

УЧЕНИЕ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ И ФИЛОСОФИЯ БЫТИЙНО-СМЫСЛОВОГО ПЕРСПЕКТИВИЗМА (МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЕЙ И ТРАНСГРЕССИЕЙ)

Предлагаемая статья посвящена анализу онтологии Б. Спинозы в свете концептуальных разработок современной неклассической философии. В частности, выявляется и обосновывается возможность интерпретации его концепции в горизонте постструктуралистской теории дискурса. Отказываясь от доминирующего в метафизике Нового времени трансцендентализма, Спиноза представляет бытие в качестве множества модусов, каждый из которых стремится к утверждению своей бытийно-смысловой перспективы. На этом основании модусы могут быть рассмотрены в качестве дискурсов, если последние брать не в сугубо лингвистическом, но в онтологическом ракурсе как способы организации и реализации различных бытийно-смысловых перспектив. Показано, что феномен тела в спинозовской трактовке может быть рассмотрен в качестве формы дискурса. Вместе с тем все множество модусов с их гетерогенными бытийно-смысловыми перспективами объемлется единой метаперспективой субстанции, которая представляет собой имманентный горизонт тотальности. В истории метафизики данный горизонт философствования занимает промежуточное положение между трансценденцией и трансгрессией.

Ключевые слова: дискