто полагает, что у неудовольствия, или мрачного состояния, есть что-то положительное. Уже до Ницше он осудил любые фальсификации жизни,

14 Богословско-политический трактат, предисловие, с. 19.

15 Там же.

16 Этика, I, прибавление.

\* Озлобленное сознание (лат.).

17 Этика, IV, 47, схолия.

18 Политический трактат, глава X, 8.

347

любые ценности, от имени которых мы третируем жизнь: мы не живем, а имеем лишь некое подобие жизни, мы только мечтаем, как избежать смерти, а вся наша жизнь — ни что иное, как поклонение этой самой смерти.

Критика мрачных состояний, или неудовольствий, глубоко укоренена в теории аффектов. Индивидуальность — это, прежде всего, единичная сущность, то есть степень могущества. Такой сущности соответствует характерная связность; а такой степени могущества соответствует определенная готовность подвергаться воздействию. Наконец, такая связность приписывается частям; а такая готовность подвергаться воздействию оказывается необходимо заполненной аффектами. Значит, одушевленные существа определяются не столько абстрактными понятиями [notions] рода и вида, сколько готовностью подвергаться воздействию, аффектами, на которые они «способны», возбуждениями, на которые они реагируют в пределах своей способности (в противоположность тем возбуждающим средствам, что делают их безразличными или же превышают их [жизненные] силы и ведут к смерти). Но сначала нужно провести различие между двумя типами аффектов: действиями, объясняемыми природой испытавшей воздействие индивидуальности и вытекающими из ее сущности; и страданиями, объясняемыми чем-то еще и берущими свое начало вне индивидуального. Следовательно, готовность подвергаться воздействию представляется и как способность к действию — поскольку она, как предполагается, наполнена активными аффектами, — и как способность

испытывать воздействие — поскольку она наполнена страданиями. Что касается самой индивидуальности, то есть самой степени могущества, которая считается постоянной в заданных пределах, то и [ее] готовность подвергаться воздействию также остается постоянной внутри тех же пределов, но способность к действию и способность испытывать воздействие крайне переменчивы и обратно пропорциональны друг к другу.

Нужно проводить различие не только между действиями и страданиями, но и между двумя типами страданий. Во всяком случае, особое свойство страдания состоит в заполнении нашей готовности подвергаться воздействию, одновременно отделяя нас от нашей способности к действию и удерживая нашу отделенность от этой способности. Но когда мы

348

вдруг встречаемся с внешним телом, не согласующимся с нашим телом (то есть чья связность не вступает в композицию с нашей связностью), все происходит так, как если бы способность внешнего тела противостояла нашей способности, осуществляя некое изъятие, некую фиксацию: тут можно сказать, что наша способность к действию уменьшается или блокируется и что соответствующие страсти — это мрачные страсти, или неудовольствия. И наоборот, когда мы встречаем тело, согласующееся с нашей природой, тело, чья связность вступает в композицию с нашей связностью, то мы можем сказать, что его могущество добавляется к нашему могуществу: так воздействующие на нас страсти — это страсти радости, а наша способность к действию увеличивается или повышается. Но такая радость все еще является страданием, или пассивным состоянием, поскольку имеет внешнюю причину: мы все еще остаемся отделенными от нашей способности к действию, обладая ею только формально. Тем не менее, такая способность к действию пропорционально увеличивается; мы «подходим» к точке превращения, к точке трансмутации, которая установит наши владения, сделает нас достойными действия, достойными активной радости. [19] Вся теория аффектов в целом задает статус неудовольствий, или мрачных состояний. Как бы мы их ни оправдывали, они представляют самую низкую степень нашего могущества: тот момент, когда мы более всего отделены от нашей способности к действию, когда мы более всего отчуждены, отданы фантомам суеверия и мистификациям тирана. Этика — это необходимым образом этика радости: только радость имеет смысл, радость остается, подводя нас ближе к действию и к блаженству действия. Мрачные страсти всегда равнозначны бессилию. В этом и будет состоять тройная практическая проблема Этики: Как мы добираемся до максимума радостных страстей, или радостных пассивных состояний, иужеотсюда движемся к свободным и активным чувствам (не смотря на то, что наше положение в природе обрекает нас, по-видимому, на плохие встречи и огорчения)? Как мы умудряемся формировать адекватные идеи, которые как раз и являются источником

активных чувств (несмотря на то, что наши естественные условия, по-видимому, обрекают нас на обладание неадекватными идеями нашего тела, нашего разума и других вещей)? Как мы начинаем осознавать себя, Бога и вещи, «sui et Deiet rerum aeterna quadam necessitate conscius» [\*] (не смотря на то, что наше сознание, по-видимому, неотделимо от иллюзий)?

19 О двух типах страдания см. Этика, III, общее определение аффектов.

349

Основные положения Этики — единственность субстанции, единоосмысленность [univocite] атрибутов, имманентность, всеобщая необходимость, параллелизм и так далее — не существуют отдельно от трех практических тезисов, касающихся сознания, ценностей и мрачных состояний, или неудовольствий. Этика — книга, написанная в двойном ключе: первый движется в непрерывном потоке определений, теорем, доказательств и короллариев, развивающих главные спекулятивные темы с абсолютно трезвой головой; другой — в изломанной цепи схолий, — эдакая прерывистая вулканическая линия, вторая версия, лежащая ниже первой, выражающая весь гнев сердца и выдвигающая на передний план практические тезисы осуждения и освобождения. [20] Весь путь Этики лежит через имманентность; но имманентность — это само бессознательное, захват бессознательного. Этическая радость — коррелят спекулятивного утверждения.

350

\* Признавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи (лат.).

20 Такой прием использовался довольно часто, и состоял он в том, что самые смелые и неортодоксальные аргументы помещались в приложениях или сносках (свидетельство тому словарь Бэйля). Спиноза обновляет этот прием с помощью своего систематического метода схолий, отсылающих друг к другу и связанных с предисловиями и приложениями. Схолии, таким образом, формируют второе дно Этики.

## Свод наиболее важных понятий "Этики"

**АБСОЛЮТНОЕ.** — 1. Обозначает субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, причем каждый атрибут бесконечен только в своем роде. Несомненно, бесконечное в своем роде не подразумевает ни утрату других родов, ни противостояния им, а лишь реальное или формальное различие, не препятствующее всем этим бесконечным формам относиться к одному и тому же онтологически единому Существо (Этика, I, определение 6 и объяснение). Именно абсолютное составляет природу такого Существа, тогда как бесконечное — лишь свойство каждого «рода» или каждого из атрибутов. Спинозизм в целом может рассматриваться как движение за пределы бесконечно совершенного как свойства к абсолютно бесконечному как Природе. В этом и состоит «смещение» онтологического доказательства.

2. Обозначает могущество [puissance] Бога, его абсолютную способность [puissance] существовать и действовать, абсолютную способность мыслить и понимать (I, 11, схолия: *infinitam absolute potentiam existende*; I, 31, доказательство: *absolutam cogitationem* [\*\*]). Следовательно, по-видимому, имеется две половины абсолютного, или, скорее, две способности абсолютного, которые равны и не должны смешиваться с познаваемыми нами двумя атрибутами: относительно равенства таких двух способностей см. Этика, II, 7 кор.

\* абсолютно бесконечная способность существования (лат.). \*\* абсолютное мышление (лат.).

351

**АБСТРАКЦИИ.** — Существенным является различие по природе, которое Спиноза устанавливает в Этике между абстрактными понятиями [concepts abstraits]\* и общими понятиями [notions communes] (II, 40, схолия 1). Общее понятие — это идея чего-то общего между двумя или несколькими согласующимися друг с другом телами, то есть телам и, которые komponуют собственные относительные связности [rapports] согласно закону и воздействуют друг на друга в соответствии с таким внутренним согласием и композицией. Итак, общие понятия выражают нашу способность подвергаться воздействию и объясняются нашей способностью к пониманию. Напротив, абстрактная идея возникает, когда наша готовность подвергаться воздействию превосходит, и мы довольствуемся воображением, а не пониманием: мы не стремимся более к пониманию

компонующейся связности; мы удерживаем лишь внешний знак, чувственно воспринимаемые переменные характеристики, которые захватывают наше воображение и которые мы полагаем как существенные особенности, оставляя в тоже время без внимания другие особенности (человек как прямоходящее животное или как смеющееся и говорящее животное, или как разумное животное, двуногое и без перьев и т.д.). Единство композиции, композицию умопостигаемых связностей, внутренние структуры (*fabrica*) мы замещаем грубым приписыванием воспринимаемых сходств и различий и, таким образом, устанавливаем непрерывные, дискретные и произвольные аналогии в Природе.

В имеющемся русском переводе данный термин передается как понятия второго порядка — примечание переводчика.\*

В каком-то смысле абстракция предполагает фикцию, поскольку состоит в объяснении вещей с помощью образов (и в замещении внутренней природы тел внешним результатом действия этих тел на нас самих). В другом же смысле, фикция предполагает абстракцию, поскольку сама фикция составлена из абстракций, переходящих друг в друга согласно порядку ассоциаций или даже порядку внешних превращений (Трактат об усовершенствовании разума: «Ибо если мы скажем, что люди мгновенно превращаются в животных, то это будет сказано весьма обще...», с. 340). Мы еще увидим, как неадекватная идея комбинирует абстрактное и фиктивное.

352

Фиктивные абстракции бывают разных типов. Во-первых, классы, виды и роды, определяемые с помощью переменной чувственно воспринимаемой характеристики, задаваемой как видовой или родовой (собака, лающее животное и т.д.). Отказываясь от такого способа определения через род и видовое отличие, Спиноза предлагает совершенно иной способ, связанный с общими понятиями: существа будут определяться с помощью их готовности подвергаться воздействию, с помощью состояний, к которым они способны, с помощью возбуждений, на которые они реагируют, возбуждений, к которым они остаются безразличными, и возбуждений, превышающих их готовность [подвергаться воздействию — пер.] и вызывающих у них болезнь или даже смерть. Таким образом, мы получаем классификацию существ по их способностям; мы поймем, какие существа согласуются друг с другом, а какие нет, а также как и кто может служить пищей для другого, кто с кем вступает в общение и согласно каким связностям. Человек, лошадь и собака; или — ближе к теме — философ и пьяница, охотничья собака и сторожевой пес, скакун и тягловая лошадь отличаются друг от друга своими способностями подвергаться воздействию и, прежде всего, тем способом, каким они исполняют и удовлетворяют собственную жизнь (*vita illa qua*

unumquodque est contentum, [\*]Этика, III, 57). Следовательно, есть типы — более или менее общие, — для которых на самом деле вообще нет одних и тех же критериев наподобие абстрактных идей рода и вида. Даже атрибуты не выступают специфическими различиями, задающими субстанцию как род; да и сами атрибуты не являются родами, хотя каждый из них называется бесконечным в своем роде (но «род» здесь указывает только на форму необходимого существования, полагающего для субстанции бесконечную способность испытывать воздействия, причем модусы атрибута сами являются состояниями [affections]).

\* та жизнь, которой каждый доволен (лат).

Во-вторых, есть еще и число. Число — коррелирует абстрактных идей, поскольку вещи подсчитываются как члены классов, родов и видов. В этом смысле число — это «вспомогательное средство воображения» (письмо 12, Мейеру). Число само является абстракцией в той мере, в какой оно применяется к существующим модусам, «рассматриваемым в абстракции», отдельно оттого способа, каким они вытекают из субстанции и соотносятся друг с другом. Напротив, конкретное видение Природы раскрывает бесконечное повсюду; ибо ничто не является бесконечным в силу числа своих частей. Не является

353

таковой и субстанция, бесконечность атрибутов которой утверждается непосредственно без перебирания 2,3,4... (письмо 64, Шулеру). Не является таковым и существующий модус, обладающий бесконечностью частей — и как раз не из-за числа частей существует бесконечность (письмо 81, Чирнгаусу). Следовательно, не только численное различие не применимо к субстанции — реальное различие между атрибутами никогда не является численным, — но оно адекватно не применимо даже к модусу, поскольку численное различие выражает природу модуса и модального различия лишь абстрактно и только для воображения.

В-третьих, существуют трансценденталии: речь здесь уже идет не о видовых или родовых характеристиках, посредством которых мы устанавливаем внешние различия между существами, а о понятии [concept] Существа или о понятиях соразмерных этому Существо, которому мы приписываем трансцендентальную ценность и которому мы противопоставляем ничто (бытие-небытие, единство-множественность, истина-ложь, добро-зло, порядок-беспорядок, красота-уродство, совершенство-несовершенство...). Мы представляем в качестве трансцендентной ценности то, что обладает только имманентным смыслом, и определяем посредством абсолютного противостояния то, что обладает лишь относительным противостоянием: так,

Добро и Зло суть абстракции хорошего и дурного, высказывающиеся относительно определенного существующего модуса и определяющие состояния последнего согласно смыслу изменений его способности к действию (Этика, IV, предисловие).

Геометрические сущие ставят особую проблему. Ибо их фигура в полном смысле входит в состав абстракций или отвлеченных понятий [etres de raison]: эта фигура определяется с помощью особой характеристики; она есть объект меры, причем мера — вспомогательное средство того же типа, что и число; и более того, данная фигура включает в себе небытие (письмо 50, Иеллесу). Тем не менее, мы можем приписать геометрическим сущим адекватную причину, тогда как относительно других отвлеченных понятий подразумевается упускание из виду истинных причин. Фактически, мы можем заменить видовое определение фигуры (например, круг как местоположение точек, равноотстоящих от одной и той же точки, называемой центром) родовым определением (круг как фигура, описываемая

354

какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен, Трактат об усовершенствовании разума, с. 352; или шар как фигура, описываемая вращением полукруга, там же, с. 344). Несомненно, речь здесь все еще идет о фикции, в соответствии с отношением абстракции и фикций. Ибо самой Природой ни круг, ни шар не порождаются подобным образом; и единичная сущность так им не приписывается; да и понятия [concepts] линии и полукруга никоим образом не содержат приписываемого им движения. Отсюда и выражение: *finjo ad libitum causam* \* (там же, с. 344). К тому же, даже если реальные вещи производятся тем же способом, что и репрезентирующие их идеи, то отсюда не следует, что эти идеи истинны, поскольку их истинность зависит вовсе не от объекта, а от автономной способности мышления (там же, с. 343). Так, фиктивная причина геометрического сущего может быть благодатным исходным пунктом, если мы используем ее для раскрытия нашей способности понимания, — пунктом, выступающим как трамплин для достижения идеи Бога (Бога, задающего движение линии или полукруга). Ибо с идеей Бога заканчиваются все фикции и абстракции, а идеи следуют изданной идеи Бога своим собственным порядком, также как своим порядком производятся реальные единичные вещи (там же, с. 345, 347, 348). Вот почему геометрические понятия [notions] суть фикции, способные выступать против абстракций, к коим они относятся, и способные выступать против самих себя. Следовательно, они ближе к общим понятиям, чем к абстракциям; в Трактате об усовершенствовании разума они уже являются предвестниками того, чем в Этике станут общие понятия. Фактически, мы увидим, как в Этике удерживаются сложные отношения с воображением; а геометрический метод в любом случае сохраняет свой полный смысл и объем.

АВТОМАТ. См. Метод

АДЕКВАТНОЕ-НЕАДЕКВАТНОЕ. См. Идея.

\* **формировать по произвольной причине (лат.).**

355

АТТРИБУТ. — «То, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность» (Этика, I, определение 3). Атрибуты не являются способами видения, присущими уму [l'entendement], потому что спинозианский ум воспринимает только то, что есть; они не являются более и эманациями, поскольку ни у субстанции нет преимущества или превосходства над атрибутами, ни у какого-то одного атрибута нет превосходства над другим. Каждый атрибут «выражает» определенную сущность (I, 10, схолия I). Если атрибут необходимо связан с умом, то вовсе не потому, что он пребывает в уме, а потому, что является выражающим, и потому, что выражаемое им, необходимо подразумевает ум, «воспринимающий» это выражаемое. Выражаемая сущность есть некое неограниченное, бесконечное качество. Выражающий атрибут связывает сущность с субстанцией, и именно такую имманентную связь постигает ум. Все выделяемые в атрибутах сущности выступают как нечто единое в субстанции, к которой они относятся посредством атрибутов.

Каждый атрибут «мыслится через себя и в себе» (письмо 2, Ольденбургу). Реально атрибуты различны: один атрибут вовсе не нуждается в другом, и ни один из них не присущ другому, чтобы быть мыслимым. Итак, они выражают абсолютно простые субстанциональные качества; значит, нужно сказать, что субстанция согласуется с каждым атрибутом качественно или формально (но не численно). Чисто качественное формальное множество, определяемое в первых восьми теоремах Этики, позволяет идентифицировать субстанцию для каждого атрибута. Настоящее различие между атрибутами — это формальное различие между предельными субстанциональными «quiddites».  
[\*]

Мы знаем только два атрибута, но к тому же мы знаем, что есть и бесконечность атрибутов. Мы знаем только два потому, что можем мыслить как бесконечные лишь те качества, какие заключаем в своей собственной сущности: мышление и протяженность, ибо сами являемся душой и телом (II, 1 и 2). Но мы знаем, что существует бесконечность атрибутов, поскольку Бог обладает абсолютно бесконечной способностью к существованию, которая не может исчерпываться ни мышлением, ни протяженностью.

Атрибуты строго одни и те же в той мере, в какой они составляют сущность субстанции, и в той мере, в какой они заключаются в сущностях модуса и содержат в себе последние.

\* **чтойность** (лат.).

356

Например, именно под одной и той же формой тела заключают в себе протяженность, а протяженность является атрибутом божественной субстанции. В этом смысле у Бога нет приписываемых ему «сотворенными существами» совершенств, обладающих иной формой, нежели та, какую эти совершенства принимают в самих сотворенных существах: так Спиноза радикально отказывается от понятий [notions] эминенции, равноосмысленности [equivocite] и даже аналогии (от понятий, согласно которым Бог мог бы обладать совершенствами в иной форме, в высшей форме...). Следовательно, спинозистская имманентность противостоит как эманации, так и творению. Имманентность означает прежде всего единоосмысленность [I 'univocite] атрибутов: одни и те же атрибуты утверждаются субстанцией, которую они составляют, и модусами, которые они содержат (первая фигура единоосмысленности, тогда как двумя другими являются фигуры причины и необходимости).

**АФФЕКТЫ, СОСТОЯНИЯ [AFFECTS, AFFECTIONS].** - 1° Состояния (affectio) — это модусы как таковые. Модусы суть состояния субстанции или ее атрибутов (Этика, I, 25 королларий; 1,30 доказательство). Такие состояния по необходимости активны, поскольку объясняются природой Бога как адекватной причиной, а на Бога не может быть оказано никакого воздействия.

2° На втором уровне состояния обозначают происходящее с модусами, модификации модусов, результаты действий одних модусов на другие. Следовательно, такие состояния, прежде всего, являются образами или телесными следами (Этика, II, постулат 5; II, 17, схолия; III, постулат 2); и их идеи заключают в себе как природу испытывавшего воздействие тела, так и природу оказывающего воздействие внешнего тела (II, 16). «Мы будем называть далее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо — образами вещей.., и когда душа будет созерцать тело таким образом, мы будем говорить, что она воображает».

357

3° Но такие состояния-образы и идеи формируют в испытывающих воздействие теле и душе определенное положение дел (*constitutio*), подразумевающее большее или меньшее совершенство по сравнению с предшествующим положением дел. Значит, от одного положения дел к другому, от одного образа или идеи к другим существуют переходы, переживаемые превращения, длительности [*duree*],\* посредством которых мы движемся к большему или меньшему совершенству. Более того, эти положения дел, эти состояния, образы или идеи неотделимы от длительности, присоединяющей их к предшествующему положению дел и вынуждающей их стремиться к следующему состоянию. Такие непрерывные длительности и вариации совершенства называются «аффектами», или «чувствами» (*affectus*).

\* В имеющемся русском переводе данный термин передается как временная протяженность. — Примеч. переводчика.

Уже отмечалось, как общее правило, что состояние (*affectio*) непосредственно говорит о теле, тогда как аффект (*affectus*) отсылает к душе. Но подлинное различие проходит не здесь. Оно лежит как раз между состоянием тела и, с одной стороны, его идеей, заключающей в себе природу внешнего тела, а с другой стороны, аффектом, подразумевающим увеличение или уменьшение силы действия как для тела, так и для души. *Affectio* отсылает к состоянию испытываемого воздействия тела и подразумевает присутствие оказывающего воздействие тела, тогда как *affectus* отсылает к переходу от одного положения дел к другому, принимая во внимание соответствующее изменение воздействующих тел. Значит, есть различие по природе между состояниями-образами, или идеями, и аффектами-чувствами, хотя аффекты-чувства могут быть представлены как особый тип идей или состояний: «Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее...» (III, определение 3); «Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела...» (III, общее определение аффектов). Ясно, что аффект подразумевает образ или идею и вытекает из последних как из собственной причины (II, аксиома 3). Но аффект вовсе не сводится к образу или идее; он иной природы, поскольку является чисто транзитивным, а не индикативным или репрезентативным, и ощущается в живой длительности, которая содержит в себе различие между двумя положениями дел. Вот почему Спиноза четко показывает, что аффект не является сравнением идей, а значит, исключает любую интерпретацию с помо-

щью души: «Когда я говорю: «большую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее существование тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде» (III, общее определение).

Существующий модус задается определенной готовностью подвергаться воздействию (III, постулат 1 и 2). Когда он неожиданно встречается с другим модусом, может случиться, что этот другой модус окажется «хорошим» для первого модуса, то есть вступит в композицию с ним, или же, напротив, может разрушить его и оказаться «дурным»: в первом случае существующий модус достигает высшего совершенства; во втором же — низшего.

Соответственно, следует говорить, что способность модуса к действию или сила существования увеличиваются или уменьшаются в той мере, в какой способность другого модуса добавляется к первому или же, напротив, изымается из первого, обездвиживая или ограничивая его (IV, 18 доказательство). Переход к высшему совершенству или увеличение способности к действию называется аффектом, или чувством, удовольствия; переход к низшему совершенству или к уменьшению способности к действию называется неудовольствием. Итак, способность к действию меняется — в зависимости от внешних причин — по отношению к одной и той же готовности подвергаться воздействию. Аффект-чувство (удовольствие или неудовольствие) вытекает как раз из предполагаемых им состояния-образа или идеи (идея тела, согласующегося или не согласующегося с нашим телом); и когда аффект вновь возвращается к идее, из которой он возник, то удовольствие становится любовью, а неудовольствие — ненавистью. Именно так непрерывно заполняются различные серии состояний и аффектов, но под переменным условием — готовностью подвергаться воздействиям (III, 56).

Поскольку наши чувства и аффекты возникают из внешних встреч с другими модусами существования, то они объясняются природой воздействующего тела и, по необходимости, неадекватной идеей этого тела — неким смутным образом, заключенным в нашем существовании. Такие аффекты суть страсти, ибо мы не являемся их адекватной причиной (III, определение 2). Даже аффекты, основанные на удовольствии, которое определяется увеличением способности к действию, —

359

это тоже страсти; удовольствие — все еще страсть «постольку, поскольку способность человека к действию не увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия» (IV, 59, доказательство). Даже если наша способность к действию увеличилась материально, мы остаемся пассивными, отделенными от этой способности, ибо формально не контролируем ее. Вот почему, с точки зрения аффектов, основное различие

между двумя типами страстей — неудовольствиями и удовольствиями — влечет за собой совершенно иное различие: различие между пассивными и активными состояниями. Идея вроде идеи *affectio* всегда порождает аффекты. Но если такая идея адекватна и не является смутным образом, если она непосредственно выражает сущность воздействующего тела, а не включает его опосредованно в наше состояние, если она является идеей внутреннего *affectio*, или само-состояния, — идеей, указывающей на внутреннюю согласованность нашей сущности, других сущностей и сущности Бога (третий род познания), то тогда возникающие из нее аффекты сами являются действиями (III, I). Эти аффекты, или чувства, не только должны быть удовольствием или любовью (III, 58 и 59), они к тому же должны быть совершенно особыми удовольствием и любовью, так как определяются уже не ростом нашего совершенства или способности к действию, а полным формальным обладанием данной способностью или совершенством. Для такого активного удовольствия следовало бы сохранить слово блаженство: кажется, что удовольствие ухватывается и движется во временной протяженности, или длительности, подобно пассивному удовольствию, но фактически, оно является вечным и более не объясняется длительностью; такие состояния удовольствия уже не подразумевают переносы и переходы, а выражают сами себя и друг друга в вечном модусе вместе с адекватными идеями, из которых они вышли (V, 31 -33).

**БЕСКОНЕЧНОЕ.** — Письмо 12 Мейеру различает три бесконечности: Г То, что не ограничено природой (либо бесконечное в своем роде, каковым является каждый атрибут, либо абсолютно бесконечное, каковой является субстанция). Такое бесконечное формирует часть свойств Существа, заключающего в себе необходимое существование, а также вечность, простоту и неделимость: «Ибо если бы природа его была ограниченной и мыслилась тоже ограниченной, то вне этих границ она должна была бы мыслиться как несуществующая» (письмо 35);

360

2° То, что не ограничено своей причиной: речь идет о непосредственных бесконечных модусах, в которых абсолютно выражаются атрибуты. Такие модусы очевидно неделимы; к тому же они обладают актуальной бесконечностью частей, которые все согласуются друг с другом и неотделимы друг от друга: значит, модальные сущности содержатся в атрибуте (каждая сущность — это интенсивная часть или степень). Именно поэтому, если мы рассматриваем какую-либо из этих сущностей абстрактно, отдельно от других и от производящей их субстанции, то мы схватываем ее как ограниченную, внешнюю по отношению к другим. Более того, поскольку сущности не задают существования и длительности модуса, мы схватываем его длительность как что-то, что может быть более или менее

продолжительным, а существование — как то, что составлено из большего или меньшего числа частей; мы постигаем их абстрактно как делимые количества;

3° То, что не может быть равно какому-либо числу, хотя является более или менее крупным и включает в себя максимум и минимум (например, сумма неравных расстояний между двумя неконцентрическими окружностями в письме Мейеру). Такое бесконечное, а скорее такое неопределенное на сей раз отсылает к конечным существующим модусам и к опосредованным бесконечным модусам, которые оно komponует под определенными связностями. Действительно, каждая модальная сущность как степень могущества включает в себе максимум и минимум; и поскольку модус существует, постольку бесконечность экстенсивных частей принадлежит ему под связностью, соответствующей его сущности. Такое бесконечное не определяется числом своих частей, потому что само оно всегда выступает как бесконечное, превосходящее всякое число; и оно может быть более или менее крупным, ибо той сущности, степень могущества которой удваивается другой степенью могущества, соответствует в два раза большая бесконечность экстенсивных частей. Данное переменное бесконечное является бесконечным существующим модусом, а бесконечная совокупность всех этих совокупностей — со всеми их характерными связностями — полагает бесконечный опосредованный модус. Но когда мы понимаем сущность модуса абстрактно, мы также понимаем абстрактно и существование, измеряя, komponуя и создавая его в зависимости от числа абстрактно заданных частей (см. 2°).

361

БЛАЖЕНСТВО. См. Состояния.

ВЕЧНОСТЬ. — Характер существования, поскольку он охватывается сущностью (этика, I, определение 8). Следовательно, существование — это «вечная истина», также как сама сущность вечна, и оно отличается от сущности только различием [с помощью] разума. Итак, вечность противостоит длительности — даже неопределенной длительности, — которая качественно определяет существование модуса постольку, поскольку последний не охватывается сущностью.

Тем не менее, сущность модуса обладает определенной формой вечности, *species aeternitatis*. [\*] Это потому, что сущность модуса имеет необходимое существование, свойственное только ему, хотя модус и существует не через себя, а благодаря Богу как своей причине. Итак, вечен не только непосредственный бесконечный модус, но и каждая единичная сущность, которая является некой частью, согласующейся со всеми остальными частями до бесконечности. Что касается опосредованного бесконечного

модуса, управляющего существованиями в длительности, то он сам является вечным в той мере, в какой совокупность правил сочетания и распада выступает как система вечных истин; и каждая из связностей, соответствующая этим правилам, есть вечная истина. Вот почему Спиноза говорит, что душа вечна постольку, поскольку она постигает единичную сущность тела под формой вечности, но также и потому, что она постигает существующие вещи посредством общих понятий, то есть согласно вечным связностям, задающим их сочетание и их распад в существовании (V, 29, доказательство: *etpraeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet \*\**).

\* Вечные виды (лат.)

\*\* К сущности души ничего кроме этих двух вещей не относится (лат.).

Тем не менее, остается различие по природе между вечной сущностью и длящимся (даже неопределенно [долго]) существованием. Ибо длительность говорит себе лишь постольку, поскольку существующие модусы реализуют связности, согласно которым они рождаются и умирают, вступят в композицию друге другом и разлагают друг друга. Но сами эти связности —

362

и уж тем более, модальные сущности — являются вечными, а не длящимися. Вот почему вечность единичной сущности — это не объект памяти, предчувствия или откровения: это строго объект актуального опыта (V, 23, схолия). Она соответствует актуальному опыту части души — той ее интенсивной части, которая полагает единичную сущность и характерную связность последней, тогда как длительность воздействует на душу в интенсивных частях, которые временно присущи ей подданной характерной связностью (о различии двух типов частей см. V, 38,39,40).

В выражении *species aeternitatis* [термин] *species* всегда отсылает к понятию [consept] или знанию. Это всегда идея, выражающая сущность такого-то тела или истину вещей, *subspecies aeternitatis*. Дело не в том, что сущности или истины сами по себе не являются вечными; но будучи вечными в силу своих причин, а не посредством самих себя, они обладают вечностью, выводимой из причины — причины, благодаря которой они необходимо должны постигаться. Следовательно, *species* означает неразложимую форму и идею, форму и концепцию.

ВИДЫ И РОДЫ. — См. Абстракции.

ВЛЕЧЕНИЕ [APPETIT]. См. Способность.

ВОЗМОЖНОЕ. См. Ум, Необходимое.

ВСТРЕЧА (OCCURSUS). См. Состояния, Хорошее-Дурное, Природа, Необходимое, Способность.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ СУЩИЕ. См. Абстракции, Метод, Общие понятия.

ГОРОД. См. Общество.

ДЕЙСТВИЕ [АСТЕ]. См. Способность.

ДЕТЕРМИНАЦИЯ. - См. Отрицание.

363

ДЛИТЕЛЬНОСТЬ. — Продолжение существования с какого-то исходного начала. Длительность говорит о существующем модусе. Она содержит в себе начало, но не конец. На самом деле, когда модус начинает существовать благодаря действию производящей причины, он уже не просто постигается в атрибуте, но длится (Этика, II, 8), или, скорее, стремится к длительности, то есть стремится сохраняться в существовании. И тогда каждая его сущность задается как тенденция к сохранению (III, 7). Итак, ни сущность вещи, ни производящая причина, полагающая существование вещи, не могут положить конец ее длительности (II, объяснение к определению 5). Вот почему длительность сама по себе — это «неопределенное продолжение существования». Конецдлительности, то есть смерть, наступает от встречи существующего модуса с другим модусом, разлагающим связность первого (III, 8; IV, 39). Значит, смерть и рождение никоим образом не симметричны. До тех пор, пока модус существует, длительность создается из живых передач, определяющих аффекты модуса, из постоянных переходов от более совершенного к менее совершенному, из непрерывных вариаций способности к действию существующего модуса. Длительность противоположна вечности, ибо у вечности нет начала, и она говорит о том, что обладает некой полной, неизменной способностью к действию: вечность — это и не неопределенная длительность, и не то, что наступает после длительности, но вечность сосуществует с длительностью, как сосуществуют две части нас самих, различающиеся по природе, — часть, заключающая в себе существование тела, и часть, выражающая его сущность (V, 20 схолия, и далее).

ДОБРОДЕТЕЛЬ. См. Способность.

ДУША И ТЕЛО (ПАРАЛЛЕЛИЗМ). - Слово дух не используется в Этике, кроме редких полемических случаев. Спиноза заменяет его словом «mens» — душа. Дух слишком нагружен теологическими предрассудками и не принимает в расчет: 1° истинную природу души, состоящую в том, чтобы

быть идеей, и идеей чего-то; 2° истинное отношение к телу, которое как раз и является объектом этой идеи; 3° реальную вечность, поскольку та отличается по природе от псевдо-бессмертия; 4° множественную композицию души, как составную идею, у которой столько же частей, сколько и способностей.

364

Тело — модус протяженности; душа — модус мышления. Поскольку индивидуальность обладает сущностью, ее душа полагается прежде всего тем, что является первичным в модусе мышления, то есть, идеей (Этика, II, аксиома 3 и теорема 11). Следовательно, душа — это идея соответствующего тела. Дело не в том, что идея определяется своей репрезентативной готовностью; но идея, каковой мы являемся, существует в мышлении и в других идеях, а тело, каковым мы являемся, существует в протяженности и в других телах. Есть некий автоматизм мышления (Трактат об усовершенствовании разума, 85), также как есть и механизм тела, способный удивить нас (Этика, III, 2, схолия). Каждая вещь сразу является телом и душой, вещью и идеей; именно в этом смысле все индивидуумы суть *animata*" (II, 13, схолия). Репрезентативная готовность идеи просто вытекает из такого соответствия.

То же верно и для идей, коими мы обладаем, а не только для идеи того, чем мы являемся. Ибо мы на самом деле не обладаем идеей того, чем мы являемся, по крайней мере не обладаем непосредственно: эта идея пребывает в Боге постольку, поскольку в нем присутствует бесконечное число других идей (II, 11, королларий). Чем мы обладаем, так это идеей того, что происходит с нашим телом, идеей состояний нашего тела, и лишь посредством таких идей мы непосредственно знаем наше тело и другие тела, нашу душу и другие души (II, 12 — 31). Итак, есть соответствие между состояниями тела и идеями в душе, соответствие, посредством которого эти идеи представляют такие состояния.

\* Одушевленные (лат.).

О чем же говорит такая система соответствия? Что следует исключить, так это реальное взаимодействие между телом и душой, поскольку они зависят от двух разных атрибутов, причем каждый атрибут постигается посредством самого себя (III, 2, доказательство; V, предисловие). Следовательно, тело и душа — то, что происходит первом и, соответственно, случается в последней, — автономны. Но тем не менее между ними есть соответствие, потому что Бог как единственная субстанция, обладающая всеми атрибутами, не производит ничего, не производя это в каждом атрибуте согласно одному и тому же порядку (II, 7, схолия). Итак, существует один и тот же порядок в мышлении и в протяженности, один и тот же порядок тел и душ. Но

оригинальность учения Спинозы состоит вовсе не в таком соответствии без реальной каузальности и даже не в такой тождественности порядка. Фактически, взгляды такого

365

рода обычны и для картезианцев; можно отрицать реальную причинную связь между телом и душой и все же сохранять идеальную или окказиональную причинность; можно утверждать идеальное соответствие между ними, по которому, как полагает традиция, страсти души соответствуют действию тел и наоборот; можно утверждать тождественность порядка между ними, не утверждая при этом, что они обладают одним и тем же «достоинством» или совершенством; например, Лейбниц создает слово параллелизм, чтобы описать собственную систему без реальной каузальности, где ряд тела и ряд души строятся, скорее, как асимптота и проекция. Так в чем же оригинальность спинозистского учения, и чем же объяснить, что слово параллелизм, в общем-то не принадлежащее Спинозе, все-таки полностью подходит к нему?

Как раз тем, что есть не только тождество «порядка» между телами и душами, между феноменом тела и феноменом души (изоморфизм). Есть еще и тождество «соединения» между двумя рядами (изономия или эквивалентность), так сказать, равное достоинство, равенство принципа между протяженностью и мышлением, а также между тем, что имеет место в одном и в другом: благодаря спинозистской критике всякой эминенции, всякой трансценденции и равносмысленности, ни один атрибут не главенствует над другим, ни один не зарезервирован для творца, ни один не отсылает к сотворенным существам и к их несовершенству. Итак, ряд тела и ряд души не только представляют один и тот же порядок, но и одну и ту же цепь соединений под равными принципами. Наконец, есть тождество бытия (изология), состоящее в том, что одна и та же вещь, одна и та же модификация производится в атрибуте мышления под модусом души и в атрибуте протяженности под модусом тела. Отсюда непосредственно вытекают практические следствия: в противоположность традиционной моральной точке зрения все, что является активным действием в теле, также является активным действием в душе, а все, что является пассивным состоянием души, также является пассивным состоянием тела (III, 2, схолия: «порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души»).

366

Нужно заметить, что параллелизм души и тела — это первый случай общего эпистемологического параллелизма между идеей и ее объектом. Вот почему Спиноза обращается к аксиоме, по которой знание результата действия

заклучает в себе знание его причины (I, аксиома 4; II, 7, доказательство). Еще точнее, этим доказывается, что каждой идее что-то соответствует (поскольку ничего нельзя познать, не зная причины, производящей данное положение дел), а каждой вещи соответствует некая идея (поскольку Бог формирует идею собственной сущности и идею всего, что вытекает из нее). Но такой параллелизм между идеей и ее объектом подразумевает лишь соответствие, эквивалентность и тождество между модусом мышления и другим модусом, рассматриваемым под каким-то одним атрибутом (в нашем случае, атрибутом протяженности как только лишь другим атрибутом, который мы знаем: тогда душа — это идея тела и ничего больше). И так, с другой стороны, результат доказательства параллелизма (II, 7, схолия) равнозначен онтологическому параллелизму: между модусами во всех атрибутах, модусами, которые различаются только своим атрибутом. Согласно первому параллелизму идея в мышлении и ее объект в каком-то ином атрибуте формируют одну и ту же «индивидуальность» (II, 21, схолия); согласно второму, модусы во всех атрибутах формируют одну и ту же модификацию. На разрыв [l'ecart] между этими двумя параллелизмами указывает Чирнгаус (письмо 65): тогда как единственный модус в каждом атрибуте выражает субстанциональную модификацию, в мышлении существует несколько модусов, или идей, один из которых выражает модус, соответствующий атрибуту А, другой — модус, соответствующий атрибуту В... «Почему душа, представляющая определенную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесконечными другими способами, — почему, говорю я, душа перцепирует эту модификацию только выраженной через протяжение, то есть только в качестве человеческого тела, и не перцепирует никакого другого выражения этой модификации через другие атрибуты?» Такое умножение идей есть преимущество [атрибута мышления] над протяженностью. Но это не единственное преимущество атрибута мышления. Второе его преимущество — над повторением — состоит в удвоении идеи, полагающей сознание: идея, представляющая объект, сама обладает формальным бытием в атрибуте мышления и, следовательно, является объектом другой идеи, которая представляет ее, и так до бесконечности. Далее, третье преимущество — над пониманием — состоит в той способности, согласно которой идея должна представлять саму субстанцию и ее атрибуты, хотя идея — это только модус данной субстанции под атрибутом мышления.

367

Такие преимущества атрибута мышления основаны на сложном статусе идеи Бога, или бесконечного ума. Фактически, идея Бога объективно постигает субстанцию и атрибуты, но формироваться она должна как модус в атрибуте мышления. Следовательно, должно быть сформировано столько идей, сколько есть формально различных атрибутов. И каждая идея — в своем собственном формальном бытии — должна, в свою очередь, объективно

постигаться другой идеей. Но такие преимущества вовсе не разрушают параллелизма; напротив, они являются его составной частью. Ибо онтологический параллелизм (одна модификация для всех модусов, различающихся атрибутом) основывается на равенстве всех атрибутов между собой как форм сущности и сил существования (включая мышление). Эпистемологический параллелизм основывается на совершенно ином равенстве, на равенстве двух способностей — формальной способности существовать (обусловленной всеми атрибутами) и объективной способности мыслить (обусловленной только атрибутом мышления). И то, что обосновывает переход от эпистемологического параллелизма к онтологическому параллелизму, — это снова идея Бога, потому что она одна санкционирует перенос единства с субстанции на модусы (II, 4). Следовательно, конечная формула параллелизма такова: одна и та же модификация выражается одним модусом в каждом атрибуте, причем каждый модус формирует индивидуальность вместе с идеей, которая представляет ее в атрибуте мышления.

Не будем смешивать реальные преимущества атрибута мышления в параллелизме с явными разрывами. Последние бывают двух типов: 1° в случае существующего модуса это способ, каким тело принимается в качестве направляющей модели для изучения души (II, 13, схолия; III, 2, схолия); 2° в случае модальной сущности это способ, каким душа принимается в качестве исключительной модели, вплоть до высказывания, что душа «безотносительна к телу» (V, 20, схолия). Прежде всего отметим, что поскольку душа является в высшей степени составной идеей (II, 15), такие разрывы вовсе не касаются самих ее частей: модель тела подходит к душе также, как и идея, заключающая в себе существующее тело, а отсюда и ко всем преходящим частям души, группируемым под именем воображе-

368

ния (V, 20, схолия, 21,39,40), то есть, к идеям состояний, коими мы обладаем. Напротив, модель чистой души подходит к душе, как идея, выражающая сущность тела, а отсюда и к вечной части души, называемой умом, то есть к идее того, чем мы являемся, взятой в ее внутренней связи с идеей Бога и с идеями других вещей. Поняты таким образом, разрывы становятся только явными. Ибо в первом случае речь идет вовсе не о том, чтобы сообщить какое-то преимущество телу над душой: речь идет об обретении знания о способностях тела для того, чтобы раскрыть — параллельным образом — способности души, ускользающие от сознания. Итак, вместо того, чтобы только обращаться к сознанию и поспешно делать вывод в пользу мнимого могущества «души» над телом, мы будем продолжать сравнение способностей, позволяющих нам раскрыть в теле больше, чем мы знаем, а значит и в душе больше, чем мы осознаем (II, 13, схолия). Во втором случае, речь также не идет о придании преимущества разуму над телом: существует

единичная сущность того или иного тела, также как и единичная сущность души (V, 22). Действительно, эта сущность проявляется лишь постольку, поскольку она выражается идеей, конституирующей сущность души (идеей того, чем мы являемся). Но в этом нет никакого идеализма; Спиноза лишь хочет прояснить — в согласии с аксиомой эпистемологического параллелизма, — что сущности модусов имеют причину, посредством которой они должны постигаться: значит, существует идея, выражающая сущность тела и заставляющая нас постигать эту сущность через ее причину (V, 22 и 30).

ЖЕЛАНИЕ. — См. Сознание, Способность.

ЗАБЛУЖДЕНИЕ, ИЛИ ОШИБКА. См. Идея.

ЗАКОН. См. Знак, Общество.

ЗНАК. — В первом смысле знак — это всегда идея следствия-эффекта, постигаемого при том условии, что этот эффект отделен от собственной причины. Итак, результат действия некоего тела на нас схватывается не в связи с сущностью нашего тела и не в связи с сущностью внешнего тела, а в зависимости от мгновенного состояния [*etat momentane*] нашего переменного телосложения, а также простого наличия той

369

вещи, чья природа на самом деле нам не известна (Этика, II, 17). Эти знаки суть указательные знаки, они — эффекты смешивания; во-первых, они указывают на состояние нашего тела, а во-вторых, на наличие внешнего тела. Такие указатели закладывают основание для всего порядка конвенциональных знаков (язык), уже характеризуемого своей двусмысленностью, то есть переменностью ассоциативных цепочек, в которые входят данные знаки (II, 18, схолия).

Во втором смысле знак — это сама причина, но схваченная при том условии, что мы не постигаем ни ее природу, ни ее связь со следствием-эффектом. Например, Бог открыл Адаму, что плод отравит его, ибо будет действовать на тело Адама, разрушая связность последнего; но поскольку Адам слаб умом, то он интерпретирует следствие-эффект как наказание, а причину — как моральный закон, то есть как последнюю причину, действующую через заповедь и запрет (письмо 19, Блейенбергу). Адам думает, будто Бог подал ему знак. Именно так мораль компрометирует всю нашу концепцию закона, или, скорее, моральный закон извращает верную концепцию причин и вечных истин (порядок компоновки и разрушения связностей). Само слово закон компрометируется своим моральным происхождением (Богословско-политический трактат, гл.4) в той мере, в какой мы понимаем его как предел

могущества, а не как правило развития: достаточно не понимать вечную истину, то есть, композицию связностей, чтобы интерпретировать ее как некий императив. Значит, такие знаки второго вида суть императивные знаки, или следствия-эффекты откровения; у них нет иного смысла, чем заставлять нас подчиняться. И самая серьезная вина теологии именно в том, что она отрицает и утаивает различие по природе между подчинением и знанием, в том, что она заставляяет нас принимать принципы подчинения за модели познания.

В третьем смысле знак — это то, что гарантирует извне такую денатурализованную идею причины, или такую мистификацию законов. Ибо причина, интерпретированная как моральный закон, нуждается во внешней гарантии, удостоверяющей интерпретацию и псевдо-откровение. И опять же, эти знаки каждый раз меняются; всякий пророк требует знаков, приспособленных к его мнениям и его темпераменту, дабы быть уверенным, что воображаемые им приказы и запреты исходят от Бога {Богословско-политический трактат, гл.2). Такие зна-

370

ки суть интерпретативные знаки и являются следствиями-эффектами суеверия. Единство всех знаков состоит в следующем: они формируют существенно двусмысленный язык воображения, вступающий в противоречие с естественным языком философии, составленным из единоосмысленных выражений. Итак, каждый раз, когда ставится проблема знаков, Спиноза отвечает: эти знаки не существуют (Трактат об усовершенствовании разума, 36; Этика, I, 10, схолия 1). Неадекватным идеям свойственно быть знаками, которые настойчиво требуют своих интерпретаций со стороны воображения, а не выражениями, поддающимися объяснению со стороны живого ума ([стоящего] над оппозицией объяснительных выражений и указательных знаков, см. II, 17 схолия, и 18 схолия).

**ИДЕЯ.** — Модус мышления, первичный по отношению к другим модусам мышления и в то же время отличный от них (Этика, II, аксиома 3). Любовь предполагает идею — какой бы запутанной та ни была — любимой вещи. Это потому, что идея представляет вещь или положение вещей, тогда как чувство (аффект, *affectus*) подразумевает переход к большему или меньшему совершенству, соответствующему вариации положений вещей. Итак, в одно и то же время существует первенство идеи над чувством и различие по природе между идеей и чувством.

Идея репрезентативна. Но мы должны отличать идею, каковой мы являемся (душа как идея тела), от идей, которые мы имеем. Идея того, чем мы являемся, пребывает в Боге; Бог адекватно обладает ею не только потому, что

он конституирует нас, но и потому, что в нем пребывает бесконечно много других идей (идеи других сущностей, которые все согласуются с нашими, и идеи других существований, являющихся причинами нашего существования без ограничения). Следовательно, мы не обладаем адекватной идеей непосредственно. Единственные идеи, какими мы обладаем под естественными условиями нашего восприятия, — это идеи, представляющие то, что происходит в нашем теле, результат действия другого тела на наше тело, то есть, некое перемешивание обоих тел: они по необходимости неадекватны (II, 11,12, 19,24,25,26,27...).

371

Такие идеи являются образами. Или, скорее, образы — телесные состояния сами по себе (*affectio*), следы внешнего тела на нашем теле. Следовательно, наши идеи — это идеи образов или состояний, представляющих положение вещей, то есть это как раз то, посредством чего мы утверждаем наличие внешнего тела постольку, поскольку наше тело затронуто именно таким образом (II,17): Г Такие идеи суть знаки; они не объясняются нашей сущностью или способностью, а указывают на наше актуальное состояние или на неспособность избавиться от следов; они вовсе не выражают сущность внешнего тела, а указывают на наличие этого тела и на результат его действия на нас (II, 16). Поскольку душа обладает такими идеями, она, как говорится, воображает (II, 17); 2° Эти идеи соединяются друг с другом согласно некоему порядку, являющемуся прежде всего порядком памяти или привычки: если тело испытало воздействие одновременно со стороны двух тел, то след одного из них побуждает душу вспомнить другое (II, 18). Такой порядок памяти является также и порядком внешних неожиданных встреч между телами (II, 29). И чем менее постоянны встречи, тем больше полет воображения и тем двусмысленнее будут знаки (II, 44). Вот почему, поскольку наши состояния смешивают вместе разнообразные и переменные тела, постольку воображение формирует чистые фикции, подобно фикции крылатой лошади; и поскольку оно не замечает различия между внешне похожими телами, постольку воображение формирует абстракции, подобно абстракциям видов и родов (II, 40 и 49).

Адекватные идеи совершенно иные. Они суть истинные идеи, пребывающие в нас так, как они пребывают в Боге. Они не столько представители положений вещей или того, что происходит с нами, сколько представители того, чем мы являемся, или того, чем являются вещи. Они формируют систематическую совокупность с тремя предельными точками: идея нас самих, идея Бога и идея других вещей (третий род познания): Г Эти адекватные идеи объясняются нашей сущностью или могуществом как способностью к познанию и постижению (формальная причина). Они выражают другую идею как причину, а также идею Бога как то, что задает эту причину (материальная причина); 2° Следовательно, они неотделимы от

автономного соединения идей в атрибуте мышления. Такое соединение, или *concatenatio*, объединяющее форму и материю, и есть порядок ума, полагающий душу как некий *spiritual automaton*.'

- **Духовный автомат**

372

Следует отметить, что хотя идея и репрезентативна, ее репрезентативность (объективное бытие) ничего не разъясняет относительно ее природы, напротив, последняя вытекает из внутренних характеристик идеи (II, определение 4). Когда Спиноза говорит «адекватное», то речь идет о чем-то весьма отличном от картезианского ясное-отчетливое, хотя Спиноза и продолжает пользоваться этими словами. Форму идеи он ищет не в психологическом сознании, а в превосходящей сознание логической способности; материю идеи следует искать не в репрезентативном, а в выразительном содержании, в эпистемологическом материале, посредством которого идея отсылает к другим идеям и к идее Бога; наконец, логическая способность и эпистемологическое содержание, объяснение и выражение, формальная причина и материальная причина идеи вновь объединяются в автономии атрибута мышления и в автоматизме мыслящей души. Адекватная идея верно представляет что-то, она представляет порядок и соединение вещей, но только потому, что сама разворачивает автономный порядок своей формы и автоматические соединения своей материи в атрибуте мышления.

Тогда мы видим, чего недостает неадекватной идее и воображению. Неадекватная идея подобна следствию без предпосылок (II, 28, доказательство). Она отделена от двух своих предпосылок — формальной и материальной, она лишена их, поскольку сама формально не объясняется нашей способностью к постижению и материально не выражает собственной причины, а остается связанной с порядком неожиданных встреч вместо того, чтобы достигать сцепления идей. Именно в этом смысле ложь не имеет формы и не содержит ничего положительного (II, 33). Но все же нечто положительное есть и в неадекватной идее: когда я вижу солнце за двести шагов от себя, то такое восприятие, такое состояние в достаточной мере представляет результат действия солнца на меня, хотя этот результат и отделен от объясняющей его причины (II, 35; IV, 1). Положительное в неадекватной идее следует определять так: это то, что заключает в себе самую низкую степень нашей способности к постижению, хотя и не объясняется данной способностью, и это то, что указывает на свою собственную причину, но не выражает последнюю (II, 17 схолия). «Душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи,

исключающей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком» (II, 17, схолия).

Итак, вся проблема в следующем: как нам удастся обрести адекватные идеи, формировать их, хотя наши естественные условия располагают к тому, чтобы иметь только неадекватные идеи? Мы определили адекватную идею, не имея ни малейшей идеи о том способе, каким можем достичь ее. Ответ будет дан производством общих понятий; и как раз здесь — до показа того, как мы можем производить их (часть V), — Спиноза начинает с определения, что такое общие понятия (часть II). Мы рассмотрим эту проблему ниже. Но за идеей — адекватная она или неадекватная — всегда следуют чувства-аффекты (*affectus*), вытекающие из нее, как из своей причины, хотя они и иной природы. Итак, неадекватное и адекватное прежде всего качественно описывают некую идею, но они также качественно описывают и некую причину (III, определение 1). Поскольку адекватная идея объясняется нашей способностью к постижению, постольку мы обладаем адекватной идеей лишь тогда, когда сами являемся адекватной причиной тех чувств, которые имеют место в результате и которые, следовательно, активны (III, определение 2). Напротив, неадекватные идеи у нас имеются постольку, постольку мы выступаем неадекватной причиной наших чувств, которые суть страсти (III, 1 и 2).

**ИММАНЕНТНОСТЬ.** См. Атрибут, Причина, Эминенция, Природа, Необходимость

**ИНДИВИДУАЛЬНОЕ.** — Иногда этот термин обозначает единство идеи в атрибуте мышления и ее объекта в заданном атрибуте (Этика, II, 21, схолия). Но в более общем виде он обозначает сложную организацию существующего модуса в каком-либо атрибуте.

Действительно, Г модус обладает единичной сущностью, которая является степенью могущества или интенсивной частью, *pars aeterna* \* (V, 40), причем каждая сущность абсолютно

\* Вечная часть (лат).

проста и согласуется со всеми другими сущностями; 2° такая сущность выражается в характерной связности, которая сама является вечной истиной, касающейся существования (например, определенное отношение движения и покоя в протяженности); 3° модус обретает существование, когда его связность актуально подводится под бесконечность экстенсивных частей. Эти части задаются так, чтобы вступать в характерную связность или реализовывать ее под действием внешнего детерминизма. Модус перестает существовать, когда его части детерминируются извне, дабы вступить в иную связность, не совместимую с первой. Тогда длительность говорит не о самих связностях, а о принадлежности актуальных частей той или иной связности. И все согласующиеся друг с другом степени могущества — поскольку они полагают сущность модусов — необходимо вступают в борьбу за существование в той мере, в какой экстенсивные части, принадлежащие одной степени могущества в определенной связности, могут быть захвачены другой степенью в новой связности (IV, аксиома и V, 37, схолия).

Значит, индивидуальность всегда составлена из бесконечности экстенсивных частей, поскольку те принадлежат единичной сущности модуса в характерной связности (II, после 13). Эти части (*corpota simplicissima\**) сами не являются индивидуальностями; поскольку у каждой из них нет сущности, они определяются исключительно своим внешним детерминизмом и всегда выступают как бесконечности; но они же полагают и существующую индивидуальность постольку, поскольку их бесконечность вступает в ту или иную связность, характеризующую ту или иную сущность модуса; они полагают бесконечно разнообразную модальную материю существования. Такие бесконечные совокупности суть совокупности, определяемые Спинозой в письме к Мейеру как более или менее крупные и как относящиеся к чему-то ограниченному. Действительно, пусть даны два существующих модуса и пусть один обладает степенью могущества вдвое большей, чем другой, тогда первый в своей связности будет обладать бесконечностью частей в два раза большей, чем второй в своей, и первый модус сможет рассматривать второй как одну из своих частей. Без сомнения, когда два модуса встречаются друг с другом в существовании, может случиться, что один

\* Простейшие тела (лат.).

375

разрушит другой или, напротив, поможет ему сохраниться — все зависит оттого, разлагают ли друг друга характерные связности этих модусов или же непосредственно вступают в соединение друг с другом. Но при каждой встрече всегда есть какие-то связности, которые вступают в композицию.

Существует порядок композиции связностей как вечная истина. Так что, согласно этому порядку, Природа в целом понимается как Индивидуальность, компонованная все связности и обладающая всеми бесконечными совокупностями интенсивных частей в разных степенях.

По Спинозе, индивидуация — как модальный процесс — всегда количественна. Но есть две крайне различные индивидуации: индивидуация сущности, определяемая через единичность каждой степени могущества как простая интенсивная часть, неделимая и вечная; и индивидуация существования, определяемая через делимую совокупность экстенсивных частей, темпорально осуществляющих вечное отношение движения и покоя, в котором выражается сущность модуса.

CONATUS \*. См. Способность.

\* Усилие, влечение, стремление (лат.).

ЛОЖЬ. См. Идея.

ЛЮБОВЬ-НЕНАВИСТЬ. См. Состояния.

МЕТОД. — 1° Цель не в том, чтобы сделать что-то известным нам, а чтобы суметь понять собственную познавательную способность. Речь идет о возникновении осознания этой способности: о рефлексивном знании, или об идее идеи. Но поскольку идея идеи достойна того, чего достойна первая идея, то такой прием сознания допускает, что мы с самого начала имеем некую верную идею. Не так важно, какова идея: это может быть идея, заключающая в себе фикцию, такую, например, как фикция геометрического сущего. Такая идея позволит нам еще лучше понять собственную познавательную способность без ссылки на реальный объект. Итак, метод берет начало в геометрии. Уже в Трактате об усовершенствовании разума — как было видно в отношении теории абстракций — мы начинаем с геометрической идеи, даже если эта идея

376

пронизана фикцией и совсем ничего не представляет в Природе. В Этике теория общих понятий дает возможность еще строже указать точку отсчета [метода]: мы начинаем с субстанций, каждая из которых качественно определяется атрибутом; эти субстанции используются как общие понятия и аналогичны геометрическому сущим, но уже без [заключенной в них] фикции. В любом случае, истинная идея, взятая как точка отсчета, рефлектируется в идее идеи, которая заставляет нас постигать собственную познавательную способность. Таков формальный аспект метода.

2° Но истинная идея, связанная с нашей познавательной способностью, в то же время раскрывает собственное внутреннее содержание, не являющееся ее репрезентативным содержанием. Одновременно, она формально объясняется нашей познавательной способностью и материально выражает собственную причину (будет ли такая причина формальной, как причина самого себя, или же действующей). Истинная идея, поскольку она выражает собственную причину, становится адекватной идеей и дает нам генетическое определение. Так, в Трактате об усовершенствовании разума геометрическое сущее нуждается в каузальном или генетическом определении, из которого сразу вытекают все его свойства; в Этике же мы переходим от идей субстанций — причем каждая качественно определяется атрибутом — к идее одной-единственной субстанции, обладающей всеми атрибутами (I, 9 и 10), как причине самой себя (I, 11), к идее субстанции, из которой вытекают все ее свойства (I, 16). Следовательно, такой переход регрессивен, поскольку он движется от знания вещи к знанию причины. Но он и синтетичен, поскольку мы вовсе не задаем свойство причины в зависимости от знания свойства действия-эффекта, а доходим до сущности как генетического основания всех познаваемых свойств. Метод вовсе не начинается с идеи Бога; но он восходит к ней «так быстро, как возможно» согласно этому второму аспекту. Действительно, мы подходим к идее Бога либо как к тому, что является причиной как таковой, поскольку Бог — причина самого себя (в случае Этики), либо как к тому, что заставляет причину производить свой эффект (в случае Трактата об усовершенствовании разума).

377

3° Как только мы достигаем идеи Бога, все меняется. Ибо даже с точки зрения Трактата об усовершенствовании разума все фикции остаются позади, и то, что было еще регрессивным в синтетическом методе, открывает путь прогрессивной дедукции, где все идеи, начиная с идеи Бога, объединяются друг с другом. С точки зрения Этики идея Бога тесно связана с общими понятиями, с применением общих понятий, но сама не является общим понятием: общее понятие способно снять все обобщения, ведя нас от идеи Бога к сущностям вещей как реальным единичным существам. Такое объединение идей вовсе не выводится из их репрезентативного порядка или из порядка того, что они представляют; напротив, идеи представляют вещи таковыми, каковы они суть, только потому, что они объединяются согласно собственному автономному порядку. Третий — прогрессивно-синтетический — аспект метода комбинирует первые два аспекта, рефлексивно-формальный и экспрессивно-материальный: идеи, начиная с идеи Бога, соединяются друг с другом постольку, поскольку выражают собственную причину и объясняются нашей способностью к схватыванию. Вот почему душа, как говорится, «что-то вроде духовного ав томата», ибо, разворачивая

автономный порядок собственных идей, она разворачивает порядок представленных вещей (Трактат об усовершенствовании разума, 85).

Геометрический метод, как его понимает Спиноза, полностью адекватен первым двум аспектам, указанным выше: в Трактате об усовершенствовании разума — благодаря особому характеру фикции в геометрических сущих и тому, что последние поддаются генетическому определению; в Этике — благодаря глубокому сходству общих понятий с самими геометрическими сущими. И Этика открыто признает, что весь ее метод в целом — с самого начала вплоть до части V, 21 — продолжается геометрически потому, что основывается на втором роде познания, то есть, на общих понятиях (см. V, 36, схолия). Но проблема такова: что происходит на третьем шаге, когда мы перестаем пользоваться идеей Бога как общим понятием, когда мы идем от сущности Бога к единичным сущностям реальных существ, то есть, когда мы достигаем третьего рода познания? Подлинная проблема границ применимости геометрического метода ставится не просто из-за различия между геометрическими сущими и реальными существами, а из-за различия — на уровне реальных существ — между познанием второго рода и познанием третьего рода. Итак, два знаменитых текста, приравнивающих доказательства «очам души», касаются именно третьего рода — в области опыта и зрения, где

378

общие понятия превосходятся (Богословско-политический трактат, гл. 13 и Этика, V, 23, схолия). Тогда нужно сделать вывод, что общий метод Спинозы не только приписывает геометрической процедуре пропедевтическую ценность, но и — в конце своего движения и посредством своей оригинальной формальной и материальной интерпретации — сообщает геометрическому методу достаточную силу, чтобы выйти за пределы своих обычных ограничений, избавляя его от фикций и даже от обобщений, сопровождающих его узкое применение (письмо 83, Чирнгаусу).

МОДУС. — «Под модусом я разумею состояние субстанций, иными словами то, что существует в другом и представляется через другое» (Этика, I, опр.5). [Модус] конституирует второй термин известной альтернативы: бытие в себе (субстанция), бытие в чем-то (I, аксиома 1).

Один из существенных пунктов спинозизма состоит в отождествлении онтологического отношения субстанция-модусы с эпистемологическим отношением сущность-свойства и с физическим отношением причина-следствие. Причинно-следственная связь неотделима от имманентности, благодаря которой причина пребывает в себе, чтобы производить. И обратно, отношение сущность-свойства неотделимо от динамизма, благодаря которому свойства выступают как бесконечности, оно не выводится с

помощью ума, который «объясняет» субстанцию, сам не являясь продуктом этой «объясняющей себя» и выражающейся в уме субстанции, и, наконец, такое отношение обладает собственной сущностью отличной от той, из которой они выводятся. Эти два аспекта совпадают в том, что модусы отличаются от субстанции по существованию и по сущности, да к тому же производятся в тех же самых атрибутах, которые полагают сущность субстанции. То, что Бог производит «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» (Этика, I,16), означает, что следствия-эффекты действительно являются некими вещами, то есть реальными существами, имеющими собственную сущность и существование, но на самом деле не существующими и не пребывающими вне тех атрибутов, в каких они производятся. Таким образом, существует некая единоосмысленность Бытия (атрибутов), хотя то, что есть (Бытие чего утверждается), вовсе не является одним и тем же (субстанция или модусы).

379

Спиноза не перестает подчеркивать несводимость модусов к простым фикциям или отвлеченным понятиям. И все потому, что у модуса своя специфика, требующая особых принципов (например, единство многообразия в модусе, письмо 32, Ольденбургу). И такая специфика модуса должна иметь дело не столько со своей конечностью, сколько с соответствующим ей типом бесконечности.

Непосредственный бесконечный модус (бесконечный ум для мышления, движение и покой для протяженности) бесконечен по своей причине, а не по природе. Такое бесконечное постигает бесконечность актуальных частей неотделимых одна от другой (например, идеи сущностей как части идеи Бога, или разумы как части бесконечного ума; сущности тел как элементарные силы). Что касается протяженности, то опосредованный бесконечный модус — это *fades totius universi*,\* то есть совокупность всех отношений движения и покоя, управляющих на этот раз детерминациями модусов как того, что существует; что касается мышления, то, несомненно, это — идеальные отношения, управляющие детерминациями идей как идей существующих модусов. Итак, конечный модус неотделим: 1° по своей сущности, от бесконечности других сущностей, согласующихся друг с другом в непосредственном бесконечном модусе; 2° по своему существованию, от бесконечности других существующих модусов, являющихся его причиной благодаря различными отношениями, подразумеваемыми в опосредованном бесконечном модусе; 3° и наконец, от бесконечности экстенсивных частей, которыми каждый существующий модус актуально обладает под своей собственной связностью.

\* Весь образ в целом (лат.).

МЫСЛЬ. См. Душа, Идея, Метод, Способность.

НЕОБХОДИМОЕ. — Необходимое — единственная модальность того, что существует: все, что существует, существует необходимо — или само по себе, или по своей причине. Следовательно, необходимость — третья фигура единоосмысленности (единоосмысленность модальности после единоосмысленности атрибутов и единоосмысленности причин).

380

Что необходимо, так это: 1° существование субстанции, поскольку последняя охватывается собственной сущностью; 2° производство субстанцией бесконечных модусов, поскольку «причина всех вещей» утверждается в том же смысле, что и причина самого себя; 3° бесконечные модусы, поскольку они производятся в атрибуте, взятом в его абсолютной природе или изменяемом благодаря бесконечной модификации (бесконечные модусы необходимы благодаря своей причине); 4° сущности бесконечных модусов, согласующиеся друг с другом и формирующие актуальную бесконечность конститутивных частей бесконечного непосредственного модуса (см. Бог как причина сущностей); 5° вечные истины, управляющие компонованием и разложением существующих модусов согласно связностям и формирующие бесконечный опосредованный модус (необходимость связности); 6° чисто внешние встречи между существующими модусами или, скорее, между экстенсивными частями, принадлежащими этим модусам под уже имевшими место связностями, и детерминации, вытекающие отсюда для каждого [модуса]: рождение, смерть, состояния (необходимость постепенного).

Категории возможного и случайного [contingent] суть иллюзии, но иллюзии, основанные на организации конечного существующего модуса. Ибо сущность модуса не задает его существования: значит, если мы рассматриваем только сущность модуса, то его существование ни утверждается, ни исключается и модус схватывается как случайный [contingent] (Этика, IV, определение 3). И даже если мы рассматриваем внешние причины или детерминации, вынуждающие модус существовать (см. 6°), мы схватываем его только как возможный, ибо на самом деле не знаем, предрасположены ли к действию сами эти детерминации. Во всяком случае, существование необходимо задается, будь то с точки зрения отношений как вечных истин или законов, будь то с точки зрения внешних детерминаций или особых причин (5° и 6°): следовательно, случайность [contingence] и возможность выражают лишь наше невежество. У критики Спинозы два кульминационных пункта: в Природе нет ничего возможного, то есть, сущности несуществующих модусов не являются моделями или возможностями в уме божественного законодателя; в Природе нет ничего случайного [contingent], то есть то, что существует, не производится актом

божьей воли, которая — на манер государя — могла бы выбрать иной мир и иные законы.

381

ОБРАЗ, ВООБРАЖЕНИЕ. См. Состояния, Идея, Общие понятия.

ОБЩЕСТВО. — Состояние (гражданское), в котором совокупность людей компонует свои относительные способности так, чтобы сформировать более мощное целое. Такое состояние противостоит слабости и бессилию природного состояния, где каждый всегда рискует встретиться с превосходящей силой, способной нанести ему вред. Гражданское или общественное состояние напоминает разумное состояние, но все же оно лишь напоминает последнее, предуготовливает и удерживает его (Этика, IV, 35, схолия; 54, схолия; 73; Богословско-политический трактат, гл. 16). Ибо в разумном состоянии композиция людей реализуется согласно комбинации внутренних связностей, задается общими понятиями и вытекающими из них активными чувствами (прежде всего свободой, решительностью, благородством, *pietas\** и *religio\*\** второго рода). В гражданском состоянии композиция людей или формация целого реализуются согласно внешнему порядку, задаваемому пассивными чувствами надежды и страха (страх остаться в природном состоянии, надежда выбраться из него, Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2, 15, гл. 6,1). В разумном состоянии закон — это вечная истина, то есть естественное правило для полного развития способностей каждого [индивида]. В гражданском состоянии закон сдерживает и ограничивает способности каждого [индивида], приказывает и запрещает — тем более, что могущество целого превосходит могущество индивидуального (Политический трактат, гл. 3,2): именно «моральный» закон касается исключительно подчинения и материи подчинения, фиксируя добро и зло, справедливость и несправедливость, награды и наказания (Этика, IV, 37, схолия 2).

\* Набожность, благочестие, сострадание (лат.).

\*\* Религиозность, святость (лат.).

Однако, подобно разумному состоянию, гражданское состояние сохраняет естественное право. И сохраняет оно его двумя способами. С одной стороны, потому, что целое, формируемое композицией способностей, само определяется своим естественным правом (письмо 50, Иеллесу). С другой стороны, то, что становится общим в гражданском состоянии, —

382

это не тотальное могущество как объект позитивного «общего понятия», которое предполагало бы разум, а скорее, это только привязанности [affections] и страсти, определяющие всех людей в качестве членов сообщества: поскольку мы пребываем в организованном обществе, то речь на сей раз идет о надежде получить награды и о страхе подвергнуться наказаниям (второй тип надежды и страха). Но такие общие привязанности задают естественное право и *sonatus* каждого [индивида], они не отменяют это право; каждый [индивид] прилагает усилия удержаться в существовании, просто учитывая общие привязанности или в зависимости от последних (Политический трактат, гл. 3).

Тогда мы понимаем, почему общественное состояние, по Спинозе, держится на договоре, представляющем два момента: 1° люди должны отказаться от собственного могущества в пользу Целого, которое они самим формируют таким отказом (уступка относится именно к этому пункту: люди соглашаются отдалиться «предопределенности» со стороны общих состояний [affections] надежды и страха); 2° так сформированное могущество Целого (*absolutum imperium*) переносится на Государство, будь то монархическое, аристократическое или демократическое государство (демократия ближе всего к *absolutum imperium*, она стремится подменить любовь к свободе — как разумное состояние — привязанностями-страстями страха, надежды и даже безопасности, см. Богословско-политический трактат, гл. 16).

**ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ.** — Общие понятия (Этика, II, 37 — 40) названы так не потому, что являются общими для всякой души, а прежде всего потому, что репрезентируют нечто общее в телах: либо во всех телах (протяженность, движение и покой), либо в некоторых (минимум в двух, моем и чьем-то). В этом смысле общие понятия — это вовсе не абстрактные, а всеобщие идеи (они не составляют сущности никакой единичной вещи, II, 37); и в зависимости от своего объема, в зависимости от того, прилагаются ли они ко всем телам или же только к какому-то определенному телу, они являются более или менее всеобщими (Богословско-политический трактат, гл. 7).

383

Каждое существующее тело характеризуется определенным отношением движения и покоя. Когда эти отношения, соответствующие двум телам, вступают в композицию, тогда такие два тела формируют совокупность, обладающую большим могуществом, и в ее частях присутствует некая целостность (например, хилус\* и лимфа как части крови, см. письмо 32, Ольденбургу). Короче, общее понятие является репрезентацией композиции двух или нескольких тел, а также репрезентацией единства такой композиции. Его смысл скорее биологичен, нежели математичен; оно выражает отношения согласия и композиции существующих тел. И лишь во-вторых общие понятия являются общими для душ; к тому же более или

менее общими, поскольку общими они выступают только для душ, чьи тела задействованы в рассматриваемой композиции и в ее единстве.

\* млечный сок.

Все тела, даже те, что не согласуются друг с другом (например, яд и отравленное тело), имеют нечто общее: протяженность, движение и покой. Это потому, что они вступают в композицию друг с другом с точки зрения опосредованного бесконечного модуса. Но не согласуются они друг с другом совсем не из-за того, что у них есть нечто общее (IV, 30). Впрочем, рассматривая самые главные общие понятия, мы изнутри видим, где кончается согласие и начинается разногласие, видим уровень, на котором формируются «различия и противоположности» (II, 29, схолия).

Общие понятия необходимо являются адекватными идеями: действительно, представляя единство композиции, они пребывают как в частях, так и в целом, и могут быть познаны только адекватно (II, 38и39). Но вся проблема в знании того, как мы умудряемся формировать их. С этой точки зрения проясняется вся важность большей и меньшей общности общего понятия. Ибо во разных местах Спиноза пишет так, будто мы движемся от более общего к менее общему {Богословско-политический трактат, гл. 7; Этика, II, 38 и 39). Но и там речь идет о порядке применения [общих понятий], когда мы начинаем с самого общего, дабы изнутри понять появление разногласий на более низких уровнях общности. Следовательно, здесь общие понятия предполагаются уже данными. Совсем другое дело — порядок их формирования. Ибо, когда мы встречаемся с телом, согласующимся с нашим телом, мы испытываем аффект или чувство радости-страсти, хотя пока еще не знаем адекватно, что общего имеет это тело с нашим. Неудо-

384

вольствие, возникающее от встречи с телом, не согласующимся с нашим телом, никогда не побудит нас сформировать общее понятие; но радость-страсть, как увеличение способности к действию и пониманию, действительно побуждает нас на это: радость-страсть — окказиональная причина общего понятия. Вот почему Разум определяется двумя способами, указывающими на то, что человек не рождается разумным, а становится таковым: 1° некое усилие, направленное на отбор и организацию хороших встреч, то есть, встреч модусов, вступающих в композицию с нами и вдохновляющих нас на радостные страсти (чувства, согласующиеся с разумом); 2° восприятие и постижение общих понятий, то есть связностей, вступающих в такую композицию, из которой мы выводим другие связности (умозаключаем) и на основе которой мы испытываем новые — на этот раз активные — чувства (чувства, порожденные разумом).

Спиноза показывает порядок формирования или генезис общих понятий в начале Части V в противоположность Части II, где он ограничивается порядком их логического применения: Г «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе...», аффектами неудовольствия, мы сохраняем способность формировать общие понятия (см V, теорема 10, которая явно обращается к общим понятиям, впрочем, как и предыдущие теоремы). Следовательно, первые общие понятия являются менее общими — это те понятия, которые представляют нечто общее между моим телом и другим телом, воздействующим на меня благодаря радости-страсти; 2° из таких общих понятий в свою очередь вытекают аффекты радости, являющиеся уже не страстями, а скорее активной радостью, с одной стороны, налагающейся на первые страсти, а с другой стороны, занимающей их место; 3° эти первые понятия и зависящие от них активные аффекты придают нам силы формировать общие понятия уже большей степени общности — понятия, выражающие то, что есть общего между нашим телом и даже теми телами, которые не согласуются с нашим, которые противны ему или воздействуют на него с через неудовольствие; 4° и из таких новых общих понятий вытекают новые аффекты активной радости, налагающиеся на неудовольствие и смещающие страсти, порожденные неудовольствием.

385

Важность теории общих понятий следует оценивать с нескольких точек зрения: Г До Этики такой теории еще не было; она трансформирует всю спинозистскую концепцию разума и фиксирует статус второго рода познания; 2° Она отвечает на фундаментальный вопрос: как же мы на самом деле умудряемся формировать адекватные идеи и в каком порядке, если известно, что естественные условия нашего восприятия обрекают нас на обладание лишь неадекватными идеями? 3° Она влечет за собой полную перестройку спинозизма: если Трактат об усовершенствовании разума достигает адекватного, только начиная с геометрических идей, все еще пронизанных фикциями, то общие понятия формируют математику реального и конкретного, благодаря которой геометрический метод избавляется от фикций и абстракций, ограничивающих его применение; 4° Общие понятия суть общности в том смысле, что они касаются лишь существующих модусов, не полагая единичной сущности последних (II, 37). Но они вовсе не являются фиктивными или абстрактными: они представляют композицию реальных отношений между существующими модусами или индивидуальностями. В то время как геометрия схватывает связности только *in abstractio*, общие понятия позволяют нам ухватить их так, как они существуют, то есть так, как они необходимо воплощаются в живых существах с помощью переменных и конкретных терминов, между которыми они устанавливаются. Именно в этом смысле общие понятия скорее биологичны, чем математичны, они формируют естественную

геометрию, позволяющую нам постичь единство композиции всей Природы в целом и модусы вариации этого единства.

На центральное положение общих понятий ясно указывает выражение «второй род познания» — род познания, располагающийся между первым и третьим родами. Но две связи [междувторым родом и первым, а также между вторым и третьим — пер.] весьма различны и несимметричны. Отношение между вторым родом и третьим проявляется в следующей форме: общие понятия — будучи адекватными идеями, то есть идеями, существующими в нас так, как они существуют в Боге (II, 38 и 39), — необходимо сообщают нам идею Бога (II, 45, 46 и 47). Идея Бога нужна даже для наиболее общего понятия, поскольку она выражает то, что есть общего между всеми существующими модусами, а именно, то, что они существуют в Боге и производятся Богом. (II, 45, схолия; и особенно V, 36, схолия, которая признает, что вся Этика написана с точки зрения общих понятий, включая теоремы Части V, касающиеся третьего рода

386

познания). Идея Бога, выполняя функцию общего понятия, является даже объектом чувства и веры, свойственных исключительно второму роду познания (V, 14 — 20). Но сама по себе идея Бога не есть общее понятие, и Спиноза явным образом отличает ее от общих понятий (II, 47): именно потому, что она постигает сущность Бога и выполняет функцию общего понятия только по отношению к композиции существующих модусов. Следовательно, когда общие понятия необходимо направляют нас к идее Бога, они подводят нас к точке, где все переворачивается и где третий род познания будет уже раскрывать корреляцию сущности Бога и единичных сущностей реальных существ благодаря новому смыслу идеи Бога и новым чувствам, полагаемым этим третьим родом (V, 21 — 37). Значит, между вторым и третьим родами познания нет разрыва, а есть переход от одной стороны идеи Бога к другой (V, 28); мы движемся за пределы Разума — как расположенности [faculte] к общим понятиям или как системы вечных истин, касающихся существования, — и вступаем в интуитивный разум как систему сущностных истин (именуемую порой сознанием, поскольку только здесь идеи удваиваются и отражаются в нас так, как они существуют в Боге, и заставляют нас выражать то, что мы сами вечны).

Что касается отношения второго рода познания с первым, то оно, несмотря на разрыв между этими родами, представляется следующим образом: поскольку данные роды познания применимы исключительно к существующим телам, то общие понятия касаются вещей, которые могут быть воображаемы (именно поэтому идея Бога сама по себе не является общим понятием, II, 47, схолия). Действительно, они представляют композиции связностей. И такие связности характеризуют тела постольку, поскольку те согласуются друг с

другом настолько, что формируют совокупности и воздействуют друг на друга, причем каждое тело оставляет в другом некие «образы», а соответствующие образам идеи являются воображениями. Несомненно, сами общие понятия ничуть не являются образами или воображениями, ибо они достигают внутреннего понимания разумного согласия (II, 29, схолия). Но с воображением общие понятия имеют двойную связь. С одной стороны, внешнюю связь: ибо воображение, или идея состояния тела, не является адекватной идеей, но когда оно выражает действие на нас какого-нибудь тела, согласующегося с нашим телом, оно дает возможность сформировать общее понятие, адекватно по-

387

стигающее эту согласованность изнутри. С другой стороны, внутреннюю связь: ибо воображение схватывает — как внешние результаты действий тел друг на друга — то, что общее понятие объясняет с помощью внутренних конститутивных связей; следовательно, существует необходимо обоснованная гармония между характеристиками воображения и характеристиками общего понятия, так что последнее основывается на свойствах первого (V, 5 — 9).

**ОСОБЕННОЕ.** — Отличается как от сущности, так и от того, что вытекает из сущности (свойства, следствия или эффекты). С одной стороны, особенное — это не сущность, ибо оно не полагает вещь и не позволяет нам познать ее; но оно неотделимо от сущности, оно является модальностью самой сущности. С другой стороны, особенное не смешивается с тем, что вытекает из сущности, ибо то, что вытекает из последней, — это продукт, обладающий своей собственной сущностью — либо в логическом смысле свойства, либо в физическом смысле эффекта.

Спиноза различает три типа божественного особенного (Краткий трактат, гл. 2 — 7): в первом смысле — смысле модальности божественной сущности — особенное утверждается всеми атрибутами (причина самого себя, бесконечное, вечное, необходимое...) или же определенными атрибутами (всеведущее, вездесущее); во втором смысле особенное качественно определяет Бога с отсылкой к его творениям (причина всех вещей...); и в третьем смысле оно обозначает только внешние детерминации, указывающие на способ, каким мы воображаем Бога, безуспешно пытаясь постичь его природу, и служащие в качестве правил поведения и принципов подчинения (справедливость, милосердие...).

Сущность Бога, то есть, его природа постоянно игнорируется; и как раз потому, что ее путают с особенным, пренебрегая различием по природе между особенным и атрибутами. В этом состоит фундаментальная вина теологии, скомпрометировавшей всю философию. Итак, почти все

основанные на откровении теологии ограничиваются особенным третьего типа, оставаясь в полном неведении относительно подлинных атрибутов или сущности Бога (Богословско-политический трактат, гл.2). Немногим лучше и рациональная теология, довольствующаясь лишь тем, что доходит до второго и первого вида [особенного]: например, когда мы определяем природу Бога как бесконечно совершенную. Такая всеобщая путаница пронизывает весь язык эминенций и аналогий, где Бог наделяется антропологическими и антропоморфными характеристиками, возведенными до бесконечности.

388

ОТВЛЕЧЕННОЕ ПОНЯТИЕ, ВООБРАЖЕНИЕ. См.

Абстракции.

ОТРИЦАНИЕ. — Спинозистская теория отрицания (радикальное устранение последнего, его статус абстракции и фикции) строится на разнице между всегда позитивным различием и негативным определением: любое определение есть отрицание (письмо 50, Иеллесу).

1° Атрибуты реально различны, то есть природа каждого атрибута должна быть понята без какой-либо отсылки к другому атрибуту. Каждый атрибут бесконечен в своем роде или в своей природе и не может быть ограничен или детерминирован чем-то той же самой природы. Нельзя даже сказать, что атрибуты определяются их противостоянием другим атрибутам: логика реального различия определяет каждую природу в себе с помощью ее независимой позитивной сущности. Вся природа в целом позитивна, а значит, не ограничена и не детерминирована в своем роде, и именно таким образом она необходимо существует (письмо 36, Гудде). Позитивному как бесконечной сущности соответствует утверждение как необходимое существование (Этика, I, 7 и 8). Вот почему все реально различные атрибуты — именно благодаря их различности без оппозиции — утверждают сразу одной-единственной субстанцией, чью сущность и существование они выражают (I, 10, схолия 1, и 19). Атрибуты являются как позитивными формами сущности субстанции, так и утверждающими силами ее существования. Логика реального различия — это логика коэссенциальных позитивностей и сосуществующих утверждений.

\* Известный и определенный модус (лат.)

2° И обратно, конечное явно ограничено и детерминировано: ограничено в своей природе чем-то еще той же самой природы; детерминировано в своем существовании чем-то, что отрицает его существование в таком-то месте в такой-то момент. Спинозистское выражение *modo certo et determinatio*\* как

раз и означает: в ограниченном и детерминированном модусе.

Существующий конечный модус как ограничен в своей сущности, так и определен в своем существовании. Ограничение касается его сущности, а определенность — существования: вот две фигуры негативного. Но все это верно лишь в абстракции, то есть, когда мы рассматриваем модус в себе, отдельно от причины, наделяющей его сущностью и существованием.

Ибо сущность модуса — это степень могущества. Данная степень сама по себе означает вовсе не предел или границу, некую оппозицию другим степеням, а внутреннюю позитивную различенность — такую, что все сущности или степени подогнаны вместе и формируют бесконечную совокупность благодаря их общей причине. Что касается существующего модуса, то верно, что ему предназначено существовать и действовать, что он противостоит другим модусам и что он движется к большему или меньшему совершенству. Но 1° говорить, что модусу предназначено существовать, — это значит сказать, что извне задается некая бесконечность частей, которая должна вступать в связность, характеризующую сущность модуса; тогда такие внешние части принадлежат сущности модуса, но вовсе не полагают ее; от сущности ничего не убывает, когда модус еще не существует или уже не существует (IV, конец предисловия). И поскольку модус существует, он утверждает собственное существование всеми своими частями: следовательно, его существование — это новый тип различия, внешнего различия, посредством которого сущность утверждается в длительности (III, 7). 2° Существующий модус противостоит другим модусам, угрожающим разрушить его части, и он подвергается воздействию со стороны других — губительных или благотворных — модусов. И в зависимости от состояний своих частей он либо наращивает собственную способность к действию и переходит к более высокому совершенству, либо утрачивает способность к действию и переходит к меньшему совершенству (удовольствие и неудовольствие). Но в каждый момент у него столько совершенства или способности к действию, сколько он может иметь в зависимости от испытываемых им состояний. Так, существование модуса не перестает быть утверждением, варьирующимся согласно качественным состояниям модуса (всегда подразумевающим что-то позитивное): существующий модус всегда утверждает силу, направленную на то, чтобы существовать (*vis existendi*\* общее определение аффектов).

\* Сила существования (лат.).

Существование модусов — это система переменных утверждений, а сущность модусов — система множественных позитивностей. Принцип Спинозизма в том, что отрицание — это ничто, ибо то, что является отрицанием, всегда нуждается в чем-то. Отрицание — отвлеченное или, скорее, сравнительное понятие, исходящее из того, что мы группируем все типы различных существ в абстрактном понятии, дабы отнести их к одному и тому же фиктивному идеалу, от чьего имени мы говорим, будто то или иное из них уступает данному идеалу в совершенстве (письмо 19, Блейенбергу). Потому и говорят, что камень — это не человек, собака — не лошадь, а круг — не шар. Никакая природа не нуждается ни в том, что полагает другую природу, ни в том, что принадлежит другой природе. Также атрибут не нуждается в природе другого атрибута, будучи совершенным настолько, насколько может быть в зависимости оттого, чем полагается его сущность; и даже существующий модус — в сравнении с самим собой, поскольку он переходит к меньшему совершенству (например, слепнет, печалится или озлобляется), — всегда совершенен настолько, насколько может в зависимости от привязанностей [affections], актуально принадлежащих его сущности. Сравнение с самим собой справедливо не более, чем сравнение с чем-то еще (письмо 21, Блейенбергу). Короче, каждая утрата есть отрицание, а отрицание — это ничто. Чтобы устранить отрицание, достаточно вновь ввести каждую вещь в соответствующий ей тип бесконечного (это ложь, что бесконечное как таковое не поддерживает различия).

Аргумент, согласно которому отрицание — ничто (ничто, не обладающее свойствами), обычен для так называемой до-кантианской философии. Но Спиноза придает ему глубоко оригинальный смысл, полностью обновляет его, оборачивая против гипотезы творения и показывая, каким образом небытие и ничто никогда не входят в природу чего-то. «Сказать, что природа вещи требует этого [т. е. ограничения]... — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует» (Краткий трактат, гл. 2,5, сноска 2). Практически, негативное устраняется радикальной критикой всех страстей, основанных на неудовольствии.

391

ОЩУЩЕНИЯ. См. Состояния, Аффекты.

ПОДЧИНЯТЬСЯ. См. Знак, Общество.

ПОЗНАНИЕ (РОДЫ ПОЗНАНИЯ). Познание - это не действие субъекта, а утверждение идеи в душе: «Так что мы сами никогда не утверждаем и не отрицаем ничего о вещи, но сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о

себе» (Краткий трактат, II, 16,5). Спиноза отказывается от всякого анализа познания, который разводил бы два элемента — ум и волю. Познание — это самоутверждение идеи, «экспликация» или развитие, — подобно тому, как сущность эксплицируется в своих свойствах, а причина эксплицируется в своих действиях-эффектах (Этика, I, аксиома 4; I,17). Познание, понятое как утверждение идеи, отличается: 1° от сознания как удвоения идеи; 2° и от аффектов как заданности *sonatus*'а идеями.

Но роды познания суть модусы существования, поскольку знание продолжается в соответствующих ему типах сознания и аффектов так, что вся готовность [*rouvoir*] испытывать воздействия необходимо выполняется. То, как Спиноза описывает роды познания, меняется в зависимости от произведения, но главным образом потому, что до Этики еще не установилось центральное положение общих понятий. Согласно главной формулировке (II, 40, схолия 2) первый род познания определяется прежде всего с помощью двусмысленных [*equivokes*] знаков, указательных знаков, заключающих в себе неадекватное познание вещей, и императивных знаков, подразумевающих неадекватное познание законов. Такой первый род познания выражает естественные условия нашего существования постольку, поскольку мы не обладаем адекватными идеями; он полагается соединением неадекватных идей с вытекающими из них аффектами-страстями.

Второй род определяется общими понятиями: композицией связностей, усилием Разума, направленным на организацию встреч между существующими модусами во вступающих в композицию связностях, — встреч, либо дублирующих, либо замещающих пассивные аффекты активными, причем активные аффекты вытекают из самих общих понятий. Но общие понятия, не будучи абстракциями, все еще являются всеобщими идеями, приложимыми только к существующим модусам; именно в этом смысле они на самом деле не сообщают нам

392

знания о единичной сущности. Постигать эту сущность надлежит как раз третьему роду познания: здесь атрибут уже схватывается не как общее (то есть всеобщее) понятие, применимое ко всем существующим модусам, но как форма общая (то есть однозначная) и для субстанции, чью сущность она полагает, и для сущностей модуса, которые эта форма содержит как единичные сущности (V, 36, схолия). Фигура, соответствующая третьему роду познания, — треугольник, объединяющий адекватную идею нас самих, адекватную идею Бога и адекватную идею других вещей.

Между первым и вторым родами познания существует разрыв, поскольку адекватные идеи и активные аффекты начинаются со второго рода познания (II, 41 и 42). Между вторым и третьим родами есть различие по природе, хотя

третий род имеет *causa fiendi*\* во втором (V, 28). Именно идея Бога позволяет нам переходить от одного рода познания к другому: действительно, в определенном смысле идея Бога актуально принадлежит ко второму роду познания, поскольку связана с общими понятиями; но сама она не является общим понятием, ибо она постигает сущность Бога и вынуждает нас — в этом новом аспекте — переходить к третьему роду познания, который касается и сущности Бога, и нашей единичной сущности, и всех единичных сущностей других вещей. Мы правы, когда говорим, что второй род — *causa fiendi* третьего; такое выражение следовало бы понимать скорее вokkaзиональном [*occasionnel*], чем в действительном смысле, потому что третий род познания не достигается, а, строго говоря, является вечным и обнаруживается как вечно данный (V, 31 схолия и 33 схолия).

\* **Основание возникновения (лат.).**

Но между первым и вторым родами познания, несмотря на разрыв, все же есть некаяokkaзиональная связь, объясняющая возможность перескока от одного рода познания к другому. С одной стороны, когда мы встречаем тела, согласующиеся с нашим телом, у нас нет пока ни адекватной идеи этих тел, ни адекватной идеи самих себя, и тем не менее, мы испытываем удовольствия (рост способности к действию), которые хотя и принадлежат первому роду познания, но способствуют формированию адекватной идеи того, что является общим и для этих тел, и для нашего тела. С другой стороны, общие понятия сами по себе вступают в сложную гармонию со смутными образами первого рода познания и опираются на определенные характеристики воображения. Эти два положения составляют основные тезисы в теории общих понятий.

393

ПОЛЕЗНОЕ-ВРЕДНОЕ. См. Хорошее-Дурное.

ПОРЯДОК. См. Природа.

ПОСТУПОК [ACTION]. См. Состояния.

ПРАВО. — См. Способность, Общество.

ПРИРОДА. — Природопроизводящая Природа (как субстанция и причина) и Природопроизведенная Природа (как действие-эффект и модус) взаимосвязаны через обоюдную имманентность: с одной стороны, причина остается в себе, чтобы производить; с другой стороны, эффект или продукт остаются в причине (Этика, I, 29, схолия). Такое двойное условие позволяет говорить о Природе вообще без какой-либо другой спецификации. Тогда

натурализм — это то, что удовлетворяет трем формам единоосмысленности: единоосмысленности атрибутов, где атрибуты в одной и той же форме полагают сущность Бога как природопроизводящей Природы и содержат сущность модусов как природопроизведенной Природы; единоосмысленность причины, где причиной всех вещей утверждается Бог как генезис природопроизведенной природы — в том же самом смысле, в каком он является причиной самого себя как генеалогия природопроизводящей природы; едино-осмысленность модальности, где необходимость качественно определяет и порядок природопроизведенной природы, и организацию природопроизводящей природы.

Что касается идеи порядка природопроизведенной Природы, то тут следует различать несколько смыслов: 1° соответствие между вещами в различных атрибутах; 2° соединение вещей в каждом атрибуте (непосредственный бесконечный модус, опосредованный бесконечный модус, конечные модусы); 3° внутренняя согласованность всех сущностей модусов друг с другом как частей божественного могущества; 4° композиция связностей, характеризующая существующие модусы согласно их сущности, — композиция, создаваемая под действием внешних законов (модус, существующий под собственной связ-

394

ностью, вступает в композицию с определенными другими модусами; и наоборот, его связность может быть разрушена другими модусами: следовательно, это к тому же и внутренний порядок, но порядок согласованностей или несогласованностей между существованиями, Этика, II, 29, схолия; V, 18, схолия); 5° внешние встречи между существующими модусами, осуществляемые постепенно, независимо от порядка композиции связностей (речь на этот раз идет о внешнем порядке, о порядке неадекватного: порядок встреч, «общий порядок Природы», который, как говорится, «непредвидим [fortuit]», поскольку он не следует рациональному порядку вступающих в композицию связностей, но, тем не менее, и необходим, поскольку подчиняется законам внешнего, постепенно действующего детерминизма; см. II, 29, королларий и II, теорема 36, согласно которой существует порядка неадекватного).

**ПРИЧИНА.** — «Под причинию самого себя я разумею то, сущность чего включает в себе существование, иными словами то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (Этика, I, определение 1). Спиноза намеренно начал Этику с определения того, что является причинию самого себя. Традиционно понятие [notion] причины самого себя разрабатывалось крайне осторожно, по аналогии с действующей причиной (причина отдельного результата действия), то есть только в производном

смысле: тогда причина самого себя подразумевала бы «как если бы по некоей причине». Спиноза отвергает такую традицию, делая причину самого себя прототипом [l'archetype] всей причинности в целом, ее изначальным и исчерпывающим смыслом.

Тем не менее, существует и действующая причинность: та, в которой действие-эффект отличается от причины, — либо сущность и существование действия-эффекта отличаются от сущности и существования причины, либо действие-эффект — само обладая существованием, отличающимся от его собственной сущности, — отсылает к чему-то иному как причине своего существования. Итак, Бог — причина всех вещей; и каждая существующая конечная вещь отсылает к другой конечной вещи как к причине, заставляющей первую существовать и действовать. Различаясь по сущности и по существованию, причина и действие-эффект, по-видимому, не имеют ничего общего (I, 17схолия; письмо 64, Шуллеру). Но все же, в дру-

395

гом смысле, у них есть нечто общее: атрибут, в котором действие-эффект производится и посредством которого причина действует (письмо 4, Ольденбургу; письмо 64, Шуллеру); но атрибут, полагающий сущность Бога как причину, не полагает сущности действия-эффекта; атрибут только охватывается этой сущностью (II, 10).

То, что Бог производит в одних и тех же атрибутах, составляющих его сущность, влечет за собой то, что Бог выступает причиной всех вещей в том же смысле, в каком он является причиной самого себя (I, 25, схолия). Он творит так же, как и существует. Значит, единоосмысленность [l'univocite] атрибутов — поскольку последние высказываются в одном и том же смысле и о субстанции, чью сущность они составляют, и о продуктах, которые они сворачивают в своей сущности, — продолжается в единоосмысленности причины, поскольку «действующая причина» высказывается в том же смысле, что и «причина самого себя». Таким образом, Спиноза дважды опровергает традицию: ибо действующая причина уже не есть первый смысл причины, и к тому же уже не причина самого себя высказывается в смысле, отличном от действующей причины, а как раз действующая причина высказывается в том же самом смысле, что и причина самого себя.

Одна конечная существующая вещь отсылает к другой конечной существующей вещи как к своей причине. Но здесь не сказано, что конечная вещь подчиняется некоей двойной — горизонтальной и вертикальной — причинности, причем горизонтальная причинность полагается неопределенной серией других вещей, а вертикальная — Богом. Ибо в каждом термине серии нас отсылают к Богу как к тому, что вынуждает причину иметь собственное действие-эффект (Этика, I, 26). Итак, Бог

никогда не является какой-то отдаленной причиной, он достигается с первого же термина нисхождения [regression]. И только Бог является причиной; существует один-единственный смысл и одна-единственная модальность для всех фигур каузальности, хотя сами эти фигуры разнообразны (причина самого себя, действующая причина бесконечных вещей, действующая причина конечных вещей в отношении друг друга). Понятая в своем единственно возможном [unique] смысле и в своей единственной модальности, причина по существу имманентна: то есть, она остается сама в себе, чтобы производить (будучи противоположной транзитивной причине), да и действие-эффект не идет дальше самого себя (будучи противоположным эманативной причине).

396

ПРОРОК. См. Знак.

РАЗУМ. См. Общие понятия.

СВОБОДА. — Все усилия Этики направлены на разрушение традиционной связи между свободой и волей — понимается ли свобода как готовность воли выбирать или даже созидать (свобода безразличия), или как готовность сообразовываться с моделью или реализовывать последнюю (просвещенная свобода). Когда мы понимаем божественную свободу как свободу тирана или законодателя, то связываем ее с физической случайностью [contingence] или с логической возможностью: тем самым мы приписываем непостоянство могуществу Бога, поскольку полагаем, что тот мог бы создать что-то еще [вместо созданного], или, что еще хуже, приписываем ему бессилие, поскольку могущество Бога оказывается ограниченным моделями возможного. Далее, мы наделяем существованием абстракции, такие как [абстракция] ничто в случае творения ex nihilo или [абстракции] Хорошего и Наилучшего в случае просвещенной свободы (Этика, I, 17, схолия; 33, схолия 2). Принцип Спинозы состоит в том, что свобода вовсе не является свойством воли: «воля не может быть названа причиной свободной»; воля — конечна она или бесконечна — это всегда модус, задаваемый отличной от него причиной, даже если такой причиной будет природа Бога под атрибутом мышления (I, 32). С одной стороны, сами идеи суть модусы, а идея Бога — это только лишь бесконечный модус, согласно которому Бог понимает собственную природу и все, что из нее вытекает, никогда не постигая возможностей; с другой стороны, проявления воли — это модусы, заключенные в идеях, которые сводятся к утверждению или отрицанию, вытекающим из самой идеи, причем в таких действиях [утверждения или отрицания — пер.] нет ничего случайного [contingent] (II, 49). Вот почему ни ум, ни воля не составляют части природы или сущности Бога и не являются свободными причинами. Поскольку необходимость — единственная модальность всего, что есть, то единственная причина, какую можно назвать

свободной, — это причина, «которая существует по одной только необходимости своей собствен-

397

ной природы и определяется к действию только сама собою»: итак, Бог, полагаемый бесконечностью атрибутов, есть причина всех вещей в том же самом смысле, в каком он является причиной самого себя. Бог — это свобода, ибо все необходимо вытекает из его сущности, и нет нужды, чтобы он постигал возможности или творил случайности [contingents]. Свободу определяет прежде всего «внутреннее» и «самость [soi]» такой необходимости. Мы никогда не бываем свободны благодаря своей воле и благодаря тому, на что она направляется, но мы свободны благодаря своей сущности и благодаря тому, что из нее вытекает.

Можно ли тогда сказать, что модус свободен, поскольку он всегда отсылает к чему-то иному? Свобода — фундаментальная иллюзия сознания в той мере, в какой сознание игнорирует причины, воображает возможное и случайное [contingent] и верит в волевое воздействие души на тело (I, прибавление; II, 35, схолия; V, предисловие). В случае модусов возможность связать свободу с волей еще меньше, чем в случае субстанции. В свою очередь, модусы обладают сущностью, то есть, степенью могущества. Когда модус собирается формировать адекватные идеи, то эти идеи являются либо общими понятиями, выражающими свою внутреннюю согласованность с другими существующими модусами (второй род познания), либо идеей собственной сущности модуса, которая необходимым образом изнутри согласуется с сущностью Бога и со всеми остальными сущностями (третий род). Активные аффекты или чувства необходимо вытекают из адекватных идей так, что эти аффекты объясняются собственным могуществом модуса (III, определения 1 и 2). Тогда существующий модус, как говорится, свободен; значит, человек не рождается свободным, а становится таковым или освобождается, и четвертая часть Этики рисует портрет такого свободного или сильного человека (IV, 54, и далее). Человек — самый могущественный из конечных модусов — свободен, когда овладевает собственной способностью к действию, то есть, когда его *conatus* задается адекватными идеями, из которых следуют активные аффекты, объясняемые его [человека] сущностью. Свобода всегда связана с сущностью и с тем, что из нее вытекает, а не с волей и с тем, что ею управляет.

СКЛОННОСТЬ [APTITUDE]. См. Способность.

398

СМЕРТЬ. См. Хорошее-Дурное, Длительность, Существование, Отрицание, Способность.

СОЗНАНИЕ. — Свойство идеи — раздваиваться и удваиваться до бесконечности: идея идеи. В самом деле, каждая идея представляет что-то, что существует в каком-то атрибуте (объективная реальность идеи); но сама она как таковая есть нечто, что существует в атрибуте мышления (форма, или формальная реальность идеи); тогда она выступает объектом другой идеи, которая ее представляет, и так далее (Этика, II, 21). Отсюда три характеристики сознания: 1° Рефлексия: сознание — не моральное свойство субъекта, а физическое свойство идеи; оно — не рефлексия души относительно идеи, а отражение [reflexion] идеи в душе (Трактат об усовершенствовании ума, с. 229 — 330); 2° Деривация: сознание всегда вторично по отношению к идее, сознанием которой оно является, и сознание достойно лишь того, чего достойна эта первая идея. Вот почему Спиноза говорит: для того, чтобы знать, нет надобности знать о том, что мы знаем (там же, с. 330), но тем не менее, мы не можем знать, не зная того, что мы знаем (Этика, II, 21 и 43); 3° Корреляция: отношение сознания к идее, сознанием которой оно является, то же, что и отношение идеи к объекту, знанием о котором она является (II, 21); однако к тому же Спиноза говорит, что между идеей и идеей идеи имеется только различие [пребывающее] в уме (IV, 8; V, 3); это так потому, что обе они [идея и идея идеи — пер.] заключены в одном и том же атрибуте мышления, но, тем не менее, отсылают к двум разным способностям — способности существовать и способности мыслить — так же, как к объекту идеи и самой идее.

Сознание полностью погружено в бессознательное. То есть: Г мы осознаем лишь те идеи, какие имеем, и при тех условиях, в каких они даются нам. Все те идеи, какими обладает Бог, по существу ускользают от нас, поскольку Бог не только конституирует нашу душу, но и несет в себе бесконечное число других идей: значит, мы не осознаем ни те идеи, которые komponуют нашу душу, ни самих себя, ни собственной длительности; мы осознаем лишь идеи, выражающие результат действия внешних тел на наше тело, идеи состояний (II, 9 и далее). 2° Идеи — не только модусы мышления; sonatus и его разнообразные определенности, или аффекты, также пребывают в душе как модусы мышления; ибо мы осознаем их лишь в той мере, в какой

399

идеи состояний задают именно sonatus. Тогда, результирующий аффект обладает в свою очередь свойством отражать себя [se reflexit] — совершенно также, как и задающая его идея (IV, 8). Вот почему Спиноза определяет желание как ставший осознанным sonatus, причем причиной такого осознания является определенное состояние (III, определение желания).

Итак, сознание — выступая естественным образом как сознание неадекватных идей, коими мы обладаем, идей, искалеченных и урезанных, — является местоположением двух основных иллюзий: 1° Психологической иллюзии свободы: принимая во внимание только действия-эффекты, чьи причины сознание по существу игнорирует, оно может считать себя свободным, приписывая душе воображаемую власть над телом, хотя оно даже и не знает, на что «способно» тело в зависимости от тех причин, которые актуально заставляют его действовать (III, 2 схолия; V, предисловие); 2° Телеологической иллюзии целесообразности: схватывая *conatus* или влечение [*l'appetit*] только в форме аффектов, заданных идеями состояний, сознание может считать, что эти идеи состояний, поскольку они выражают результаты действий внешних тел на наше тело, являются подлинно изначальными, подлинно последними причинами, и что даже в той области, где мы не свободны, предусмотрительный Бог упорядочивает все согласно отношению средства-цель; следовательно, желание, по-видимому, является вторичным по отношению к идее вещи, которая полагается хорошей (I, прибавление).

Именно потому, что сознание — рефлексия идеи и достойно только того, чего достойна эта первая идея, сознательное постижение само по себе не обладает мощью. К тому же неадекватная идея, какиложь (ибо ложь не имеет формы), не рефлектируется, не выявляя того, что в ней есть положительного: это ложь, что солнце стоит в двухстах шагах от меня, но истиной будет то, что я вижу, будто солнце в двухстах шагах от меня (II, 35, схолия). Именно такой положительный стержень неадекватной идеи в сознании может служить в качестве регулятивного принципа для познания бессознательного, то есть для узнавания того, на что способно тело, для детерминации причин и для формирования общих понятий. Когда же мы достигаем адекватных идей, тогда мы соединяем действия-эффекты с их подлинными причинами, а сознание, ставшее рефлексии-

400

ей адекватных идей, способно преодолевать собственные иллюзии, формируя состояния и аффекты, которые оно воспринимает как ясные и отчетливые понятия (V, 4). Или, скорее, сознание заменяет пассивные аффекты активными, которые следуют из общих понятий и отличаются от пассивных только своей причиной, а значит, различенностью в уме (V, 3 и далее). В этом и состоит цель второго рода познания. А цель третьего рода познания — начать осознавать идею Бога, идею себя и идеи других вещей, то есть, заставить эти идеи отражаться в нас так, как они существуют в Боге (*sui et Dei et rerum conscius*, V, 42 схолия).

**СПОСОБНОСТЬ, ИЛ И МОГУЩЕСТВО [PUISSANCE].** -Один из основных пунктов Этики состоит в отрицании того, что Бог обладает полной властью

(potestas), аналогичной власти тирана или даже просвещенного государя. Бог — не воля, даже не воля, просвещенная законодательным разумом. Боготнюдь не постигает возможностей в собственном уме, которые он реализовывал бы посредством своей воли. Божественный ум — только модус, благодаря которому Бог не постигает ничего иного, кроме как своей собственной сущности и того, что вытекает из нее, его воля — лишь модус, под которым все следствия вытекают из божественной сущности или из того, что Бог постигает. Итак, у него нет власти (potestas), а есть лишь могущество (potentia), тождественное его сущности. Благодаря такому могуществу Бог одинаково является как причиной всех вещей, вытекающих из его сущности, так и причиной самого себя, то есть причиной собственного существования, как оно подразумевается его сущностью (Этика, I, 34).

Всякая способность, или могущество, есть действие, она активна и пребывает в действии. Тождество могущества и действия объясняется следующим: любая способность неотделима от готовности подвергаться воздействию, и такая готовность подвергаться воздействию постоянно и необходимо заполняется реализующими ее состояниями. Слово potestas оказывается здесь вполне законным: «Все, что находится во власти [puissance] бога (inpotestate) должно таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее» (I, 35). Другими словами: potentia как сущности соответствует potestas

\* познавая себя самого, Бога и вещи (лат.).

401

как готовность подвергаться воздействию, причем такая готовность заполняется состояниями или модусами, необходимо производимыми Богом, хотя Бог и не способен подвергаться воздействию, сам являясь активной причиной этих состояний.

Божественное могущество двунаправлено: абсолютная способность существовать, продолжающаяся в способности производить все вещи; абсолютная способность мышления, а значит, самопостижения, продолжающаяся в способности постигать все, что производится. Эти две способности похожи на две половины Абсолютного. Их не следовало бы смешивать с двумя известными нам бесконечными атрибутами: очевидно, что атрибут протяженности не исчерпывается способностью к существованию, но что сама способность к существованию является не обусловленной тотальностью, априорно обладающей всеми атрибутами как формальными условиями. Что касается атрибута мышления, то он сам формирует часть этих формальных условий, отсылающих к способности существовать постольку, поскольку все идеи обладают формальным бытием,

посредством которого они существуют в данном атрибуте. Правда у атрибута мышления есть и другой аспект: сам по себе он является полным объективным условием, которым — как не обусловленной тотальностью — априорно обладает абсолютная способность мыслить. Мы уже видели, как такая теория — вовсе не противореча «параллелизму» — являлась существенной составляющей [последнего]. Важно не смешивать строгое равенство атрибутов в отношении способности существовать и строгое равенство двух способностей в отношении абсолютной сущности.

Сущность модуса, в свою очередь, — это степень способности, часть божественного могущества, то есть интенсивная часть или степень интенсивности: «Способность человека, поскольку она выражается его действительной (актуальной) сущностью, составляет часть бесконечной способности, то есть сущности бога и природы» (IV, 4). Когда модус переходит в существование, именно бесконечность экстенсивных частей задается извне, дабы вступить в связность, соответствующую его сущности и его степени могущества. Тогда и только тогда сущность сама задается как *conatus* или влечение (Этика, III, 7). Фактически, она стремится сохраниться в существовании, то есть удерживать и обновлять собственные части, принадлежащие ей под ее связностью (первое определение *conatus*'а, IV,

402

39). Прежде всего, *conatus* не следует понимать как стремление перейти в существование: именно потому, что сущность модуса не является возможностью, именно потому, что она является физической реальностью, которая не нуждается ни в чем, она не стремится перейти в существование. Но она стремится сохраниться в существовании, раз уж модусу предназначено существовать, то есть подводить под собственную связность бесконечность экстенсивных частей. Сохраняться значит длиться; следовательно, *conatus* подразумевает бесконечную длительность (III, 8).

Так как готовность [*rouvoir*] подвергаться воздействию (*potestas*) соответствует сущности Бога как могуществу (*potentia*), то склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию (*aptus*) соответствует сущности существующего модуса как степени могущества (*conatus*). Вот почему *conatus* — по второму определению — это стремление удерживать и максимизировать склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию (IV, 38). Относительно понятия [*notion*] склонности [*aptitude*] см. Этика, II, 13, схолия; III, постулаты 1 и 2; V, 39. Различие состоит в следующем: в случае субстанции склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию необходимо заполняется активными состояниями, поскольку субстанция производит их (сами модусы кактаковые). В случае существующего модуса его готовность подвергнуться воздействию также необходимо заполняется в каждый момент, но прежде всего с помощью состояний (*affectio*) и аффектов

(affectus), не имеющих самого модуса в качестве адекватной причины и производимых в нем другими существующими модусами; следовательно, эти состояния и аффекты суть воображения и страсти. Чувства-аффекты (affectus) — это как раз фигуры, которые принимает conatus, когда задается, чтобы делать то или это благодаря имеющему в нем место состоянию (affectio). Состояния, задающие conatus, суть причины сознания: conatus, начавший осознавать сам себя под тем или иным аффектом, называется желанием, причем такое желание всегда является желанием чего-то (III, определение желания).

Мы понимаем, почему — начиная с того момента, как модус существует, — его сущность, будучи степенью способности, или могущества, задается как conatus, то есть, как усилие или стремление. Не стремление переходить в существование, а стремление удерживать и утверждать [существование]. Это

403

не означает, что способность перестает существовать на деле. Но до тех пор, пока мы рассматриваем чистые сущности модуса, все они согласуются друг с другом, все степени способности согласуются между собой как интенсивные части божественного могущества. Но то же самое не верно для существующих модусов: поскольку экстенсивные части принадлежат каждому [модусу] под той связностью, какая соответствует его сущности или степени могущества, существующий модус всегда может вынудить части другого модуса вступить в новую связность. Итак, существующий модус, чья связность разрушается, может в результате ослабнуть и в конце концов умереть (IV, 39). Тогда той длительности, которую он заключал в себе как неопределенную длительность, извне ставится предел. Следовательно, все здесь является борьбой способностей: существующие модусы не согласуются друг с другом необходимо. «В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая более могущественная, которою первая может быть разрушена» (IV, аксиома). «Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту» (V, 37, схолия). Если смерть и неизбежна, то вовсе не потому, что она является чем-то внутренним для существующего модуса; напротив, [смерть неизбежна] как раз потому, что существующий модус необходимо открыт вовне, потому, что он необходимо испытывает страдания, потому, что он необходимо встречает другие существующие модусы, способные нанести ущерб одной из его жизненно важных связностей, потому, что экстенсивные части, принадлежащие ему под его сложной связностью, не перестают быть заданными извне и подвергаться воздействию извне. Но так как сущности модуса нет никакого стремления переходить в существование, то она ничего не теряет, теряя существование, ибо теряет она только экстенсивные части, вовсе не полагающие саму

сущность. «Никакая единичная вещь не может быть названа более совершенною вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; так как временное продолжение [duree] вещей не может быть определено из их сущности» (IV, предисловие).

404

Итак, если сущность модуса как степень способности — только усилие или *conatus*, поскольку модус начинает существовать, то это потому, что способности, необходимо согласующиеся в стихии сущности (будучи интенсивными частями), не согласуются более в стихии существования (поскольку экстенсивные части временно принадлежат каждой способности). Тогда на деле сущность может быть задана в существовании только как усилие, то есть как некое сравнение с другими способностями, которые всегда могут преодолеть ее (IV, 3 и 5). В связи с этим мы должны различать два случая: либо существующий модус встречает другие существующие модусы, которые согласуются с ним и komponуют свою связность с его связностью (например, самыми разными способами [в композицию вступают] пища, любимое существо, союзник); либо существующий модус встречается с другими модусами, которые не согласуются с ним и стремятся разложить, разрушить его (яд, ненавистное существо, враг). В первом случае склонность [l'aptitude] существующего модуса подвергаться воздействию наполняется радостными чувствами-аффектами, аффектами, основанными на удовольствии и любви; в другом случае — мрачными чувствами-аффектами, аффектами, основанными на неудовольствии и ненависти. Во всех этих случаях склонность [l'aptitude] подвергаться воздействию необходимо заполняется — как это и должно быть — в соответствии с данными состояниями (идеями встреченных объектов). Даже болезнь является таким заполнением. Но главное различие между этими двумя случаями состоит в следующем: при неудовольствии наша способность как *conatus* всецело служит тому, чтобы окружить [investir] болезненный след и оттолкнуть или разрушить объект, явившийся причиной неудовольствия. Наша способность обездвиживается и ничего более не может, кроме как реагировать. При удовольствии, напротив, наша способность расширяется, вступает в соединение со способностью другого и объединяется с любимым объектом (IV, 18). Вот почему, когда мы считаем готовность подвергаться воздействию постоянной, какие-то из наших способностей уменьшаются или сдерживаются состояниями неудовольствия, какие-то — растут или поощряются состояниями удовольствия. Будем говорить, что удовольствие увеличивает нашу способность к действию, а неудовольствие уменьшает ее. *Conatus* же — это усилие, направленное на испытывание удовольствия, на увеличение способности к действию, на воображение и обнаружение того, что является причиной удовольствия, того, что поддерживает и поощряет такую причину; а также это усилие, направленное на

уклонение от неудовольствия, на воображение и обнаружение того, что разрушает причину неудовольствия (III, 12, 13 и далее). Действительно, чувство-аффект — это сам *conatus*, поскольку последний предопределен данной идеей состояния к тому, чтобы действовать так или эдак. Итак, способность модуса к действию (Спиноза иногда говорит сила существовать, см. общее определение аффектов) подвергается значительным вариациям все время, пока модус существует, хотя его сущность остается той же самой и его склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию полагается постоянной. Именно поэтому удовольствие и то, что вытекает из него, наполняет склонность подвергаться воздействию таким образом, что способность к действию, или сила существовать, соответственно увеличивается; обратное же справедливо для неудовольствия. Итак, *conatus* — это усилие, направленное на повышение способности к действию или на испытывание радостных страстей, или радостных пассивных состояний (третье определение, III, 28).

Но постоянство склонности [*aptitude*] испытывать воздействие только относительно и пребывает внутри определенных пределов. Очевидно, что один и тот же индивид не обладает одинаковой готовностью испытывать воздействие, будучи ребенком, взрослым или пожилым, а тем более будучи здоровым или больным (IV, 39, схолия; V, 39, схолия). Следовательно, усилие, направленное на увеличение способности к действию, не может быть отделено от усилия, направленного на то, чтобы довести способность к действию до максимума (V, 39). Мы не видим никакой трудности в том, чтобы примирить различные определения *conatus*'а: механическое [определение] (сохранять, поддерживать, проявлять настойчивость); динамическое [определение] (увеличивать, содействовать); и явно диалектическое [определение] (противостоять тому, что противостоит, отрицать то, что отрицает). Ибо все зависит от утвердительной концепции сущности и выводится из нее: степень могущества как утверждение сущности в Боге; *conatus* как утверждение сущности в существовании; отношение движения и покоя или готовность подвергаться воздействию как максимальное и минимальное положение; вариации способности к действию, или силы существования, внутри этих позитивных пределов.

В любом случае, *conatus* определяет право существующего модуса. Все, что я обязан [делать], так это действовать ради того, чтобы удержаться в существовании (разрушать то, что не согласуется со мною, что вредит мне, сохранять то, что полезно для меня и подходит мне) посредством данных состояний (идей объектов) и под заданными аффектами (удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть...), все это — мое естественное право.

Такое право строго идентично моей способности и независимо от какого-либо порядка целей, от какого либо уважения обязанностей, поскольку *conatus* — первое основание, *primum movens*, действующей, а не конечной причины. Такое право не противоположно «ни борьбе, ни ненависти, ни гневу, ни обману, ни всему тому, что советует влечение» (Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2,8). Разумный человек и глупец различаются своими состояниями и аффектами, но оба в равной степени стараются укрепиться в существовании согласно этим состояниям и аффектам: с такой точки зрения их единственное различие — это различие в могуществе, или способности.

*Conatus*, подобно любому состоянию способности, всегда в действии. Но различие лежит в условиях, под какими реализуется такое действие. Мы можем постичь существующий модус, который стремится укрепиться в существовании — согласно своему естественному праву, — в то же время рискуя случайно встретиться с другими модусами, оставаясь во власти состояний и аффектов, детерминирующих его извне: он стремится увеличить свою способность к действию, то есть стремится испытывать радостные страсти, даже разрушая то, что угрожает ему (III, 13,20,23,26).

Нопомимотого, что эти удовольствия от разрушения отравляются неудовольствием и ненавистью, в коих они берут свое начало (III, 47), случайная природа встреч подразумевает, что мы постоянно рискуем встретить что-то более могущественное, чем мы, что-то, что разрушит нас (Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2), она подразумевает, что — даже в самые благоприятные моменты — мы встречаем другие модусы, оборачивающиеся к нам своими разрушительными и враждебными сторонами (IV, 32,33,34). Вот почему, хотя усилие — направленное на укрепление, увеличение способности к действию, на испытывание радостных страстей, на максимизацию готовности подвергаться воздействию — всегда осуществляется, оно будет успешным лишь в той мере, в какой человек стремится организовать свои встречи, то есть [встречи] среди дру-

407

гих модусов, в той мере, в какой он стремится встретиться с тем, что согласуется с его природой и вступает с ним в композицию, и человек стремится встретиться с этим последним лишь в тех аспектах, какие согласуются с ним и вступают с ним в композицию. Итак, такое усилие и есть усилие Города, а еще глубже, усилие Разума: Разум ведет человека не только к увеличению его способности к действию, которая все еще пребывает во власти страстей, но и к формальному обладанию этой способностью и к испытыванию активных удовольствий, вытекающих из адекватных идей, формируемых Разумом. *Conatus* как успешное усилие или способность к действию как обретенная способность (даже если смерть все

же оборвет ее) называются Добродетелью. Вот почему добродетель — это ничто иное, как *conatus*, ничто иное, как способность, или могущество, в качестве действующей причины под условиями осуществления, которые позволяют тем, кто упражнялся в ней, обладать этой способностью (IV, определение 8; IV, 18, схолия; IV, 20; IV, 37, схолия 1). И адекватным выражением *conatus*'а является усилие, направленное на укрепление в существовании и на действие под руководством Разума (IV, 24), то есть на обретение того, что ведет к знанию, к адекватным идеям и к активным чувствам (IV, 26,27,35; V, 38).

Так как абсолютное могущество Бога двояко — способность существовать и производить, способность мыслить и понимать, — то и могущество модуса как степени двояко: склонность [*l'aptitude*] подвергаться воздействию, которая утверждается в отношении существующего модуса и, в особенности, в отношении тела; и способность воспринимать и воображать, которая утверждается по отношению к модусу взятому в атрибуте мышления, а значит по отношению к разуму. «Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий и страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей» (II, 13, схолия). Но, как мы увидели, склонность [*l'aptitude*] подвергаться воздействию связана со способностью к действию, которая материально варьируется в пределах такой склонности [*l'aptitude*] и все еще формально не обладаема; подобным же образом, способность восприятия и воображения отсылает к способности познавать и понимать, которую она заключает в себе, но формально еще не выражает. Вот почему способность воображения все еще не является ни добродетелью (II, 17, схо-

408

лия), ни даже склонностью [*l'aptitude*] испытывать воздействие. Только когда благодаря усилию Разума восприятия или идеи становятся адекватными, а аффекты активными, только когда мы сами становимся причинами наших собственных аффектов и материей наших адекватных восприятий, именно тогда наше тело получает доступ к способности действовать, а наша душа — к способности понимать, способности, которая и является способом действия души. «Чем более действия какого-либо тела зависят от него самого, и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию» (II, 13, схолия). Такое усилие пронизывает второй род познания и завершается в третьем, когда склонность [*l'aptitude*] подвергаться воздействию наделена минимумом пассивных аффектов, а способность восприятия — минимумом обреченных на погибель воображений (V, 39 и 40). Тогда способность модуса постигает себя как интенсивную часть или степень абсолютного могущества Бога, причем все степени согласуются в Боге, и такое согласие не подразумевает никакого смешивания, ибо части являются только модальными, а могущество Бога

остается субстанционально не-делимым: способность модуса есть часть божественного могущества, но лишь постольку, поскольку сущность Бога выявляется с помощью сущности модуса (IV, 4). Вся Этика в целом предстает как теория способности в противоположность морали как теории обязанностей.

СТРАСТЬ, ИЛИ ПАССИВНОЕ СОСТОЯНИЕ [PASSION]. См. Состояния.

СУБСТАНЦИЯ. — «То, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (Этика, I, определение 3). Добавляя к классическому определению «и представляется само через себя», Спиноза исключает возможность множества субстанций, обладающих одним и тем же атрибутом; действительно, эти субстанции имели бы тогда нечто общее, посредством которого они могли бы постигаться одна через другую. Вот почему первые восемь теорем Этики призваны показать, что на один атрибут не приходится несколько субстанций: численное различие никогда не выступает как реальное различие.

409

Того, что на атрибут приходится только одна субстанция, уже достаточно, чтобы присвоить каждой качественно определенной субстанции единственность, самокаузальность, бесконечность и необходимое существование. Но такую множественность субстанций с разными атрибутами следует понимать чисто качественно: качественная множественность или формально-реальная различенность, к которой термин «несколько» применяется неадекватно. В этом смысле, первые восемь теорем не являются гипотетическими, но сохраняют свою категориальную истинность на протяжении всей Этику.

В свою очередь, с точки зрения бытия, есть только одна субстанция для всех атрибутов (но опять же, термин «одна» применять к ней неверно). Ибо, если числовое различие никогда не является реальным, то, напротив, реальное различие никогда не является числовым. Значит, реально (формально) разные атрибуты утверждаются абсолютно одной субстанцией, обладающей ими всеми и имеющей a fortiori свойства самокаузальности, бесконечности и необходимого существования. Бесконечные сущности, формально различающиеся в выражающих их атрибутах, онтологически сливаются в субстанции, с которой связывают их эти атрибуты (I, 10, схолия 1). Формально-реальное различие атрибутов не противоречит абсолютному онтологическому единству субстанции, напротив, оно полагает такое единство.

СУЩЕСТВОВАНИЕ. — На основании [определения] причины самого себя, существование субстанции заключается в сущности так, что сущность является абсолютно бесконечной способностью к существованию. Тогда, между сущностью и существованием есть только различие в разуме второй мере, в какой мы отличаем утверждаемую вещь от самого ее утверждения.

Но сущность модуса вовсе не заключает в себе существования, а конечный существующий модус отсылает к другому конечному существующему модусу, задающему первый (Этика, I, 24 и 28). Речь здесь не идет о том, что существование реально отличается от сущности: оно может отличаться только модально. Что касается конечного модуса, то существовать означает: 1° иметь внешние причины, которые сами существуют; 2° актуально иметь бесконечность экстенсивных частей,

\* тем более (лат.).

410

извне определяемых причинами, дабы вступить именно в то отношение движения и покоя, которое характеризует данный модус; 3° длиться во времени, стремиться сохранять, то есть, удерживать эти части в характерной связности до тех пор, пока другие внешние причины не вынудят их вступить в другие связности (смерть, IV, 39). Следовательно, существование модуса является самой его сущностью, поскольку он не только содержится в атрибуте, но длится и обладает бесконечностью экстенсивных частей — *position modale extrinsuque* \* (II, 8 королларий и схолия). Нетолько тело обладает такими экстенсивными частями, но и составленная из идей душа (II, 15).

Но сущность модуса также обладает существованием, свойственным только ей как таковой, независимо от существования соответствующего модуса. Более того, именно в этом смысле несуществующий модус является не простой логической возможностью, а интенсивной частью или степенью, наделенной физической реальностью. С тем большим основанием такое различие между сущностью и ее собственным существованием является не реальным, а только модальным: оно означает, что сущность существует необходимо, но существует она не сама по себе, она необходимо существует благодаря своей причине (Богу) и как содержимое в атрибуте — *position modale intrinsuque*\*\* (I, 24 королларий и 25; V, 22, доказательство).

\* внешнее положение модуса (лат.).

\*\* внутреннее положение модуса (лат.).

СУЩНОСТЬ. — «Ксущности какой-либо вещи относится то, ...без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема, и наоборот» (Этика, II, 10, схолия). Следовательно, каждая сущность — это сущность чего-то вместе с тем, с чем она взаимосоотносится. Такое правило взаимосоотнесенности, добавленное к традиционному определению сущности, имеет три следствия: Г Не существует несколько субстанций с одним и тем же атрибутом (ибо атрибут, представляемый одновременно как атрибут данных субстанций, мог бы быть представлен без других [субстанций]);

2° Есть радикальное различие в сущности между субстанцией и модусами (ибо, если модус не может ни существовать, ни быть представленным без субстанции, то субстанция, напротив, может вполне существовать без модуса; значит, еди-

411

ноосмысленность атрибутов, утверждаемая в одной и той же форме субстанции и модусов, вовсе не влечет за собой никакого смешивания сущности, поскольку атрибуты полагают сущность субстанции, но не полагают сущность модусов, которая ограничивается тем, что подразумевает в себе эти атрибуты; по Спинозе единоосмысленность атрибутов — это единственное средство, обеспечивающее такое различие сущности).

3° Несуществующие модусы не выступают как возможности в уме Бога (ибо идеи несуществующих модусов содержатся в идее Бога точно так же, как сущности этих модусов содержатся в атрибутах Бога (II, 8); теперь, поскольку каждая сущность является сущностью чего-то, постольку несуществующие модусы сами являются реальными и актуальными существами, идея которых, таким образом, необходимо дана в бесконечном уме).

Если сущность субстанции включает в себе существование, то это из-за ее свойства быть причиной самой себя. Сначала это доказывается для каждой субстанции, задаваемой одним атрибутом (I, 7), а затем для субстанции, полагаемой бесконечностью атрибутов (I, 11), в зависимости оттого, отсылает ли сущность к атрибуту, который ее выражает, или же к субстанции, выражающей себя во всех атрибутах. Следовательно, атрибуты не выражают сущность, не выражая существования, которое она необходимо включает в себе (I, 20). Атрибуты в той же мере являются силами, обеспечивающими существование и действие, в какой сущность одновременно — абсолютно бесконечная способность существовать и действовать.

Но в чем же состоят сущности модуса, которые не заключают в себе существования, а содержатся в атрибуте? Каждая сущность является частью божественного могущества постольку, поскольку последнее само объясняется с помощью сущности модуса (IV, 4 доказательство). Начиная с Краткого трактата, Спиноза всегда понимал сущности модуса как единичные [singulieres]. Значит, отрывки из Краткого трактата, которые, как кажется, отрицают различие сущностей (II, гл. 3, н. 5; приложение II, 1), на самом деле отрицают только их внешнее различие, которое подразумевало бы существование в длительности и обладание протяженными частями. Сущности модуса просты и вечны. Но тем не менее они имеют — с атрибутом и друг с другом — иной, чисто внутренний, тип различия. Сущ-

412

ности — это ни логические возможности, ни геометрические структуры; они — части могущества, то есть степени физической интенсивности. Они не имеют частей, но сами являются частями — частями могущества, наподобие интенсивных количеств, которые не складываются из более мелких количеств. Сущности полностью согласуются друг с другом до бесконечности потому, что все задействованы в производстве друг друга, но каждая соответствует особой степени могущества, отличной от всех других.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ. См. Абстракции.

УДОВОЛЬСТВИЕ-НЕУДОВОЛЬСТВИЕ. См. Состояния, Хорошее, Способность.

УМ (БЕСКОНЕЧНЫЙ УМ, ИДЕЯ БОГА). - Ум -даже бесконечный — это только модус атрибута мышления (Этика, I, 31). В этом смысле он полагает сущность Бога не в большей степени, чем воля. Те, кто приписывает ум и волю сущности Бога, понимают Бога согласно антропологическим и даже антропоморфным предикатам: в таком случае, различие между сущностями можно спасти, только обращаясь к превосходящему наш ум божественному уму, который занимает по отношению к нашему уму высшее положение и соотносится с последним лишь благодаря простой аналогии. Тут-то мы и запутываемся в двусмысленном языке (так, слово пёс обозначает и небесное созвездие, и лающее животное, 1,17, схолия).

Этика ведет свою критику по двум направлениям: критика божественного ума, который был бы умом законодателя, содержащим модели и возможности, по коим Бог управлял бы своим творением, и критика божественной воли, которая была бы волей государя или тирана, творящего ex nihilo (I, 17, схолия; 33, схолия 2). В этом состоят две крупных ошибки, искажающих как понятие [notion] необходимости, так и понятие свободы.

Подлинный статус бесконечного ума сводится к следующим трем положениям: 1° Бог творит также, как он постигает самого себя; 2° Бог постигает все, что творит; 3° Бог творит ту форму, в которой он постигает и себя и все вещи. Эти три положения — каждое по-своему — показывают, что возможного не существует, а все возможное в целом — необходимо (Бог не

413

познает возможного в своем уме, но 1° постигает лишь необходимость своей собственной природы и своей собственной сущности; 2° необходимо постигает все, что вытекает из его сущности; 3° необходимо производит такое постижение самого себя и вещей). Однако заметим, что необходимость, на которую ссылаются данные три положения, не одна и та же и что статус ума, по-видимому, варьируется.

Согласно первому положению, Бог творит так, как он сам познает себя и как он существует (Этика, II, 3, схолия). Необходимость того, что Бог познает сам себя, по-видимому, не только основывается на необходимости существования, но и равна ему. Значит, идея бога сама постигает субстанцию и атрибуты и производит бесконечность идей так же, как субстанция производит бесконечность вещей в атрибутах (II, 4). А идее Бога соответствует способность мышления равная способности существования и действия (II, 7). Как же примирить эти характеристики столько лишь модальным бытием бесконечного ума, который является самим собой только будучи чем-то произведенным, но в то же время утверждает приведенное выше третье положение? Дело в том, что могущество идеи Бога должно пониматься объективно: «Все, что вытекает из бесконечной природы бога формально, все это в том же самом порядке и в той же самой связи истекает в боге из его идеи объективно» (там же, II, 7). Итак, в той мере, в какой идея Бога представляет атрибуты и модусы, она обладает могуществом, равным тому, что она представляет. Но такое «объективное» могущество оставалось бы виртуальным, не актуализировалось бы, в пику всем требованиям Спинозизма, если бы идея Бога и все другие вытекающие из нее идеи не формировались сами, то есть если бы они не обладали собственным формальным бытием. Итак, такое формальное бытие идеи может быть только модусом атрибута мышления. Действительно, именно так идея Бога и бесконечный ум терминологически различаются: идея Бога — это идея в ее объективном бытии, а бесконечный ум — это та же самая идея, взятая в ее формальном бытии. Данные два аспекта неразделимы: мы можем отделить первый аспект от второго, только превращая способность понимания в неактуальную способность.

414

С одной стороны, такой сложный статус идеи Бога-бесконечного ума и выявляет то, что идея Бога обладает единством также, как сам Бог или субстанция, но этот статус, оказывается, способен сообщать такое единство и самим модусам: отсюда центральная роль части II, теоремы 4. С другой стороны, [ее] сложный статус поясняет и преимущества атрибута мышления, как мы это увидели, когда рассматривали отношения души и тела.

Наконец, с третьей стороны, наш разум выявляется как составная часть божественного ума (II, 11, королларий; 43, схолия). Действительно, то, что бесконечный ум — это модус, объясняет адекватность нашего ума бесконечному уму. Несомненно, мы не знаем всего того, что присуще Богу; мы знаем лишь атрибуты, свернутые в том, чем мы сами являемся. Но все, что мы знаем о Боге, — абсолютно адекватно, и адекватная идея существует в нас также, как она существует в Боге. Следовательно, идея, какую мы имеем о Боге — то есть то, что мы знаем о нем — это идея, какую Бог имеет о самом себе (V, 36). Итак, абсолютно адекватный характер нашего познания не основывается негативным образом лишь на «обесценивании» бесконечного ума, редуцированного к состоянию модуса; положительное основание пребывает в единоосмысленности атрибутов, обладающих одной и той же формой и в субстанции, чью сущность они полагают, и в модусах, которые их [эти атрибуты — пер.] подразумевают, так что наш ум и бесконечный ум могут быть модусами, но тем не менее они объективно постигают соответствующие атрибуты так, как те существуют формально. Вот почему идея Бога будет играть фундаментальную роль в адекватном познании, если рассматривать ее сначала в соответствии с той пользой, какую мы извлекаем, связывая ее с общими понятиями (второй род познания), а затем в соответствии со своим собственным бытием, поскольку мы являемся ее частью (третий род познания).

УТВЕРЖДЕНИЕ. См. Отрицание.

ФИКЦИИ. См. Абстракции.

ХОРОШЕЕ-ДУРНОЕ. — Хорошее и дурное связаны двояко, они высказываются относительно друг друга и оба — в отношении существующего модуса. Они являются двумя направлениями вариации способности к действию: уменьшение такой способности (неудовольствие) является дурным; усиление ее (удовольствие) — хорошим (Этика, IV, 41). Тогда все,

415

что усиливает или благоприятствует нашей способности к действию, объективно является хорошим, а то, что уменьшает или ограничивает ее, — дурным; и мы познаем хорошее и дурное только благодаря осознаваемым

нами чувствам удовольствия или неудовольствия (IV, 8). Как способность к действию есть то, что открывает возможность испытывать воздействия со стороны наибольшего числа вещей, так и хорошее — это «то, что располагает тело человеческое таким образом, что оно может подвергаться многим воздействиям» (IV, 38); а также то, что поддерживает характеризующую тело связь движения и покоя (IV, 39). Во всех смыслах то, что хорошо, — полезно, а то, что плохо, — вредно (IV, определения 1 и 2). Но важно отметить оригинальность такого Спинозистского учения о полезном и вредном.

Итак, хорошее и дурное выражают встречи между существующими модусами («обыкновенный порядок природы», внешние детерминации или непредвиденные встречи, *fortuito occursi*, II, 29, королларий и схолия). Несомненно, все отношения движения и покоя согласуются друг с другом в опосредованном бесконечном модусе. Но некое тело может побуждать части моего тела вступать в новую связь, не совместимую — прямо и непосредственно — с характерной для меня связностью: такое происходит при умирании (IV, 39). Несмотря на свою неизбежность и необходимость, смерть — всегда результат внешней случайной встречи, встречи с телом, разрушающим мою связность. Божественный запрет: не есть плода с дерева — это только откровение данное Адаму о том, что «плод» — «зло», то есть он разрушит связность Адама: «точно также, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен» (письмо 19, Блейенбергу, и Богословско-политический трактат, гл. 4). Все зло сводится к дурному, и все, что является дурным, — это что-то вроде яда, нарушения пищеварения, отравления. Даже совершаемое мной зло (дурное = злобное) состоит только в том, что я ассоциирую образ действия с образом объекта, который не может перенести такого действия, не утрачивая полагающей его связности (IV, 59, схолия).

416

Отсюда, все, что является дурным, измеряется уменьшением способности к действию (неудовольствие-ненависть), а все, что является хорошим, — увеличением той же самой способности (удовольствие-любовь). Вот где берет начало та всеобщая борьба Спинозы, то его радикальное осуждение любых страстей, основанных на неудовольствии, — борьба, которая ставит его в один ряд, идущий от Эпикура до Ницше. Бесчестно искать внутреннюю сущность человека в его дурных внешних встречах. Все, что способствует неудовольствию, служит тирании и притеснениям. Все, что способствует мрачным состояниям, должно быть осуждено как дурное, как что-то, что отделяет нас от нашей способности к действию: не только угрызения совести и вина, не только мысль о смерти (IV, 67), но даже надежда, даже безопасность, означающие бессилие (IV, 47). И хотя при любой встрече есть связности, вступающие в композицию, да к тому же все связности

неограниченно вступают в композицию в бесконечном опосредованном модусе, тем не менее, вряд ли стоит говорить о том, что все хорошо и прекрасно. Что хорошо, так это любой рост способности к действию. Стакой точки зрения, формальное обладание данной способностью к действию, а еще лучше, к познанию проявляется как *summum bonum*;\* именно в этом смысле Разум вместо того, чтобы отдаться на милость рискованных встреч, стремится объединить нас с вещами и существами, чья связность непосредственно вступают в композицию с нашей. Следовательно, Разум ищет высшего блага или «собственной пользы», *proprium utile*, общей для всех людей (IV, 24 — 28). Но как только мы достигаем формального обладания собственной способностью к действию, выражения *bonum*, *summum bonum*, слишком пропитанные иллюзиями целесообразности, исчезают, давая место языку чистого могущества или истине («первому основанию», а не последней цели): то есть третьему роду познания. Вот почему Спиноза говорит: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными» (IV, 68). Именно потому, что о хорошем говорится лишь в связи с существующим модусом, в связи с переменной и еще не обретенной способностью к действию, мы не можем подвести ему итог. Если мы гипостазуем хорошее и дурное как Добро и Зло, то мы превращаем такое Добро в повод для бытия и действия; мы впадаем во все иллюзии целесообразности, мы искажаем не только саму необходимость божественного творения, но и наш способ причастности к полноте божественного могущества.

\* Высшее благо (лат.).

417

Вот почему Спиноза фундаментальным образом отстраняется от всех догм своего времени, согласно которым Зло — это ничто, а Добро заставляет быть и действовать. Добро, как и Зло, не имеет смысла. Они суть отвлеченные понятия, или воображения, всецело зависящие от социальных знаков, от репрессивной системы наград и наказаний.

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ, ИЛИ КОНЕЧНОСТЬ [FINALITE]. См. Сознание.

ЧИСЛО. См. Абстракции.

ЭМИНЕНЦИЯ, ИЛИ ПРЕВОСХОДСТВО [EMINENCE]. — Если бы треугольник умел говорить, то он сказал бы, что Бог в высшей степени [eminetment] треуголен (письмо 56, Бокселю). За что Спиноза упрекает понятие эминенции, так это за притязание спасти специфику Бога, наделяя его в то же время антропологическими и даже антропоморфными

характеристиками. Мы приписываем Богу черты, заимствованные из человеческого сознания (такие черты неадекватны даже человеку, каков он есть); и чтобы обезопасить божественную сущность, мы довольствуемся тем, что возводим эти черты до бесконечности или говорим, будто Бог обладает ими в бесконечно совершенной форме, каковую мы-то как раз и не постигаем. Значит, мы наделяем Бога бесконечной справедливостью и бесконечным милосердием; бесконечным законодательным разумом и бесконечной созидательной волей, или даже бесконечно громким голосом и бесконечно длинными руками и ногами. В этом отношении Спиноза не делает никакого различия между равносмысленностью [l'equivocite] и аналогией, осуждая их обе с одинаковой решительностью: не так уж важно, обладает ли Бог этими характеристиками в каком-то ином смысле, или же они пропорциональны нашим характеристикам, ибо и в том, и в другом случае не осознается единоосмысленность [l'univocite] атрибутов.

Итак, единоосмысленность — краеугольный камень всей философии Спинозы: именно потому, что атрибуты существуют в одной и той же форме как в Боге, сущность которого они полагают, так и в модусах, заключающих эти атрибуты в собственной сущности, между сущностью Бога и сущностью модусов нет ничего общего, но есть, однако, абсолютно тожде-

418

ственные формы, а также понятия в полной мере общие как Богу, так и модусам. Единоосмысленность атрибутов — единственное средство радикального отличения сущности и существования субстанции от сущности и существования модусов, хотя в то же время сохраняется абсолютное единство Бытия. Эминенция, а вместе с ней равноосмысленность и аналогия, вдвойне не правы в своем притязании усматривать нечто общее между Богом и сотворенными существами там, где нет ничего общего (смещение сущностей), а также в отрицании общих форм там, где эти формы существуют (иллюзия трансцендентных форм): эминенция, равноосмысленность и аналогия одновременно и дробят Бытие, и смешивают сущности. Язык эминенции антропоморфен, поскольку путает сущность модуса с сущностью субстанции; он внеположен, поскольку смоделирован по сознанию и смешивает сущности с особенностями; а также вообразаем, поскольку это язык двусмысленных знаков, а не однозначных выражений.

## Библиография

### ПРОИЗВЕДЕНИЯ, ОПУБЛИКОВАННЫЕ СПИНОЗОЙ:

(1663) Первая и вторая части основ философии Декарта, доказанных геометрическим способом, и Приложение, содержащее метафизические мысли (на латинском языке); (1670) Богословско-политический трактат (на латинском языке).

Спиноза также написал, не собираясь публиковать их по разным причинам, следующие произведения:

(1650 — 1660) Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. (Первоначально он был написан на латинском языке, но мы знаем лишь две рукописи на голландском языке, похожие на авторские примечания, к которым сам Спиноза, может быть, сделал добавления в некоторых разделах. В целом, по-видимому, Трактат составлен из текстов разной датировки, причем Первый диалог, несомненно, наиболее поздний из них.)

(1661) Трактат об усовершенствовании разума. (На латинском языке. Это неоконченная книга. Спиноза также начинает писать Этику, возможно, некоторые положения Этики, в особенности касающиеся общих понятий, послужили причиной того, что он посчитал Трактат уже не актуальным.)

(1661 — 1675) Этика. (Полностью законченная книга на латинском языке, которую Спиноза собирался опубликовать в 1675 году. Он оставил эту мысль по соображениям осторожности и безопасности.)

(1675 — 1677) Политический трактат. (Неоконченная книга на латинском языке.) Наконец, Спиноза написал два коротких трактата на голландском языке, даты написания которых не определены: Исчисление вероятностей и Трактат о радуге; и на латинском Очерк еврейской грамматики, оставшийся незаконченным.

420

В 1677 году опубликованы Opera posthuma. Они содержат большинство писем, а также указанные выше книги. Не включены только два трактата на

голландском языке, которые будут опубликованы в 19 веке с вновь обнаруженными письмами.

Имеется два больших издания Спинозы: Van Volten'a и Land'a (1882-1884) и Gebhardt'a (1924).

Основные французские переводы следующие: что касается большей части произведений, то это перевод Appuhn'a (Gamier) и перевод Caillois, Francisz, Misrahi (la Pliade); что касается Этики, то это перевод Guiriot (Pelletan); что касается Трактата об усовершенствовании разума — перевод Коугй (Vrin).

Очерк еврейской грамматики, который содержит несколько чрезвычайно ценных замечаний о субъекте, атрибуте, модусе и истинных формах еврейского языка, переведен Askiinazi с предисловием F.Alqui(Vrin).

421

## Выдержки из произведений Спинозы

Данные выдержки из произведений Спинозы соответствуют ранее рассмотренным темам. Мы опускаем здесь те места, где Спиноза — в частности в Этике — отсылает к другим текстам.

### А) Критика

#### 1. Критика познания: что поражает — так это тело...

Они не знают, к чему способно тело, и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также, что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики, и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление. Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко

превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было сказано выше, под каким бы атрибутом она не рассматривалась, вытекает бесконечно многое.

Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и наоборот — всего

422

менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничего не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем так много, что впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно также ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному убеждению души го-воритто, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно также помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по собственному убеждению души, между тем какие в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом и самый опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не заняют, и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. ... Все это, конечно, ясно показывает, что, как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, одна и та же вещь, которую мы называем решением, когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и определением — когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя...

Я в особенности хотел указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-нибудь или забыть не находится в свободной власти души. Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит сказать или умолчать от том, что мы вспомнили. Но, когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле

мы не говорим, или, если и говорим, то это происходит по независящему от воли движению тела. Далее, мы видим во сне, будто что-либо скрываем от людей и притом по тому же решению души, по которому в бодр-ственном состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы

423

видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрственном состоянии не осмелились бы. Поэтому я весьма желал бы знать, не существует ли в душе два рода решений: одни — решения фантастические, другие — свободные? Если же неужодно доходить до такого безумия, то необходимо согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и составляет не что иное, как такое утверждение, которое необходимо включает в себя всякая идея в силу того, что она есть идея. Следовательно, эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих. Таким образом те, кто уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву. (Этика, III, 2, схолия.)

## 2. Почему наши идеи изначально неадекватны

Идеи состояний человеческого тела заключают в себе природу как самого человеческого тела, так и внешних тел; и притом они должны заключать в себе природу не только человеческого тела, но и его частей, ибо состояния суть способы внешних воздействий на части человеческого тела, а следовательно, и на все тело. Но адекватное познание тел внешних, равно как и частей, слагающих человеческое тело, находится в боге, поскольку он рассматривается составляющим не человеческую душу, но другие идеи. Следовательно, эти идеи состояний, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, составляют как бы заключения без посылок, то есть (как само собою ясно) идеи смутные.

Точно таким же образом можно доказать, что идея, составляющая природу человеческой души рассматриваемая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая; то же должно сказать, как это всякий легко может видеть, и об идее человеческой души и идеях идей состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только душе. (Этика, II, 28, доказательство и схолия.)

## 3. Критика закона: невежество Адама

424

Если, например, бог сказал Адаму, что он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. Но так как Писание рассказывает, однако, что бог предписал это Адаму и Адам тем не менее вкусил от древа, то необходимо следует сказать, что бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон, т.е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. Поэтому только по отношению к Адаму и лишь ради недостаточности его познания это откровение было законом, а бог — как бы законодателем или государем. По этой же причине, т.е. вследствие недостаточности познания, Десятизаконие только по отношению к евреям было законом: потому что они, не зная о существовании бога как о вечной истине, должны были воспринять как закон то, что им было открыто в Десятизаконии, именно: что бог существует и что только бога должно почитать, а если бы бог говорил им непосредственно, не употребляя никаких вещественных средств, то они восприняли бы то же самое не как закон, а как вечную истину.

То, что мы сказали об израильтянах и Адаме, должно сказать и о всех пророках, писавших законы от имени бога, именно: что они воспринимали решения бога неадекватно, не как вечные истины; например, и о самом Моисее должно сказать, что он из откровения или из основ, открытых ему, воспринял способ, которым израильский народ в определенной стране мира может лучше всего объединиться и образовать цельное общество или создать государство; потом воспринял также способ, которым лучше всего можно было привести в этот народ к повиновению, но он не воспринял, и ему не было открыто, что этот способ есть самый лучший, а также и то, что общим повиновением народа в той стране необходимо достигнута была бы цель, к которой они стремились. Вследствие этого он воспринял все это не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их

425

как законы бога, а отсюда произошло, что он вообразил бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это есть атрибуты человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены. (Богословско-политический трактат, глава 4).

4. Есть два типа страстей, сопровождающих неадекватные идеи

Душа может претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству, то к меньшему, и эти пассивные состояния объясняют нам, что такое аффекты удовольствия и неудовольствия. Под удовольствием, следовательно, я буду разумею в дальнейшем такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству.

Под добром я разумею здесь всякий род удовольствия и затем все, что ведет к нему, в особенности же то, что утоляет тоску, какова бы она ни была; под злом же я разумею всякий род неудовольствия и в особенности то, что препятствует утолению тоски.

Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде силу существования своего тела или какой-либо его части, и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущества перед другим.

Я говорю, во-первых, что аффект или сострадательное состояние духа есть «смутная идея», ибо мы показали, что душа пассивна только постольку, поскольку имеет идеи неадекватные или смутные. Далее я говорю: «в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части» — так как все наши идеи о телах более указывают состояние нашего тела, чем природу тела внешнего; та же идея, которая составляет форму аффекта, должна указывать или выражать состояние тела или какой-либо его части, которое имеет тело или какая-либо его часть вследствие того, что его способность к действию, иными словами, сила существования, увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается. Но

426

должно заметить, что, когда я говорю «большую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде. Атак как сущность души состоит в том, что она утверждает действительное существование своего тела, и так как под совершенством мы разумеем самую сущность вещи, то отсюда следует, что душа переходит к большему или меньшему совершенству тогда, когда ей случается утверждать о своем теле или какой-либо его части что-нибудь такое, что заключает в себе более или менее реальности, чем прежде. Поэтому, сказав выше, что способность души к мышлению увеличивается или уменьшается, я хотел разумею под этим только то, что душа образовала

о своем теле или о какой-либо его части идею, выражающую более или менее реальности, чем она прежде утверждала о своем теле. Ибо превосходство идей и действительная (актуальная) способность к мышлению оценивается по превосходству объекта. Наконец, я прибавил: «и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» для того, чтобы кроме природы удовольствия и неудовольствия, которую выражает первая часть определения, выразить также и природу желания. (Этика, III, 11, схолия; 39, схолия; общее определение аффектов.)

## 5. Критика мрачных состояний и тех, кто им служит

Никакое божество и никто, кроме ненавидящего меня, не может находить удовольствия в моем бессилии и моих несчастьях и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о душевном бессилии. Наоборот, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т. е. тем более мы становимся необходимым образом причастными божественной природе. Таким образом дело мудреца пользоваться вещами и насколько возможно наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение)....

427

Люди суеверные, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетелям, и старающиеся не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом таким образом, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся только к тому, чтобы и другие были также жалки, как и они сами. Поэтому неудивительно, что они большей частью бывают тягостны и ненавистны людям....

Те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики и юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям....

Но должно заметить, что приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия. Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какою целью должно к ней стремиться, и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о

злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Таковыми ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются добиться того почета, который стараются снискать, и желают казаться мудрыми изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна, и кто бессилён духом. Так, даже и нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он не равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству. Точно также и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прослав-

428

ленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели, их причины и наполнять свой дух радостью, возникающею из истинного их познания, всего же менее обращать внимания на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы. Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это совсем не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию ума. (Этика, IV, 45, схолия; IV, 63, схолия; IV, прибавление, 13; V, 10, схолия.)

## 6. Критика и смысл религии: подчинение

Изучение наук не было целью Писания; отсюда ведь мы можем легко заключить, что оно ничего, кроме повиновения, не требует от людей и осуждает только непокорность, а не незнание. ... Людей нельзя обязывать знать атрибуты бога по приказанию, но это есть особый дар, предоставленный только некоторым верующим, и нет надобности показывать это множеством свидетельств из Писания. Кто же не видит, что познание о божестве не было равным у всех верующих и что никто не может быть мудрым по приказанию, так же как нельзя по приказанию жить или быть? Повиноваться приказанию, конечно, могут одинаково мужчины, женщины, дети и все [без исключения], но не [могут] быть [одинаково] мудрыми. Если бы кто сказал, что нужно не разуметь атрибуты бога, но совершенно просто и без доказательств верить, тот, конечно, сказал бы вздор. Ибо невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств; следовательно, у кого их нет, те ровно ничего из этих вещей не видят....

Интеллектуальное познание о боге, которое рассматривает его природу, как она есть сама в себе, — а этой природе люди не могут ни подражать известным образом жизни, ни взять ее за образец при устройении истинного образа жизни, — никоим образом не относится к вере и религии откровения и, следовательно, относительно нее люди могут

429

на всю поднебесную заблуждаться — преступления не будет. Итак, не удивительно, что бог приспособлялся к представлениям и предвзятым мнениям пророков и что верующие держались различных взглядов о боге. Потом, не удивительно также, что священные книги говорят столь несвойственно о боге и приписывают ему руки, ноги, глаза, уши, душу и местное передвижение (*motus localis*) и, кроме того, также душевные движения, например: что он ревнив, милосерд и пр., и что, наконец, рисуют его как судью и сидящим на небесах, как бы в царском троне, а Христа — по правую сторону от него. Действительно, [священные книги] говорят сообразно с понятием толпы, которую Писание старается сделать не ученой, но послушной. Однако богословы обычно утверждали, что все несогласия с божественной природой, какие они смогли усмотреть при помощи своего естественного света, должно истолковывать метафорически, а все, что не поддается их пониманию, должно понимать буквально. Но если все, что в этом роде встречается в Писании, необходимо должно было бы толковать и понимать метафорически, тогда Писание было бы написано не для народа и необразованной толпы, но только для весьма ученых людей и преимущественно для философов. Вдобавок, если бы благочестиво и в простоте души верить относительно бога тому, что мы сейчас привели, было нечестиво, то, разумеется, пророки должны были бы в высшей степени остерегаться подобных фраз — ради слабости толпы по крайней мере — и, напротив, учить прежде всего отчетливо и ясно об атрибутах бога так, как обязан принимать их каждый, а этого нигде не сделано. Стало быть, не следует думать, что мнения, рассматриваемые абсолютно, без отношения к действиям, содержать сколько-нибудь от благочестия или нечестия, но следует сказать только, что человек верит во что-нибудь благочестиво или нечестиво, поскольку он благодаря своим мнениям побуждается к повиновению или на основании их же дает себе волю грешить или бунтовать; так что, кто, веруя в истину, делается непокорным, тот в действительности имеет нечестивую веру, и, наоборот, кто, веруя в ложное, послушен, тот имеет благочестивую веру.... Бог не требовал от людей никакого другого познания, кроме познания божественной своей справедливости и любви, каковое познание необходимо не для наук, а для повиновения. (Бгословско-политический трактат, глава 13.)

430

## В) Покорение адекватного

7. Метод: начинайте с какой-либо истинной идеи, чтобы произвести адекватное знание о нас самих,

о Боге и о других вещах

Метод не есть само умопостижение, направленное к пониманию причин вещей; но он есть понимание того, что такое истинная идея, посредством различения ее от прочих восприятий и исследований ее природы с целью познать способность (*potentia*) нашего понимания и так обуздывать дух (*mens*), чтобы он сообразно с указаниями нормы понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему как вспоможение известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без пользы. Отсюда вытекает, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи.

Далее, так как соотношение между двумя идеями таково же, как соотношение между формальными сущностями этих идей, то отсюда следует, что рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа (*Ens reflectissimum*) предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей, то есть совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом должно направлять дух сообразно с нормой данной идеи совершеннейшего существа (бытия).

Из этого легко понять, каким образом дух, больше понимая, тем самым приобретает новые орудия, при помощи которых еще легче расширяет понимание. Ибо, как легко вывести из сказанного, должна прежде всего существовать в нас — как врожденное орудие — истинная идея, поняв которую, мы понимаем вместе с тем различие между таким восприятием и всем прочим.

В этом состоит одна часть метода. И так как ясно само собой, что дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу, то отсюда явствует, что эта часть метода будет тем совершеннее, чем обширнее понимание духа, и

будет наиболее совершенной тогда, когда дух устремляется или обращается к познанию совершеннейшего существа. Затем, чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного; а в этом, как мы сказали, состоит весь метод (Трактат об усовершенствовании разума, с. 331,332).

#### 8. Почему общие понятия выступают для нас как адекватные идеи

Идея того, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается воздействиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна.

Пусть А будет то, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, что одинаково находится как в человеческом теле, так и в этих внешних телах, и что, наконец, одинаково находится как в части каждого из внешних тел, так и в целом. В боге будет находиться адекватная идея этого А, и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку он имеет идеи этих внешних тел. Предположим теперь, что тело человеческое подвергается воздействию со стороны внешнего тела через то, что оно имеет с ним общего, то есть через А. Идея этого состояния будет заключать в себе свойство А; следовательно, идея этого состояния, поскольку она заключает в себе свойство А, будет адекватна в боге, поскольку он составляет идею человеческого тела, то есть поскольку он составляет природу человеческой души. Следовательно, эта идея будет адекватна также и в человеческой душе.

Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет ее тело с другими телами (Этика, II, 39, теорема, доказательство, королларий).

9. Как мы достигаем общих понятий: начинайте с радостных страстей, чтобы сформировать идею того, что является общим во внешних вещах и в нас самих

432

Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния нашего тела в порядок и связь сообразно с порядком разума.

Аффекты, противные нашей природе, то есть дурные, дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать. [1] Следовательно, пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других; и следовательно, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума.

Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь, мы можем достигнуть того, что не легко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется большая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных [2]... (Этика, V, 10, теорема, доказательство и схолия).

1 Речь идет о чувствах неудовольствия, вызываемых в нас внешними телами, поскольку те «противны» нашему телу.

2 См. текст, на который здесь ссылается Спиноза, Этика, V, 7, доказательство: «Аффект же, возникающий из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей, на которые мы всегда смотрим как на наличные (ибо не может быть ничего, что исключало бы их наличное существование) и которые мы всегда воображаем одинаково. Поэтому подобный аффект всегда остается тем же, и, следовательно, аффекты, которые противоположны ему, и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут все более и более приспособляться к нему до тех пор пока не перестанут быть ему противными».

## 10. Общие понятия в идее Бога

Будет ли вещь рассматриваться как часть или как целое, идея этой вещи, всей ее или части, будет заключать в себе вечную и бесконечную сущность бога. Поэтому то, что дает познание вечной и бесконечной сущности бога, обще всем вещам и одинаково находится как в целом, так и в части, и следовательно, это познание будет адекватно.

Что же касается того, что люди не имеют столь же ясного познания бога, как познание всеобщих понятий, то это происходит потому, что они не могут воображать бога так, как воображают тела, и что слово бог они связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят... (Этика, II, 46, доказательство, и 47, схолия).

## 11. Первый аспект идеи Бога: единая субстанция как атрибут

[Все, кто] имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых причинах, ...не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом происходят вещи. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и безо всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно также и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции,... тогда под субстанцией [они] понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть то, познание чего не требует познания другой вещи; а под модификациями понимали бы то, что существует в другом, и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо, хотя вне ума они в действительности не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что имеет ясную и отчетливую, то есть истинную идею о субстанции, но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если бы он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно также, если кто утверждает, что субстанция сотворена, то вместе с этим

он утверждает, что ложная идея сделалась истинною, а бессмысленнее этого, конечно, ничего нельзя себе и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции также, как и ее сущность, есть вечная истина. Отсюда мы можем иным путем прийти к тому заключению, что субстанция одной и той же природы существует только одна...

Если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это

число их, а не больше и не меньше. Если, например, в природе существует 20 человек (для больше ясности я полагаю, что они существуют в одно время, и что ранее никаких других людей в природе не существовало), то для того, чтобы дать основание, почему существуют 20 человек, недостаточно будет указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо будет указать причину, почему существуют именно двадцать, а не более, не менее, так как для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе, так как правильное определение человека не включает в себе число 20. Следовательно, причина, почему существуют эти 20 человек, и далее почему существует каждый из них, необходимо должна находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их бытия. Так как затем, природе субстанции свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключать о ее существовании, но из ее определения не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна. (Этика, I, 8, схолия 2).

12. Второй аспект идеи Бога: одна субстанция, наделенная всеми атрибутами

Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность; следовательно он должен быть представляем сам через себя.

435

Отсюда ясно, что, хотя два атрибута представляются реально различными, то есть один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность и бытие субстанции. Следовательно, далеко не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив — в природе нет ничего более ясного, как то, что всякое существо должно быть представляемо под каким либо атрибутом, и чем более оно имеет реальности и бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того, что существо абсолютно бесконечное необходимо должно бытьопределяемо, как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность. Если же спросят, по какому признаку мы можем узнать различие субстанций, то... (далее мы покажем), что в природе вещей существует

только одна субстанция, и что она абсолютно бесконечна, а потому и искать такого признака было бы тщетно. (Этика, I,10, доказательство и схолия).

13. Единоосмысленность причины: Божественная причина всех вещей, рассматриваемая в том же смысле, что и причина самого себя

Под властью бога обыкновенно понимают свободную волю и право бога над всем существующим и потому обыкновенно считают все это случайным, говоря, что бог имеет власть все разрушить и обратить в ничто. Далее, власть бога весьма часто сравнивают с царскою. Но мы показали, что бог действует по той же самой необходимости, с какой он сам себя познает, то есть как из необходимости божественной природы следует (как все единогласно утверждают это), что бог познает себя, так с той же необходимостью следует, что бог производит бесконечно многое бесконечно многими способами. Затем мы показали, что власть бога есть не что иное, как его действительная сущность, и потому представлять, что бог не действует, для нас также невозможно, как представлять, что он не существует.<sup>3</sup> Мало того, если бы я хотел идти далее, я мог бы показать, что то могущество, какое обыкновенно придают богу, есть не только могущество человеческое (а это показывает, что бога представляют человеком ил и по образу человека), но даже включает в себе бессилие. (Этика, II, 3, схолия).

436

14. Единносмысленность атрибутов: одни и те же атрибуты полагают сущность Бога и содержатся в сущности произведенных вещей

Все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции; и следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, а в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными

словами, одну и ту же связь причин, то есть — что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления, как через свою ближайшую причину, этот, в свою очередь, через третий и так до бесконечности, так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов. (Этика, II, 7, схолия.)

3 См. Этика, I, 25, схолия: «В том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван причиной всех вещей».

437

### С) Состояния модуса

#### 15. Существующая индивидуальность

Если несколько тел одинаковой или различной величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом, или если они движутся с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью...

Если в каком-либо теле или индивидууме, составленном из нескольких тел, некоторые из этих последних выделятся, а на их место станет такое же число других тел той же природы, то индивидуум сохранит свою прежнюю природу безо всякого изменения своей формы... Если части, составляющие какой-либо индивидуум, сделаются больше или меньше, но в такой пропорции, что все они сохраняют в отношении друг к другу прежний способ движения и покоя, то и индивидуум также сохранит свою прежнюю природу безо всякого изменения своей формы... Если некоторые из тел, слагающих индивидуум, будут принуждены изменить движение, которое они имеют по одному направлению, на движение по другому направлению, но таким образом, что будут в состоянии продолжать свои движения и сообщать их друг другу таким же образом как и прежде, то и индивидуум сохранит свою природу безо всякого изменения формы... Кроме всего этого индивидуум,

образованный таким образом, будет ли он в своем целом двигаться, или оставаться в покое, будет ли его движение совершаться по тому или другому направлению, во всяком случае сохраняет свою природу, лишь бы только всякая часть его сохраняла свое движение и сообщала его другим частям точно так же, как и прежде...

438

Из сказанного мы видим, каким образом сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собою лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, то есть индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может претерпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может безо всякого изменения своей природы двигаться то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее. Далее, если мы представим себе третий род индивидуумов, составленный из означенных индивидуумов второго рода, то найдем, что он может изменяться еще многими другими способами безо всякого изменения своей формы. И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, то есть все тела, изменяются бесконечно многими способами безо всякого изменения индивидуума в его целом. (Этика, II, определение, леммы 4, 5, 6, 7 исхолия.)

## 16. Что такое смерть

Тело человеческое нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах. А то, что составляет форму человеческого тела, состоит в том, что его части сообщают некоторым определенным способом свои движения друг другу. Следовательно, то, что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела относительно друг друга, сохраняет и форму человеческого тела и, следовательно, делает человеческое тело способным подвергаться многим воздействиям и действовать многими способами на внешние тела; а потому хорошо. Далее то, что заставляет части человеческого тела принимать иной способ движения и покоя, то заставляет человеческое получать иную форму, то есть заставляет человеческое тело разрушаться и, следовательно, делаться совершенно неспособным подвергаться многим воздействиям, и потому это дурно.... Здесь должно заметить, что, по моему мнению, тело подвергается

смерти тогда, когда его части располагаются таким образом, что они принимают относительно друг друга иной способ движения и покоя. (Этика, IV, 39, доказательство и схолия).

439

#### 17. Сущность вечного единичного

В боге необходимо существует представление или идея, выражающая сущность человеческого тела и вследствие этого необходимо составляющая нечто, относящееся к сущности человеческой души. [4] Но мы приписываем человеческой душе продолжение, которое может быть определено временем лишь постольку, поскольку она выражает действительное (актуальное) существование тел, которое выражается во временном продолжении и может быть определено временем, то есть мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако, так как тем не менее существует нечто, что представляется с некоторой вечной необходимостью через самую сущность бога, то это нечто, относящееся к сущности души, будет необходимо вечно.

Эта идея, выражающая сущность тела под формой вечности, составляет, как мы сказали, некоторый модус мышления, относящийся к сущности души и необходимым образом вечный. Однако, невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде тела, так как в теле не существует никаких следов его так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы чувствуем и внутренне сознаем, что мы вечны. Ибо душа те вещи, которые она представляет, осознавая их разумом, чувствует не менее тех, которые она помнит. Ведь очами для души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому, хотя мы и не помним о своем существовании прежде тела, однако мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой вечности, вечна, и что существование ее не может быть определено временем или выражено во временном продолжении. Следовательно, сказать про нашу душу, что она существует во временном продолжении, и определить ее существование известным сроком можно лишь постольку, поскольку она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела; и лишь постольку она имеет способность определять существование вещей временем и представлять их во временном продолжении. (Этика, V, 23, доказательство и схолия.)

4 Речь идет не о человеческом теле вообще, а о единичной сущности иого или иного тела.

440

## 18. Зло не выражает никакой сущности

Прежде всего я скажу, что бог есть абсолютно и действительно причина всего, обладающего сущностью, — что бы это ни было. Так что если Вы можете доказать, что зло, заблуждение, преступление и т. п. есть нечто, выражающее собой известную сущность, то я вполне соглашусь с тем, что бог есть причина преступлений, зла, заблуждений и т. п. Что касается меня, то я, как мне кажется, достаточно показал, что то, что полагает форму зла, заблуждения или преступления, не состоит в чем-нибудь таком, что выражало бы сущность, а потому нельзя сказать, чтобы бог был причиной всего этого. Возьмем, например, матереубийство Нерона. Поскольку оно заключало в себе нечто положительное, оно не было преступлением: Орест совершил — с внешней стороны — тот же поступок и также имел намерение убить мать, и, однако, его не обвиняют в этом, по крайней мере так, как Нерона. В чем же, следовательно, состоит преступление Нерона? Ни в чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным. Не подлежит сомнению, что свойства эти не выражают собой никакой сущности, а потому бог не может быть причиной их, хотя он был причиной действия и намерения Нерона...

Первый из них [вопросов — пер.] гласит: одинаково ли приятно богу убийство и раздача милости? Второй: одинаково ли хорошо с точки зрения бога красть и соблюдать справедливость? И, наконец, третий: если мы возьмем такого человека, индивидуальной природе которого не только не противоречат, но вполне с нею согласуются распущенность нравов и всякие злодеяния, то существует ли для такого человека какой-нибудь принцип добродетели, который побудил бы его делать добро и избегать зла?

На первый вопрос отвечу следующим образом: я не понимаю (философски говоря), что Вы хотите сказать словами: «Приятно ли это богу»? Быть может, Вы хотите этим спросить: ненавидит ли бог одного человека и любит ли он другого? Причиняет ли один оскорбление богу и оказывает ли другой ему одолжение? В таком случае я отвечаю, что нет. Но если ваш вопрос состоит в том: одинаково ли хороши и совершенны те, которые убивают, те, которые раздают милостыню? — я опять-таки отвечаю отрицательно.

441

На второй вопрос отвечу следующее: если «хорошо по отношению к богу» означает, что справедливый делает добро, а вор — зло самому богу, то я скажу, что ни тот, ни и другой не могут ни причинить богу неприятность, ни доставить ему удовольствие. Но если меня спросят: одинаково ли

совершенны оба эти поступка, поскольку каждый из них есть нечто реальное и причиненное богом? — то я скажу на это, что если мы обратим внимание только на самые поступки и именно в указанном отношении, то возможно, что и тот и другой окажутся одинаково совершенными. Если Вы затем спросите: неужели в таком случае вор и человек справедливый одинаково совершенны и блаженны? — я отвечу, что нет. Ибо под справедливым я понимаю того, кто постоянно стремится к тому, чтобы всякий обладал тем, что ему принадлежит, каковое стремление с необходимостью возникает у добродетельных людей из ясного познания самих себя и бога. Атак как вор не имеет такого рода стремления, то он по необходимости лишен познания бога и себя самого, то есть он лишен того самого главного, что делает нас людьми. Если Вы все-таки еще спрашиваете, что может склонить Вас к предпочтению того рода поступков, которые я называю добродетельными, то я скажу на это, что я не могу знать, каким из бесчисленных существующих путей бог воспользовался для того, чтобы детерминировать Вас к таким поступкам. Быть может, бог ясно запечатлел в Вас свою идею, так что Вы ради любви к нему забываете о мире и остальных людей любите так, как самого себя. В таком случае ясно, что такого рода конституция душ и противоречит всякой другой конституции, называемой злой, и потому они не могут существовать вместе в одном и том же субъекте...

Наконец, что касается Вашего третьего вопроса, то он предполагает нечто противоречивое и имеет в моих глазах такой же смысл, как если бы кто спросил: если с природой какого-нибудь человека согласуется самоубийство через повешение, то существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы он не повесился? Однако предположим, что такой человек действительно существует. В таком случае я утверждаю (все равно, допускаю ли я при этом свободу воли или нет), что если кто-нибудь увидит, что висеть на виселице для него будет удобнее, чем сидеть за своим столом, то, конечно, со стороны такого человека было бы весьма глупо не повесить себя. Точно так

442

же, если кто-нибудь ясно увидел, что предаваясь злодеяниям, он сделает свою жизнь или сущность лучше или совершеннее, чем если он пойдет по пути добродетели, то нелепо будет его стороны не отдаться злодеяниям. Ибо с точки зрения такой извращенной человеческой природы злодеяния были бы добродетелями. (Письмо 23, Блейенбергу).

19. Третий род познания и сущности: я (moi), вещи и Бог.

Третий род познания идет от адекватной идеи каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей, и чем больше познаем мы вещи по этому способу, тем больше мы познаем бога. Поэтому высшая добродетель души, то есть способность или природа ее, иными словами, высшее ее стремление, состоит в познании вещей по третьему роду познания. [5]

5 Первый род познания полагается неадекватными идеями, знаками и страстями; второй род познания — общими понятиями и аффектами, которые из них вытекают. Различие между вторым и третьим родами хорошо показано в *Этике*, V, 29, доказательство; и 36, схолия.

Душа представляет что-либо под формой вечности, только представляя под формой вечности сущность своего тела, т.е. лишь постольку, поскольку она вечна. А потому, поскольку она вечна, она обладает познанием бога, и это познание необходимо адекватно; и, следовательно, душа способна к познанию всего того, что только может вытекать из этого познания бога, то есть к познанию вещей по третьему способу постольку, поскольку она вечна. Поэтому душа составляет адекватную и формальную причину этого познания, поскольку она вечна. (*Этика*, V, 25 и 31, доказательства).

20. Что по сути остается после смерти индивидуальности

Сущность души состоит в познании. Таким образом, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается, и следовательно, тем большую часть ее не трогают аффекты, противные нашей природе, то есть дурные. Итак, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой, и следовательно, тем менее она страдает от аффектов и т.д.

443

Отсюда для нас становится понятно то, ...что смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и следовательно, чем больше душа любит бога. Далее, так как из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение, какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова, что та часть ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом, в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения. (*Этика*, V, 38, доказательство и схолия).

444

## Я.И. Свирский

Послесловие

Философствовать посреди...

Приглашение к диалогу

Жюль Делеза (1925 — 1995) — одного из крупнейших философов XX века, совместившего в себе как успешную академическую карьеру, так и отчасти скандальную репутацию «провокатора от философии», — принято относить к ведомству «философского постмодернизма». Однако такое, иногда поспешное, разведение тех или иных представителей философии по разным «рубрикам» (экзистенциализм, феноменология, аналитическая философия, эволюционная эпистемология и т.д.) вызывает, порой, определенные сомнения (примером тому может служить Л.Витгенштейн, чье имя долгое время связывалось только с неопозитивизмом). Конечно же, философия богата самыми разнообразными направлениями и школами. Последние формируют особую картографию философского пространства, облегчая тем самым движение по неизведанным областям. Но любой крупный мыслитель выходит за их рамки, создает собственный, ни к чему до конца не сводимый ареал мысли. И чем оригинальнее философ, тем более открытым становится этот ареал, тем более размыты его границы и тем больше толкований и интерпретаций он предполагает и порождает. Если же автор философского текста активно соотносит свою мысль с достижениями в иных областях творческой деятельности (с естествознанием, медициной, литературой, живописью, музыкой), то для указанных интерпретаций открываются особенно широкие возможности.

445

Не новость, что тексты, претендующие на философскую значимость, могут выходить из-под пера далеко не только «философов-профессионалов» (многие работы Эйнштейна, Гейзенберга, Бора, Кандинского, Дали, Эйзенштейна несут мощный самостоятельный философский заряд). Данное обстоятельство позволяет говорить об активном взаимодействии между представителями разных культурных традиций. Тем не менее, вспомним, как Хайдеггер в свое время сетовал, что внутри философии живет тенденция

превращаться лишь в одну из университетских дисциплин. [1] Захлопнув за собой дверь, она зачастую страдает глухотой к мудрости и бессодержательностью, не замечая, что рядом — бок о бок с нею — трудятся ученые, художники, кинематографисты, не редко обеспокоенные теми же проблемами, что так волнуют «науку наук». Но «водоразделы мысли» не столь уж непроницаемы, чтобы философ мог легко отмахнуться от внешних ему проблем. Тогда появляется возможность говорить о своеобразной коммуникации, основанной на содружестве и соперничестве. Такая неустойчивая, резонирующая коммуникация, где различия и разногласия (имеющие порой весьма острый характер) между философом, художником и ученым вовсе не исчезают, несет в себе черты явного или неявного диалога. И ежели подобный диалог (участники которого могут быть разнесены не только в пространстве, но и во времени) ориентирован не на конфронтацию, а предполагает взаимозаинтересованность, тогда возникающие в его ходе идеи обретают подлинную жизнь. Действительно, тогда «идеи не умирают. Но и выживают они не только как анахронизмы. В какой-то момент они могут достигать научной стадии, а потом утрачивать [свою научность] или вновь возникать уже в других науках. Их применение и статус, даже их форма и содержание могут меняться; к тому же в ходе такого действия, в таком перемещении и распределении новой области они удерживают нечто существенное. Идеи всегда востребуемы именно потому, что уже сослужили службу, но совершенно в иных актуальных исполнениях [modes]». [2] Здесь не место задаваться вопросом, относительно «адекватности» воспроизведения одним мыслителем «результатов», полученных другим, да еще проходящим по иному ведомству. Это составляет тему отдельного исследования. Тем не менее, не вызывает сомнения та плодотворная роль, какую могут сыграть идеи одного «специалиста» в сфере деятельности другого. Тут мы сталкиваемся с явным или неявным сотворчеством, встречей, синергетическим действием, когда идеи одного автора, повторяются в произведениях другого, обретая соответствующую уникальность и отличительные черты.

1 См. М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, №9, 1989-с. 116.

2 Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux — Paris, 1980, p.284.

446

В этом отношении творчество Делеза дает обширный материал. Особые дискуссии вызывающего эстетическая и политическая позиции, рождающие самые разнообразные истолкования. Вызывает протест порой нарочитое приветствование наркотических практик. Смущают и будоражат высказывания экстремистского толка, эпатирующие «общественное сознание», типа: «Будьте ризомой, а не деревом! Никогда не сажайте! Не

сайте, рвите! Будьте не единством, а множественностью! Рисуйте линии, а не точки! Скорость превращает точку в линию! Торопитесь, даже стоя на месте!... Не будите в себе Всеобщее!» [3] Анаписанный в соавторстве с Гваттари двухтомник «Капитализм и шизофрения» (который и принес авторам широкую международную известность) сами авторы соотносят с майскими событиями 1968 года во Франции. [4] Реже обсуждается собственно «метафизическая» составляющая его творчества, хотя Делез гораздо «метафизичнее», чем многие другие представители «постмодернизма», в частности, как отмечает И. П. Ильин, чем Фуко. [5] «Поверхность смысла», «событие», «сингулярность», «складка» — целый калейдоскоп концептов и представлений, отсылающих друг к другу и формирующих, в конечном счете, оригинальную онтологию. Выявить такой метафизический срез философии Делеза, глубже проникнуть в содержание предлагаемого им понятийного аппарата и помогают его историко-философские произведения. Подобное выявление лишь способствует конструктивному диалогу, о котором шла речь. И тогда наделе начинает работать ключевой для философии Делеза концепт «становление» — становление как переход (или «складка») между внутренним и внешним, но отсылающий к абсолютно внешнему, к тому внешнему, которое не задается только рядоположенностью смежных «лабораторий». А проблемы философии — это как раз проблемы внешнего, именно во внешнем философия начинает различаться сама в себе. [6]

3 Deleuze C, Guattari F. Rhizome. Introduction. Paris, 1976 — p.73,74.

4 Подробнее см. Маньковская Н.Б., «Париж со змеями» (введение в эстетику постмодернизма) — М.: ИФРАН, 1995.

5 «Переосмыслению подвергаются и все остальные понятия, с которыми работал Фуко: они гипостазируются и реинфицируются и обретают, тем самым, явственный налет метафизических сущностей, живущих самостоятельной жизнью по своим собственным законам... Фуко... и представить себе не мог, насколько далеко способен будет зайти Делез в игровом жонглировании ... метафизическим образом «складки» (Ильин И.П., Два философа на перепутье времени // вкн. Делез Ж. Фуко — М.: Изд. гуманитарной лит-ры, 1998 — с. 15 — 16).

447

Речь идет не о просто внешних проблемах (заметим, такие «внешние проблемы» часто воспринимаются как внутреннее дело той или иной дисциплины), стимулирующих развитие какой-либо области знания, в том числе и философии, и не о вопросах, на которые следует дать ответ, дабы получить конкретный вывод относительно соответствующего обстоятельства дел. Такое «просто внешнее» лишь соотносится с конкретно решаемой задачей (не высвечивая при этом истоки и способы постановки последней). И

назначение философии вовсе не в том, чтобы выражать и обрабатывать в своем языке данные «соседних дисциплин». Суть философской работы, как пишут Делез и Гваттари, — творить концепты, отсылающие к «абсолютно внешнему». Но парадокс в том, что для приближения к абсолютно внешнему нужно разместиться посреди коммуницирующих культурных областей, расходящихся между собой и стремящихся утвердить собственную суверенность: разместиться посреди и помыслить извне, начать с середины и уйти в сторону, породив новый росток мысли и обозначив тем самым новую середину. В таких движениях и проступают контуры «абсолютно внешнего», [7] а также связанного с ним подлинного становления, не сводимого, как будет показано далее, к истории мысли. Так, например, проследить связь между математикой и философией вовсе не означает придать математизированную форму философской теме или обсуждать с точки зрения философской экспертизы понятийный аппарат какого-нибудь математического построения. Это значит занять некую промежуточную позицию между математикой и философией — позицию, способствующую философскому «становлению-математики» и математическому «становлению-философии». [8]

6 «Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука». — Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? (Перевод Зенкина с. Н.) — СПб: Алетейя, 1998, с. 279).

7 Подробнее о проблеме «абсолютно внешнего» у Делеза см. Подорога В. Ж. Делез и линия внешнего в кн. Делез Ж., Складка. Лейбниц и барокко. — М., Логос, 1998.

448

### Историко-философские экспериментами

К своим ранним произведениям Делез относился с определенной долей юмора, говоря, что в те годы он был еще слишком академичен. Классическое образование, деятельность в качестве «публичного профессора» — ступени стандартного жизненного пути французского гуманитария (как сказал бы сам философ, все это — «молярные, сегментарные линии»): Сорбонна, профессор в Лицее, профессор университета в Провансе, сотрудник Национального Центра научных исследований, профессор Университета Париж VIII (сначала в Винсене, затем в Сен-Дени).

Вспоминая годы ученичества, Делез воздаст должное Сартру. Появление Сартра в Сорбонне после снятия оккупации в значительной мере смягчило засилие новой схоластики. «Сартр стал нашим Потусторонним. Он на самом деле был живительным дуновением свежего воздуха с задворок... Из всего, что могла дать Сорбонна, именно его уникальное сочетание придавало нам силы терпеть новую реставрацию порядка». [9] Сартр, для Делеза, — частный мыслитель, а не публичный профессор, он ввел в философию новые темы, задал иной стиль — полемичный и напористый способ постановки вопросов, — продемонстрировал, насколько мысль нуждается хотя бы в крупнице хаоса, в импульсе возбуждения и в решительности одиночества. Он показал, как говорить от собственного имени, стал первым учителем о потустороннем, об «абсолютно внешнем».

Сартру Делез обязан и установкой усматривать иное в очевидном [10] — установкой, движущей им в историко-философских экспериментах. Свое отношение к истории философии Делез выразил так: «Я считаю, что история философии, должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. История философии — это воспроизведение самой философии.

8 Обсуждая проблему различия, Делез в значительной мере опирается на дифференциальное исчисление, а говоря об оседлых и кочевнических стратегиях — на образы и представления нелинейной математики.

9 Deleuze G., Parnet C. *Dialogues* — Paris, Flammarion, 1977, p. 20.

10 Под очевидным здесь имеется ввиду прежде всего философская традиция, идущая от Платона к Гегелю.

449

Изложение истории философии должно стать подлинным двойником [философии] и заключать в себе то максимальное изменение, какое присуще этому двойнику. (Мы можем представить себе философски бородастого Гегеля и философски лысого Маркса также, как и усатую Джоконду.)» [11] Тогда цель: заглянуть за подкладку традиции, вывести на свет то, что автор не ставит перед собой как непосредственную задачу исследования, но что содержится в его текстах.

Хотя сам Делез проработал довольно обширный историко-философский материал, его высказывания в адрес истории философии (а скорее, в адрес «знаковок» этой истории) подчас весьма нелицеприятны: «История философии всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера, а также множества других сопутствующих книг?.. Образ мышления, называемый философией,

сформировался исторически, и он эффективно отвращает людей от мышления.» [12] Да, произведения философов нужно читать, коли уж попал в сей «цех». Но как читать? Делез говорит об особом рода чтении, не связанном только с усваиванием, зазубриванием и тиражированием «цитат» и «основных тезисов». Это чтение, когда располагаешься «посреди читаемого», когда одновременно встраиваешь себя в «способ жизни» того, кого читаешь и даешь голос самому автору, но при этом воображаешь «себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был его ребенок, который при том оказался бы еще и монстром». [13]

Делез написал несколько монографий, посвященных Юму, Ницше, Бергсону, Канту, Спинозе, Лейбницу. Постоянными персонажами его произведений являются Платон, стоики, Эпикур, Киркегор, Фрейд, а также итераторы: Клейст, Джойс, Кэррол, Пруст, Кафка, то есть те, кто, «по-видимому, выступают частью истории философии, но ускользают от нее в том или ином отношении». 14 И каждый раз Делез демонстрирует свой способ прочтения указанных авторов — прочтения посреди... [15]

11 Ж.Делез. *Различие и повторение* (Перевод Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской) — СПб, Петрополис, 1998, стр. 14 (перевод изменен - Я.С).

12 Deleuze G., Parnet c. *Dialogues* — p. 21.

13 Интервью с Эрве Гюбертом, *Le Mond*, 6 October, 1983.

14 Deleuze c. , Parnet c. *Dialogues* — p. 23.

15 См., например, размышления Делеза относительно Спинозы: «Если мы на самом деле устанавливаемся посреди [спинозистских] теорем, если мы живем ими, то все в значительной мере усложняется, и мы обнаруживаем, что являемся спинозистами до того, как понимаем почему». — Deleuze G. *Spinoza: philioso-phiaepratique*. — Paris, 1981, p. 165.

450

Но что означает «расположиться посреди читаемого»? Значит ли это идти на поводу аргументации автора, а затем критиковать или с оговорками принимать предложенный «порядок размышлений»? Скорее речь идет о другом: о выявлении изначальных интуиции, движущих автором. Тогда фокус внимания смещается прежде всего на те едва заметные отклонения и двусмысленности, какие присутствуют в терминологическом аппарате рассматриваемого философского (да и не только философского) текста, — отклонения, которых как бы не замечает и сам автор, навязывая нам некую «традицию» прочтения собственных текстов и «укореняя» самого себя (посредством явных отсылок) в предшествующих, пусть даже критикуемых им, учениях. Такие внутренне присущие самому автору отклонения от «очевидных» связей между терминами динамизируют «пространство»

закрепленных традицией отношений и провоцируют новую рефлексию, благодаря чему возможна перекомпоновка и даже творческое переписывание здесь и теперь предложенного материала, — переписывание, свидетельствующее в пользу некой «виртуальной матрицы» мысли, где возможно необычное разворачивание казалось бы уже устоявшейся терминологии и отношений между понятиями и представлениями во времени. В каком-то смысле здесь можно говорить и об усилении предложенной аргументации — усилении, отбрасывающем читателя к виртуальной исчезающей точке, где рефлексия очевидным образом противостоит укоренившимся системам «прочтений» отношений между терминами, где происходит вписывание прежнего опыта в новый и всего опыта мысли в неизменную фигуру разворачивающегося времени (или вечности) — фигуру, в которой, порой, сами время и вечность уходят на второй план, а на первый выходит несвоевременное (Ницше). Философствование обретает тогда характер экспериментирования, в ней явно чувствуется эмпирический привкус. Философию тогда можно трактовать как некий экспериментальный полигон, где отрабатываются всевозможные технологии мышления, отсылающие к конкретным обстоятельству, временным периодам, территориям или, наконец, просто к конкретным именам. Причем каждый таким образом приобретенный опыт вовсе не претендует на какую-то универсальность. Речь скорее идет о том, чтобы научиться двигаться в таком «философском пространстве», не взлетая над ним.

451

«Я всегда чувствовал, что я — эмпирик...», или посреди Юма

Экспериментаторский подход к философским текстам указывает на глубинную установку, пронизывающую все творчество Делеза: на эмпиризм. Вектор эмпиризма составляет сердцевину философствования последнего:

Я всегда чувствовал, что я — эмпирик, то есть плюралист. Что же имеется в виду под такой эквивалентностью между эмпиризмом и плюрализмом? Она выводится из двух характеристик, какими Уайтхед определил эмпиризм: абстрактное вовсе не объясняет, оно само должно быть объяснено; и цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное, а в том, чтобы найти условия, при которых создается что-то новое. Для так называемых философов-рационалистов именно [поиск] абстрактного выщелачивается за задачу объяснения, и именно абстрактное реализуется в конкретном. Тогда мы начинаем с таких абстракций, как Единое, Целое, Субъект, и ищем процесс, посредством которого они воплощаются в мире, вынуждая последний сообразовываться со своими требованиями (данный процесс может быть

назван знанием, истиной, историей...). Пусть даже при этом мы каждый раз попадаем в ситуацию кризиса, когда находим, что рациональное единство или целостность превращаются в собственные противоположности или что субъект порождает чудовищ.

Эмпиризм же начинается совершенно иной оценки: с такого анализа положения вещей, чтобы из последних мог быть выделен не предсуществующий им концепт. Положения вещей — это не единства, не целостности, а множественности. И дело не в том, что есть несколько положений вещей (каждое из которых было бы еще и другим); и не в том, что каждое положение вещей множественно (что просто должно было бы указывать на его сопротивление унификации). С точки зрения эмпиризма существенным является само существительное множественность, обозначающее набор не сводимых друг к другу линий и измерений. Именно так создается каждая вещь. Конечно же, множе-

452

ственность подразумевает фокусы унификации, центры тотализации, точки субъективации, но лишь как факторы, препятствующие ее росту и останавливающие ее линии. Такие факторы пребывают в самой множественности, которой они принадлежат, но не наоборот. В расчет принимаются как раз не термины и элементы, а то, что существует между ними. В расчет принимается само это «между», набор связей, неотделимых друг от друга. Каждая множественность растет с середины подобно стеблю травы или ризоме. Мы постоянно противопоставляем ризому и дере во как две концепции или даже как два крайне разных способа мышления. Линия вовсе не идет от одной точки к другой, а проходит между точками, постоянно раздваиваясь и дивергируя.

Выделить соответствующие множественности концепты — значит проследить линии, из которых составлена множественность, определить природу этих линий, увидеть, как они начинают спутываться, соединяться, раздваиваться, избегать фокуса или терпеть в этом неудачу. Такие линии суть подлинны становления, отличающиеся не только от единств, но и от истории, в которой они развиваются. Множественности составлены из становлений без истории, из индивидуации без субъекта (способ, каким индивидуализируются река, событие, день или час). Итак, концепт существует в эмпиризме также, как и в рационализме, но у него здесь совершенно иное применение и совершенно иная природа: концепт выступает как бытие-множественным, а не как бытие-одним, не как бытие-целым или бытие в качестве субъекта. Эмпиризм фундаментальным образом привязан к логике — к логике множественностей. [16]

Теме эмпиризма посвящена и посвящена приведенная в данном сборнике одна из первых самостоятельных работ Делеза «Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму». [17] Радикальным образом разводя два типа философской критики - трансцендентальную и эмпирическую критику критику, - Делез настаивает на том, что трансценден-

16 Предисловие к английскому изданию: Deleuze G., Parnet c. *Dialogues* — New York, 1987, p.vii.viii.

17 Данная тема поднимается и в книге Делеза, также посвященной Юму: *David Hume: Sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie* (avec A. Cresson). Paris: Universitaires de France, 1952.

453

тализм уже заранее предполагает наличие познающего субъекта и потому задается вопросом: как возможен контакт такого субъекта с внешним ему миром, или налично данным? С другой стороны, «критика является эмпирической в том случае, когда мы, расположившись в чисто имманентной точке зрения, делаемой возможным описание, причем последнее находит свое правило в упорядочиваемых гипотезах, а образец — в физике, задаемся вопросом о субъекте: как он устанавливается в данном?» В другом месте философ пишет, что секрет эмпиризма состоит в том, что тот, «ни в коей мере не противодействует понятиям, не взывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток созидания понятий. Эмпиризм — это мистицизм понятий и их математизм». [18] Такой эмпиризм сам претендует на трансцендентальность как раз потому, что под сомнение ставится традиционное понимание эмпиризма, по которому происхождение и применимость идей жестко связаны с соответствующими — определяемыми чувственностью и рефлексией — впечатлениями. Попробуем реконструировать суть трансцендентального эмпиризма. Делез неоднократно подчеркивает, что связи между налично пребывающими вещами всегда выступают в качестве чего-то внешнего по отношению к этим вещам. Связь — нечто внешнее в отношении тех терминов, какие она связывает (пусть даже речь идет об аналитических связях), и в определенном смысле она выступает в качестве условия существования самих вещей. Но одновременно она не предзадана (априорно) вещам, не полагается за счет субъективных синтезов сознания, как учил Кант. Сама связь не дана непосредственно «чувственному восприятию», но, по всей видимости, речь здесь идет о переинтерпретации того, что следует понимать под непосредственной данностью. Прежде всего, связь задается одновременно с признанием фундаментальной различности вещей, ибо «фундаментальный принцип эмпиризма — принцип различия». Если непосредственная данность говорит об актуальном наличии «синтетически обработанного» многообразия, то не менее непосредственны

и различия между элементами, составляющими такое многообразие. Тогда, акцент делается на непосредственно данном различии, что предполагает переориентацию мышления

## 18 Различие и повторение — стр 11.

454

— переориентацию в отношении того способа, каким разум апеллирует к единству многообразного. На первый план выходят дифференциация и различение как основополагающие принципы эмпиризма. Именно дифференциация или различение, а не синтетическое единство апперцепции указывают направление к условиям опыта, но не всякого возможного, а реального опыта.

То же можно сказать и в адрес Идей. Идеи (как и вещи) отличаются друг от друга именно потому, что являются внешними по отношению друг к другу, отделимыми друг от друга. И наоборот, отделимость идей друг от друга, внешний характер связей между ними, задается как раз тем, что они принципиально различны. Анализируя ассоцианизм и атомизм Юма Делез настаивает на принятии теории включающих (инклюзивных) дизъюнкций. Речь здесь может идти об особом рода паратаксическом [19] дискурсе, когда конъюнкция «и» наделяется преимуществом над предикативом «есть». Это «то, вместо: это есть то. Не будет большой натяжкой сказать, что такое «и» вбирает в себя в том числе и трансцендентальные функции. Оно радикально отличается от упомянутого трансцендентального единства апперцепции, отсылающего к вертикальной оси «мыслящее Я — чувственно воспринимаемое многообразие». Тогда можно сформулировать ту цель, какую преследует трансцендентальный эмпиризм: рассеять органическое единство мира и единство мышления, явно или неявно предполагаемое классическим типом философствования, и достичь не-органической подпочвы атомизма и различия.

## 19 parataxis (гр.) — выстраивание рядом.

Посреди Канта

За счет каких же ресурсов можно непосредственно обратиться к различию? Отвечая на этот вопрос Делез обращается к творчеству Канта, весьма подробный анализ которого представлен в небольшой книжке Критическая

философия Канта: учение о способностях. Краткость и прозрачность такого «малого» деконструктивного прочтения Канта обманчивы. Несмотря на то, что в период ее написания Кант выступал для Делеза в качестве одного из основных оппонентов, последний, по собственному признанию, старался писать о своем противнике «как можно

455

благожелательнее». Спустя десять лет Делез говорит: «Моя книга о Канте совершенно иная, я очень люблю ее, хотя и задумал как книгу о враге — книгу, в которой попытался показать, как работает Кант, каковы внутренние пружины [его философствования]: судилище Разума, измеряемое применением способностей, покорностью, которая прежде всего является гипотетической, поскольку мы сами наделяем себя титулом законодателей». [20] Так что, благожелательность повествования не должна вводить в заблуждение.

20 «Letter 6 Michel Cressole» // Cf. Cressole M. Deleuze - Paris, Editions Universitaires, 1973, p. 110, 111.

Действительно, далеко не новость, что одна из главных целей Канта — построение законченной всеохватывающей архитектурной структуры разума, причем вся кантовская теория рациональности изнутри держится на согласии и гармонии между способностями разума. Такие согласие и гармония обеспечивают, по Канту, возможность координации познавательных, практических и эстетических интересов разума. Но что кроется «за подкладкой» данной структуры? Чтобы ответить на этот вопрос нужно опять же разместиться посреди кантовской мысли, выявить виртуальную платформу, на которой держится вся система его мышления. И тогда оказывается, что краеугольный камень кантовской системы — предполагаемые гармония и согласие между способностями разума — весьма шаткое основание. Но вместо того чтобы критиковать «предустановленную гармонию» между способностями, не лучше ли пристальнее присмотреться к тому, о чем явно или неявно свидетельствует последняя? Тут на первый план и выходит то обстоятельство, что термином «гармония» камуфлируется фундаментальный разлад между способностями — разлад, вытекающий из их различия по природе. Способности разума не только не подлаживаются друг к другу, отсылая к недоступным для разума условиям согласия, но они вступают в непримиримую борьбу, отстаивая — каждая — свои собственные интересы. Остановимся на этом пункте. Констатация непримиримого различия между способностями вовсе не говорит о том, чтобы пойти «дальше» Канта, както советовал Гегель. Напротив, оттолкнувшись от такого различия мы получаем возможность уйти в сторону от Канта, двинуться по

иными линиями, нежели те, что скрепляют отношения между блоками, из коих сложен «Замок Критики».

456

В предисловии к английскому изданию книги о Канте Делез, обсуждая «коперниканскую революцию», которой так гордится критическая философия, в сжатой форме демонстрирует возможные «линии ускользания» от кантовской стратегии. Предоставим еще раз слово самому философу. Речь идет о четырех поэтических формулах, какими можно охарактеризовать кантовское учение. Первую формулу Делез связывает известной фразой из «Гамлета»: «Распалась связь времен». Итак,

время распалось, слетело с петель. Петли — оси, на которых вращаются двери. По латински *Cardo* обозначает подчинение времени кардинальным точкам, через которые проходят периодические движения, измеряемые этим временем. Пока время остается на собственных петлях, оно подчинено движению: оно — мера движения, интервал или число. Такова точка зрения античной философии. Но связь времен распалась, и отношение движение-время поменялось местами. Теперь уже движение подчинено времени. Все изменилось, включая движение. Мы идем от одного лабиринта к другому. И такой лабиринт — уже не цикл или спираль, как бы транслирующие свою усложненность, а нить, прямая нить — еще более таинственная, ибо она проще и безжалостнее, как говорит Борхес; «лабиринт, составленный из единственной прямой линии, неделимый и непрерывный». Время более не связано с измеряемым им движением, наоборот, движение связано с обуславливающим его временем: таков первый крупный кантовский поворот, совершенный в Критике чистого разума.

Время уже не определяется последовательностью, поскольку последовательность касается только вещей и движений, существующих во времени. Если бы само время было последовательностью, то оно должно было бы следовать за другим временем, и так до бесконечности. Вещи следуют друг за другом в разных временах, но они также одновременны в одном и том же времени и остаются в неопределенном времени. Речь больше не идет ни об определении времени через последовательность, ни об определении пространства через одновременность, ни об определении неизменности через вечность. Неизменность, последовательность и одновременность суть модусы и отношения времени. Итак, поскольку время не может более определяться через последовательность, то и пространство не может быть определено через сосуществование. И пространство, и время должны найти совершенно новые детерминации. Все, что

457

движется и меняется, существует во времени, но само время на самом деле не меняется, оно столь же подвижно, сколь и вечно. Меняется и движется как раз форма всего [что имеется в наличии], но не меняется именно неизменная Форма. Это вовсе не вечная форма, а, фактически, форма того, что не является вечным, неизменная форма изменения и движения. Такая автономная форма, по-видимому, указывает на глубоко скрытую тайну: она требует нового определения времени, которое Кант должен открыть или создать». [21]

21 Deleuze G. On four poetic formulas which might summarize the Kantian philosophy II Preface to Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties (English trans, by H. Tomlinson and B. Habberjam) — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 — p.vii,viii.

Второй формулой кантианского учения Делез считает высказывание Рембо: «Я — это другой». По-видимому, тут мы сталкиваемся с самым трудным аспектом кантианской революции.

Действительно, Кант поясняет, что само Эго (Moi) существует во времени, а значит, постоянно меняется: именно пассивное или, скорее, рецептивное Эго испытывает изменения во времени. Но, с другой стороны, Я — это акт, постоянно осуществляющий синтез времени, а также синтез того, что происходит во времени, разделяя каждый момент на прошлое, настоящее и будущее. Итак, Я и Эго разделены линией времени, связывающей их друг с другом, но при условии их фундаментального различия. Так что мое существование никогда не может быть задано как существование активного и спонтанного существа. Нельзя сказать вместе с Декартом: «Я мыслю, следовательно, я существую. Я есть мыслящая вещь». Если верно, что Я мыслю — некая данность, то тогда здесь подразумевается, в этом отношении, некая не данность существования (Я существую). И ничего пока не сообщает нам, под какой формой Я мыслю задает такое существование: существование поддается определению только во времени, под формой времени, то есть, как существование феноменального, рецептивного и меняющегося эго. Следовательно, я могу полагать себя не в качестве уникального и активного субъекта, а лишь в качестве пассивного эго, которое репрезентирует себе только активность собственного мышления;

458

так сказать, Я в качестве Другого, который оказывает воздействие [affects] на это Я. Я отделен от самого себя формой времени, и тем не менее я един, поскольку Я необходимо оказывает воздействие на эту форму, осуществляя свои синтезы, и поскольку Эго необходимо подвергается воздействию, будучи содержанием в этой форме. Форма того, что поддается определению,

подразумевает, что детерминированное Эго репрезентирует детерминацию в качестве некоего Другого. Это напоминает двойное отклонение Я и Эго во времени — отклонение, связывающее, сшивающее их вместе. Это и есть временная нить.

В каком-то смысле Кант идет дальше Рембо. Ибо знаменитая формула Рембо «Я — это другой» странным образом соотносится с аристотелевским способом мышления: «Худо дереву, обнаружившему себя скрипкой! Если медь просыпается горном, в том не ее вина»... Для Рембо речь идет об определяющей форме вещи постольку, поскольку та отличается от материи, в которой она воплощена: некая форма-шаблон как у Аристотеля. Для Канта же речь идет о форме времени вообще — форме, проводящей различие между действием Я и тем Эго, которому это действие приписывается: некая бесконечная модуляция, а вовсе не форма-шаблон. Итак, время входит в субъекта, чтобы отделить в нем Эго от Я. Оно — форма, под которой Я воздействует на Эго, то есть, тот способ, каким разум воздействует на самого себя. Именно в этом смысле время — как неизменная форма, которая более не может определяться простой последовательностью, — явилось в качестве формы внутреннего (внутреннее чувство), тогда как пространство, которое больше не может определяться сосуществованием, явилось для своих частей в качестве формы внешнего. «Форма внутреннего» подразумевает не только то, что время внутренне для нас, но и то, что наше внутреннее постоянно отделяет нас от самих себя, раскалывает нас надвое: некое рассечение надвое, которое всегда сбивается с курса, поскольку у времени нет конца. Головокружение, осцилляция, конституирующие время. [22]

Третий аспект кантианской революции Делез связывает Критикой практического разума. Соответственно, формула может быть позаимствована из размышлений Кафки: «Благо есть то, что говорит Закон».

459

С точки зрения философии «Конкретный Закон» — уже довольно странное выражение, ибо философия вряд ли знала законы. Это ясно видно в античности, особенно в платоновском Политике. Если бы люди знали, что такое Благо и как ему соответствовать, то законы им были бы не нужны. Законы, или закон, — лишь «вторичное прибежище», некий представитель Блага в опустошенном богами мире. Когда подлинный политик отсутствует, он оставляет общие директивы, согласно которым должны вести себя люди. Следовательно, законы — это, так сказать, имитация Блага, выступающего в качестве их высшего принципа. Они при определенных условиях выводятся из Блага.

Напротив, когда Кант толкует о законе, то именно закон выступает в качестве высшей инстанции. Кант пересматривает отношение закона и Блага,

что не менее важно, чем пересмотр отношения движение-время. Как раз Благо зависит от закона, а не наоборот. Также, как объекты знания вращаются вокруг субъекта (Я), Благо вращается вокруг субъективного закона. Но что же здесь имеется ввиду под «субъективным»? У закона не может быть иного содержания, нежели он сам, поскольку иначе любое содержание закона возвращало бы его к Благоу, чьей имитацией ему как раз следовало бы быть. Иными словами, закон — это чистая форма, и у него нет объекта: ни чувственного, ни умопостигаемого. Закон на самом деле говорит не о том, что нам следует делать, а о том, какому (субъективному) правилу мы должны подчиняться, каково бы ни было наше поведение. Всякое поведение морально, если его максима может быть без противоречия помыслена как всеобщая и если у его мотива нет иного объекта, кроме такой максимы. Например, ложь не может быть без противоречия помыслена как формально всеобщая, поскольку она, по крайней мере, подразумевает наличие тех, кто в нее верит и кто — в своей вере в нее — не лжет. Итак, моральный закон определяется как чистая форма всеобщности. Закон говорит нам не о том, на какой объект должна быть направлена воля, чтобы быть доброй [волей], а о форме, какую ей следует принять, чтобы быть моральной. Закон как пустая форма в Критике практического разума соответствует времени как чистой форме в Критике чистого разума. Закон действительно не говорит нам, что мы должны делать, он лишь говорит: «вы должны!», оставляя нам [возможность] дедуцировать из него Благо, то есть, объект

460

этого чистого императива. Но именно Благо выводится из закона, а не наоборот. Вспомним новеллу Кафки В исправительной колонии, именно решение [относительно виновности] является чисто практическим, а не теоретическим. Закон неизвестен, ибо в нем нет ничего, что можно «знать». Мы проходим через закон только благодаря его действию, и он действует только посредством собственного приговора и собственного исполнения. Закон неотличим от приговора, а приговор неотличим от применения. Мы знаем о законе лишь по его отпечатку в собственном сердце и на собственном теле: мы виновны, необходимо виновны. Вина подобна той моральной нити, которая налагается на временную нить. [23]

И, наконец, четвертая формула. Она также заимствована у Рембо: «Беспорядок всех чувств». Речь идет о неупорядоченном опыте использования всех способностей (рассудка, воображения, разума). Эту формулу Делез выводит из кантовской Критики способности суждения.

В двух других Критиках разнообразные субъективные способности вступают в отношения друг с другом, но эти отношения жестко упорядочены, поскольку всегда есть господствующая или задающая способность,

налагающая свое правило на другие способности. Таких способностей несколько: внешнее чувство, внутреннее чувство, воображение, рассудок, разум — и каждая из них хорошо определена. Но в Критике чистого разума рассудок главенствовал потому, что задавал внутреннее чувство с помощью синтезов воображения, и даже разум вынужден был выполнять ту роль, какая была ему предписана рассудком. В Критике практического разума главенствовал разум, ибо он полагал чистую форму всеобщности закона, причем другие способности, как могли, следовали [ему] (рассудок применял закон, воображению выносился приговор, внутреннее чувство ощущало последствия или санкции). Но мы видим, что Кант — в том возрасте, когда великие писатели редко что могут сказать новое — берется за решение проблемы, которая вынужденным образом подведет его к весьма необычному предприятию: если способности могут, таким образом, вступать в переменные отношения, регулируемые, тем не менее,

23 Ibid, p. ix,xi.

461

лишьтой или иной из них, то отсюда должно следовать, что все вкуче они способны вступать в свободные и неуправляемые отношения, когда каждая способность движется к собственному пределу и все-таки демонстрирует возможность некой гармонии с другими способностями... Итак, мы рассматриваем Критику способности суждения как основу Романтизма.

Речь уже не идет об эстетике Критики чистого разума, где чувственно воспринимаемое рассматривалось как качество, которое могло бы относиться к объекту в пространстве и времени; это уже не логика чувственно воспринимаемого и даже не новый логос, который был бы временем. Как раз эстетика Прекрасного и Возвышенного — где чувственно воспринимаемое обретает силу в самом себе и разворачивается в пафос за пределами всякой логики — уловит время в его рывке вперед, в самом истоке его нити и головокружения. Речь уже не идет и об Аффекте Критики чистого разума, соединяющем Эго с Я в некую связность, все еще управляемую порядком времени: именно Пафос заставляет свободно развиваться Я и Эго, дабы сформировать странные комбинации в качестве источников времени; «двусмысленные формы возможных созерцаний».

В Критике способности суждения исследуется то, как конкретные феномены, которые должны определять Прекрасное, дают автономное дополнительное измерение внутреннему чувству времени, наделяют воображение силой свободной рефлексии, а рассудок — бесконечной концептуальной властью. Различные способности вступают в связь, не задаваемую более какой-то

одной из них и являющуюся самой глубокой потому, что у нее больше нет никакого правила, и потому, что она демонстрирует спонтанную связь Эго и Я под, условиями прекрасной Природы. Возвышенное идет еще дальше в этом направлении: оно вводит в игру различные способности так, что те борются друг против друга, причем одна толкает другую к ее максимуму или пределу, вторая же реагирует, толкая первую к вдохновению, которым та не обладала бы, оставаясь в одиночестве. Каждая толкает другую к пределу, но каждая заставляет первую выходить за предел другой. В этом и состоит ужасная борьба между воображением и разумом, а также между рассудком и внутренним чувством, — борьба, чьи эпизоды суть две формы Возвышенного, а затем Гениальности. Это и есть буря в глубинах бездны, открываемой в субъекте. Способности противостоят друг другу, каждая растянута до своего соб-

462

ственного предела, и они обнаруживают свою связь в фундаментальном разладе: разлаженная связь — вот великое открытие Критики способности суждения, последний кантианский переворот. Первая тема Канта в Критике чистого разума — разделение, которое вновь объединяет. Но в конце он раскрывает разлад, производящий согласие. Некое неуправляемое применение всех способностей, которое должно определить философию будущего, также как для Рембо беспорядок всех чувств должен определить поэзию будущего. Новая музыка как разлад и как разлаженное согласие — источник времени. [24]

\* *Ibid*, p.xi,xiii.

Итак, разлад, порождающий согласие. Вся конструкция Канта пересечена швами и трещинами: трещина между Я и Эго, между законом и знанием его оснований, между, наконец, воображением и рассудком. Универсальной «замазкой» может служить время, но и оно содержит внутри себя тайну (тайну формы того, что не является вечным), которую еще предстоит разгадать. Через все эти швы проглядывает нечто иное, расшатывающее систему чистого разума. Но речь здесь скорее должна идти о, если можно так выразиться, неустойчивости кантовского учения и его необычайной притягательности, нежели чем о его «недоделанности» или «недостроенности». Учение Канта можно сравнить со «странным аттрактором», который необходимо влечет к себе мысль, попавшую в поле его притяжения, и в котором мысль запутывается, двигаясь по внешне детерминированным траекториям, но претерпевая непрогнозируемые скачки, подвергаясь микрофлюктуациям, сбрасывающим все систему в динамическое хаотическое состояние. Тогда стоит ли и ориентироваться на установку, связанную с «доделыванием» или «усовершенствованием» системы Канта, —

установку, коей руководствовались такие его критики, как Фихте, Гегель или неокантианцы? Не лучше ли задаться иным вопросом (сформулированным почти по-кантиански): как такой разлад, тем не менее, делает указанное согласие возможным? как возможно сосуществование разлада и согласия в динамике противоборствующих способностей? Нужно не «доделывать» (и не отбрасывать как пройденный этап) Канта, а увидеть в нем и через него то, что сам Кант пытается утаить. Нужно «расковырять» те «щели бытия», которые, по выражению Л. Шестою, так

463

старательно замазывал Кант. Нужно попытаться, воспользовавшись теми средствами, какие предоставляет Кант, проделать то, что сам великий кенигсбержец, считал невозможным, — опознать вещь в себе в ее подлинности. [25]

25 Вспомним, что почти такого же рода задачу ставил в свое время, опираясь на Канта, и Шопенгауэр в своей критике гегелевской системы и в обосновании мира как динамичной и хаотичной воли.

Инструментом для «опознания» мира, изнутри динамизирующего кантовскую критику, выступает воображение. Воображение — та способность и та связь, за которую нужно «потянуть», чтобы выйти за пределы кантовской структуры разума. Перед воображением ставится конструктивная задача: воспитать чувственность, память и рассудок так, чтобы снять барьеры, поставленные между познавательным, практическим и эстетическим интересами разума. И путь к снятию таких барьеров лежит через устанавливание взаимосогласованности между двумя кантовскими эстетиками: эстетикой (чувственностью) Критики Чистого Разума и эстетикой (чувством прекрасного и чувством возвышенного) Критики Способности Суждения. Тогда появляется шанс, одновременно, и обнаружить, и конституировать особое общее чувство (особый концепт), в котором динамически сосуществуют и повторяются друг в друге, оставаясь различными по природе, введенные Кантом логическое, моральное и эстетическое общие чувства.

Итак, приведенные четыре формулы не только демонстрируют суть кантианского «переворота», не только говорят о тех различиях и расщеплениях, какие изнутри присущи философии Канта, но и являются указателями в сторону чего-то иного, нежели «чистый разум» со всеми его способностями и интересами, а также иллюзиями и ограничениями. Они косвенным образом говорят о наличии некой «подземной области», конституируемой живой чувственностью или чувствительностью, — области, полагающей иной мир, который отнюдь не трансцендентен и не

является вещью в себе, но для осознания непосредственной причастности к такому миру требуются определенные усилия, источник которых лежит за пределами критики. Такой мир обладает онтологическим статусом. И пусть кантовская критика закрывает доступ к нему, но он прорывается наружу сквозь швы, скрепляющие систему способностей разума. Это мир чистого становления, доступ к которому открывается через чувственность, вступившую в союз с воображением. Тогда встает вопрос: есть ли метод, позволяющий не только косвенно фиксировать наличие такого мира, но и напрямую соотноситься с ним, непосредственно установиться в нем?

464

Чистое становление, или посреди Бергсона

Если приписывать творчеству Делеза какую-то внутреннюю логику (мифологизировать его), то «не случайно», что поиск метода, позволяющего мыслить и жить в мире становления, заставляет автора обратиться к творчеству А. Бергсона. Бергсон, в отличие от Канта, — союзник Делеза. В конечном счете, прочитать Бергсона, установившись посреди его мысли, значит заложить основание для деконструкции феноменологии, апеллирующей к «естественному представлению», а также структурализма, опирающегося на бинарные оппозиции, — деконструкции, призванной выявить чистое становление.

Пафос Бергсонизма как раз и состоит в непосредственном показе того, что за пределами феноменов (и иллюзий), конституирующих опыт, разуму следует ощутить мир, пребывающий в бесконечном движении и изменении, без опоры на что-то надежное, без выделенных точек отсчета, без твердых тел и жестких линий. Трансцендентальный эмпиризм связывается здесь с интуицией как методом. Воображение должно слиться с интуицией, чтобы преодолеть, наконец, остатки Единого, как оно понималось Платоном, и реконструировать новый Монизм — монизм различающихся. Для этого разум должен выйти за пределы непосредственной чувственности (созерцания) к тому, что может быть интуитивно ощущаемо, то есть, опять же к «исчезающей точке», где задаются условия существования вещи и ее познания (реальные условия опыта). И тогда мы можем говорить об «изначальности» мира интенсивных величин и сил, обсуждать то, как такая изначальность затем «разворачивается» в протяженность, в поддающиеся калькуляции (не только числовой, но и с помощью категорий и общих понятий) статичные формы. Именно здесь возможен непосредственный контакт с чистым становлением.

465

Поясним кратко что может имеется ввиду под чистым становлением. В текстах Делеза (и Гваттари) часто можно встретить словосочетания «становления-животным», «становлениямолекулой», «становления-интенсивностью», причем само существительное «становление» как правило берется во множественном числе. Прежде всего, сразу стоит оговориться, что под становлением здесь, по-видимому, не понимается какое-либо движение от термина к термину, от образа к образу. Речь тут не идет ни о сходстве, ни об имитации, ни об отождествлении (человек, например, не имитирует животное и не походит на него). Становиться не значит переходить от одного состояния (или типа существования) к другому, не восходить вверх к некоему совершенству или же опускаться до исходного пункта. Далее, речь тут не идет и о каких-то фантазиях, о воображаемых метаморфозах духа, представляющего себя в конечном счете неким божественно-космическим существом или «тварью дрожащей». Становление — не сон и не фантазия. Оно абсолютно реально. То есть, реальность следует приписывать самому становлению, а не связываемым им терминам. Установления нет иного объекта, кроме самого себя. Было бы нелепо говорить, что кто-то «по-настоящему» превратился, допустим, в животное или стал молекулой. В лучшем случае можно сказать, что некто ведет себя как зверь (как волк, как собака, как ягненок). Но такие метафоры отсылают к явно не подходящей сюда альтернативе: подражать-существовать. Становиться можно даже тогда, когда нет «реального» объекта, каким становишься. «Становление-животным человека реально, даже если нет реального животного, каким человек становится; и одновременно, реально становление-иным животного, даже если это иное не реально. Здесь нужно внести ясность: [надо понять, что] как у становления нет субъекта, отличного от самого становления, так у становления нет и термина, поскольку его термин, в свою очередь, существует только будучи заимствованным из другого становления, субъектом которого он является и которое сосуществуете первым [становлением], формирует с ним блок». [26] Чистое становление апеллирует к опыту чистой длительности, к множеству различающихся по природе длительностей.

26 Deleuze G., Guattari F. *Milk Plateaux* — p.291.

Тогда на первый план выходит бергсонианская критика эволюционизма, отсылающего к происхождению и преемственности, к механицизму и целесообразности. Становление в длительности не следует путать с такого рода эволюцией. Если

466

уж и искать содержательную сторону становления, то она, скорее, состоит в симбиозах и альянсах между существами, принадлежащими к совершенно

разным видам и никак не связанным никакой возможной преемственностью. Делез часто использует пример альянса между осой и орхидеей: из сосуществования осы и орхидеи вовсе не следует, что оса становится орхидеей или орхидея принимает облик осы, не возникает отсюда и некое новое образование, своего рода «осорхидея», но есть (реальный) блок становления, вовлекающий в себя и осу, и орхидею. Следовательно, в рассматриваемом контексте, нельзя говорить, что эволюция движется от чего-то менее дифференцированного к чему-то более дифференцированному, и если уж сохранять сам термин «эволюция», то уместнее связывать его с коммуникацией — с коммуникацией «инфекционного типа». Для характеристики описанного положения дел предлагается использовать вместо «эволюции» термин «инволюция», не совпадающий с термином «регресс».

Становление инволюционно, инволюция созидательна. Регрессировать — значит двигаться в направлении чего-то менее дифференцированного. Но инволюционировать — значит формировать блок, который движется по собственной линии «между» введенными в игру терминами и ниже предписанных отношений....

Становление — это ризома, а не классификационное или генеалогическое древо. Конечно же, становление — ни подражание, ни отождествление; оно уже не регрессирование-прогрессирование; оно уже не соответствие, не полагание соответствующих связностей; оно уже не производство — производство преемственности или производство через преемственность. Становление — это глагол со всей его консистенцией; оно не сводится и не возвращает нас к [таким глаголам, как] «проявлять», «быть», «уравнивать» или «производить». [27]

27 Deleuze G., Guattari F. Mille Plateaux — p.292.

Если мы верно понимаем, что здесь имеется в виду, то становление можно рассматривать как некое субстанциональное начало, находящееся по ту сторону «практически-полезного» (в смысле Бергсона) опыта и тем не менее выступающее как наиболее непосредственное. Непосредственность различия и непосредственность становления оказываются не только рядо-

467

положенными, но и взимозаменяемыми (коэссенциальными) вещами. Будучи внутренне различенными, мы становимся каждое мгновение. Мы пребываем в становлении, но мы не становимся чем-то или кем-то, ибо такие кто-то или что-то уже были бы своего рода предзаданностями, предполагающими и

пред-заданный мир (что, соответственно, влечет за собой все проблемы трансцендентализма). Стать-животным не значит стать каким-то конкретным животным. И наоборот, только через интуицию собственной становящейся длительности (через становление-животным) можно судить о тех или иных животных. Становление свидетельствует в пользу сверхчеловеческого опыта (в пользу реального опыта), ибо сам термин «человеческий» включает в себе (пусть даже смутное) представление о том, что такое человек, заставляя нас пуститься по кругу известных кантовских вопросов.

Становиться значит все время различаться и дифференцироваться. Анализируя творчество Бергсона Делез говорит о разведении двух типов различия: различие по природе и различие в степени. Именно различия по природе пребывает на стороне становления, тогда как различия в степени в конечном счете принадлежат утилитарно ориентированному интеллекту и являются источниками многочисленных иллюзий. Введение такого типа различия, соединенное с поиском нового монизма, влечет за собой разработку концепта виртуальности. Виртуальное не совпадает с возможным и выступает в связке с термином «актуализация». Но виртуальное абсолютно реально. Мир становления, мир длительностей виртуален и, одновременно, реален. И именно он несет в себе различия по природе, он кишит этими различиями, конституирующими виртуальное Целое. Бергсон, как читает его Делез, вводит представление о реальной виртуальности, различающейся внутри себя на уровни (срезы конуса памяти) или планы (планы природы и планы сознания) [28] с особыми «выделенными точками». Введение представления о планах, рассекающих целостный виртуально-реальный мир становления, позволяет еще более дис-

28 Слово *plan* во французском языке имеет два значения: план (как чертеж, или план построения здания) и плоскость, поверхность. Оба эти значения обыгрываются в текстах Делеза. О трудностях, связанных с переводом этого термина см. подробнее в Послесловии переводчика к книге Ж. Делеза и Ф. Гваттари *Что такое философия?*

468

танцироваться от классической оппозиции пространство-время и ставит, в свою очередь, вопрос о генезисе пространства и времени. Сама длительность (то «место», где только и можно говорить о становлении), подразумевая динамический, а значит и временной, аспект, тем не менее, несет в себе пространственные черты (новый Монизм). Но здесь мы имеем дело уже не с временем Канта, или даже Гуссерля, и не с пространством Декарта. Планы, отсылая к пространственному образному ряду, наделены чрезвычайным динамизмом («меняться при каждом делении»), говорящим о темпоральных

составляющих. А классические пространство и время суть актуализации виртуальных планов. Виртуальный мир — это не возможный мир, он не преддан, он, одновременно, то, что есть, и то, в чем находят свои истоки конструирование или творчество. Но то, что актуализировалось, совсем не обязательно совпадает с тем, из чего оно актуализировалось. Также как реальные виртуальные частицы в физических теориях не обязательно должны совпадать с «актуальными» элементарными частицами. И современная нелинейная физика горящих сред показывает, что открытая термодинамическая среда виртуально содержит планы всех возможных структур, способных возникнуть на этой среде, но актуально возникающие структуры лишь отдаленно напоминают эти планы. Реализуемые актуальности выступают, скорее, как знаки, указывающие на виртуальную реальность. Актуальное обладает формой, виртуальное же — это чистое Неоформленное (по не бесформенное).

План имманенции, или посреди Спинозы

Обращаясь к творчеству Спинозы, [29] Делез показывает, что здесь — как и в творчестве Бергсона — утверждается равноправие между сущими и совозможность расходящихся линий внутри Единого, внутри единоосмысленного Бытия. Спинозизм — по Делезу, — как и Бергсонизм, противостоит репрезентационизму, критикует негативное, осуществляет деконструкцию аналогии и тождества.

29 Помимо приведенного здесь текста Делез опубликовал еще две книги о Спинозе: *Spinoza et le probleme de l'expression* (Paris: Les Editions de Minuit, 1968), а также расширенный вариант предлагаемого нами перевода *Spinoza: Philosophiepratique* (Paris: Les Editions de Minuit. 1981).

469

Прежде всего, Единое Спинозы — не число. Скорее, оно выступает как когерентность открытого дифференцированного целого и выражает собственную сущность сначала через бесконечность атрибутов, а затем через бесконечность этих атрибутов в модусах. Сущности и модусы суть «выражения» субстанции — выражения, выступающие как экспликации, разворачивания, раскладывания того, что имплицировано, свернуто, сложено в субстанции-едином. Но не субстанция составляет основной предмет интереса Делеза, а композиция конечных модусов. Нужно заставить Субстанцию зависеть от конечных модусов, или, по крайней мере, увидеть в Субстанции некий план имманенции, в котором действуют конечные модусы. Делез обращается к выразительному характеру специфических индивидуальностей и к имманентности бытия. Противопоставляя

философию Спинозы взглядам Лейбница, Делез замечает, в выявлении выразительного характера индивидуальностей Лейбниц продвинулся значительно дальше Спинозы. Но в утверждении имманентности бытия Спиноза остается единственным. Именно поэтому Делез считает себя скорее спинозистом, чем лейбницианцем, иногда называя Спинозу «царем философов».

Итак, что имеется ввиду под словосочетанием план имманенции [plan d'immanence]? Во-первых, систему Спинозы, как прочитывает его Делез, можно уподобить некой универсальной карте, на которой разложены вещи-модусы и которая сама раскладывается из «простоты» Бесконечного и складывается назад в некую «виртуальную точку», причем, не смотря на активный характер таких складываний-раскладываний, в имеющихся здесь импликациях и экспликациях предполагается полное отсутствие иерархических сил и свобода от вертикальных осей, прочерчиваемых от платоновского Благодо грешной земли. Бытие единоосмысленно, гетерогенно, равно в себе, и одинаково отдает себя всем живым существам.

Во-вторых, тогда сама природа предстает как некая индивидуальность, варьируемая бесконечным числом способов, — одна для всех населяющих ее тел и других индивидуальностей. Именно тут справедливо говорить уже не об «утверждении одной-единственной субстанции, а, скорее, о расчерчивании некоего общего плана имманенции, на котором располагаются все тела, все души и все индивидуальности. Такой план имманенции... является неким планом, но не в смысле ментального устрой-

470

ства, проекта, программы; это план в геометрическом смысле: секция, пересечение, диаграмма». [30] Попробуем пояснить, что здесь имеется ввиду. Прежде всего, термин имманенщш призван подчеркнуть то, что мы, одновременно и включены в этот план и должны утвердиться посреди него, нам следует ощутить собственную включенность в него и имманентно подключится к нему, найти некий способ жизни в нем. В другом месте Делез подчеркивает, что «план имманенции — это не мыслимый или потенциально мыслимый концепт, но образ мысли, тот образ, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить, обращаться с мыслью, ориентироваться в мысли». [31] То есть, в-третьих, такой план дан, но не преддан, он не предсуществует, а должен конструироваться.

Как и за счет чего конституируется план имманенции? Инструментом его полагания выступает прежде всего тело. Нотело (а в том числе и душа), по Спинозе, не определяется формой, органами или функциями, не является оно

субстанцией или субъектом. Тело — модус субстанции, выражение субстанции (но не сама субстанция). Оно предстает как сложное отношение скоростей и медленностей, оно обладает способностью воздействовать на другие модусы-тела и испытывать воздействия с их стороны. Будем «определять животное, или человека, не его формой, органами и функциями, и не как какого-либо субъекта; будем определять его с помощью аффектов, на какие оно способно. Аффективная способность — с максимумом и минимумом порога — постоянное понятие у Спинозы». [32] Иллюстрируя сказанное, Делез вводит «концептуальный персонаж» — клеща. Клещ реагирует на свет и поднимается на самый верхний или удаленный конец ветки; также он чувствителен к запаху млекопитающих и падает на проходящее под ним животное, а затем впивается в кожу последнего там, где теплее, где меньше всего волос (реакция на тепло). Лишь три аффекта (чувствительность к свету, запаху и теплу) komponуют клеща. [33] Тело клеща соткано из аффектов, оно не определяется функционально или с помощью органов. Такие аффекты и есть то, что распределяется на плане имманенции (в этом смысле искусственное — столь же часть природы, сколь и естественное; на плане имманенции они неразличимы).

30 Spinoza: *Philosophie pratique*. — Paris: Les Editions de Minuit, 1981, p. 164.

31 Ж. Делеза, Ф. Гваттари *Что такое философия?* — с. 50.

32 Spinoza: *Philosophie pratique*. — p. 166.

33 Deleuze G., Guattari F. *Milk Plateaux* — p. 314.

471

Природа «заполнена» модусами-телами, она задается упорядоченностями движений и аффектов. Тела, составляющие план имманенции или консистенции Природы несут в себе своеобразную «координатную сетку», на которой «прочерчены» долготы и широты. «Тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью. Мы называем долготой тела совокупность отношений скорости и медленности, движения и покоя между частицами, komponующими его форму с этой точки зрения, то есть, между не оформленными элементами." Мы называем широтой совокупность аффектов, занимающих тело в каждый момент, то есть, интенсивные наборы анонимных сил (сила, [позволяющая] существовать; способность подвергаться воздействию). Так мы устанавливаем картографию тел. Совокупность долгот и широт конституирует Природу, план имманенции или консистенции, всегда переменный, постоянно реорганизуемый — komponуемый и перекомпонуемый — индивидуальностями и коллективностями.» [34] Далее Делез конкретизирует:

есть две крайне противоположных концепции слова «план», или две концепции идеи плана, даже если эти две концепции сливаются [друг с другом], и мы невоспринимаемым образом идем от одной к другой. Любую организацию, приходящую сверху и отсылающую к трансценденции — бульона даже скрытая организация — мы назвали теологическим планом: конструкция в разуме бога, но также и эволюция в предполагаемых глубинах Природы, или же организация власти в обществе. Такой план может быть структурным или генетическим, или тем и другим одновременно; он всегда касается форм и их развития, субъектов и их формации. Развитие форм и формация

\* См. то, что Спиноза называет «простейшими телами». Они не имеют ни числа, ни формы, ни фигуры, но являются бесконечно малыми и всегда существуют как бесконечности. Только тела, обладающие формой, являются составными телами, которым простые тела принадлежат согласно специфической связности. — Сноска Ж.Делеза.

34 Spinoza: Philosophie pratique — p. 171.

472

субъектов: вот сущностная характерная черта данного первого типа плана. Итак, это план организации или развития. Тогда, что бы кто ни говорил, он всегда будет планом трансценденции, который заведует и формами, и субъектами, и который остается скрытым, который никогда не дан, который может быть только божественным, индуцированным, выводимым из того, что он дает. У него всегда есть добавочное измерение; он всегда подразумевает измерение, дополнительное к измерениям того, что дано.

Напротив, план имманенции не обладает дополнительным измерением: процесс компонования должен быть ухвачен сам по себе, с помощью того, что он дает, и в том, что он дает. Это план композиции, а не план организации и развития. Возможно, цвета указывают на первый план, тогда как музыка — [паузы] тишины и звуки — принадлежат ко второму. Формы больше нет, а есть только отношения скорости между бесконечно малыми частицами неоформленной материи. Субъекта больше нет, а только индивидуализирующие аффективные состояния анонимной силы. Итак, этот план удерживает только движения и покой, динамические аффективные заряды: он будет восприниматься с помощью того, что он — постепенно — делает воспринимаемым для нас. Мы вовсе не живем, не думаем и не пишем одним и тем же способом в обоих планах. Например, Гете или даже Гегель могут рассматриваться в определенном отношении как спинозисты. Но по-настоящему они не являются спинозистами, поскольку никогда не перестают

связывать план с организацией Формы и с формацией Субъекта. Скорее, спинозисты — это Гельдерлин, Клейст, Ницше потому, что они мыслят в терминах скорости и медленности, застывшей кататонии и ускоренных движений, неоформленных элементов, несубъективированных аффектов. [35]

35 Ibid. — p. 171,173.

План имманенции выражает некую общность, но это не общность Единого, общих понятий или трансценденталий, не общность, отсылающая в конечном счете к некоему высшему трансцендентному началу. Скорее, это общность того, что различается по природе. Бергсонинское становление получает конкретизацию от спинозистского учения об аффектах, оно конституируется в плане имманенции. Станов-

473

ление аффективно и топологично. Его виртуальная целостность говорит о децентрированной общности различенных — общности, обретающей эпистемологический и онтологический статус. «План имманенции или единоосмысленностей противоположный аналогии. Будто кто-то в одном значении выражает всю множественность. Бытие выражает в одном значении все, что различается. То, о чем мы толкуем, — не единство субстанции, а единство модификаций, которые являются частью одна другой на этом уникальном плане жизни... Мы должны попытаться понять этот мир, в котором единственный фиксированный план — который мы должны назвать планом абсолютной неподвижности или абсолютного движения — пересекается неформальными элементами относительной скорости, которые входят в ту или иную индивидуализированную совокупность в зависимости от степени их скорости или медленности». [36]

36 Mille Plateaux — p.311.

Заключение: диалог или беседа?

Итак, мы попытались (утвердившись посреди...) проследить лишь одну (а может несколько) из возможных «линий», формирующих ризомуделезовских текстов, — линию, связанную с именами Канта, Бергсона и Спинозы: воображение-интуиция-становление (длительность)-виртуальное единство-план имманенции. Обращаясь к творчеству живших до него философов, Делез вступает с ними в диалог (такой диалог он ведет не только с философами). Но диалог ли это? И о каких «результатах-монстрах» тут идет речь? Скорее, это не диалог, а испытующая беседа, в которой «проверяются на прочность» все участвующие в ней собеседники. Именно беседа. Диалог

как беседа, а не пристрастное интервью или выпытывание сведений. Участники встраиваются друг в друга, формируя общий план имманенции расходящихся мнений и утверждений. Делез с сомнением относился к диалогу-интервью, к вопрос-ответной модели общения.

474

Когда кто-то задает мне вопрос, даже если последний и имеет ко мне отношение, я понимаю, что, строго говоря, мне нечего сказать. Вопросы изобретаются как и все остальное. Если вам не позволено изобретать собственные вопросы, причем изобретать как угодно и с какой угодно позиции, если люди «ставят» их перед вами, то вам больше уже нечего сказать... Возражения еще хуже. Каждый раз, когда кто-нибудь возражает мне, я хочу ответить: «Хорошо, хорошо, давай-ка о чем-нибудь другом. [37]

И когда Делез говорит о напористости того, что различается по природе, нужно помнить его анализ Спинозистских понятий Хорошего и Дурного. Напористость и амбиции обретают позитивность лишь в случае «хорошей встречи», повышающей могущество вступивших в новую связность модусов-дискутантов.

Безусловно, творчество Делеза куда богаче и многогранней, нежели предложенные в данном (носящем, скорее, пропедевтический характер) Послесловии сюжеты. Каждый из обсуждавшихся нами концептов прорастает (подобно ризоме) новыми пучками проблем и тем. Постоянной же остается пронизывающая все тексты Делеза ориентация на радикальное превращение, трансформацию статичного бытия в чистое становление, на выработку особых способов выражения ^которых могла бы быть предъявлена такая теория чистого становления, на создание языка, адекватного этой теории. То есть, ориентация на «обобщенное антигегельянство», [38] поскольку искомый язык должен быть достаточно строгим, чтобы сопротивляться любым посягательствам со стороны тождества, единства и борьбы противоположностей. Как раз усилие, направленное на экспликацию подобного рода способов выражения, влечет за собой «онтологические сдвиги»: а именно, замену статичного Бытия на подвижное различие, а линейное время классической философии и науки на творящее различие «нелинейное» повторение. Ради такой замены Делез и будет размышлять в своих последующих произведениях (в соавторстве или без оного) о природе и этике события, о структуре многообразия и длительности, о складчатой природе бытия, о требовании индивидуации без

37 Deleuze C, Parnet c. *Dialogues*, p. 20.

38 Различие и повторение - стр. 9.

субъективации, о соблазне Другого и мире без Другого, о позитивной силе различия, о приспособляющей и отбирающей силе повторения в вечном возвращении, об отношениях между большими (Бальзак) и малыми (Кафка) языками, о но-мадических различиях и линиях ускользания, пролегающих между кочующими и оседлыми политическими стратегиями.

Мне хотелось бы выразить свою признательность за поддержку Институту Философии РАН, а также поблагодарить Л. П. Киященко, П. Д. Тищенко и А. Б. Толстову за конструктивные замечания и помощь в создании предлагаемого перевода.

## Делез Жиль

Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму.

Критическая философия Канта: учение о способностях.

Бергсонизм.

Спиноза.

Художник: П. П. Ефремов

Компьютерная верстка: Я. И. Свирский

Корректор: Т. Н. Тимакова

Лицензия ИД №01018 от 21 февраля 2000 г.

Санитарно-эпидемиологическое заключение

№77.99.02.953.Д.003868.07.01 от 11.07.2001

Издательство «ПЕР СЭ» 129366, Москва, ул. Ярославская, 13, к. 120

тел/факс: (095) 216-30-31 e-mail: perse@psychol.ras.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093, том 2;

953000 — книги, брошюры

Подписано в печать 28.08.01. Формат 84x108/32. Печать офсетная.

Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 30 Тираж 5000 экз. Заказ 4390

Отпечатано в полном соответствии

с качеством предоставленных диапозитивов

в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».

143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.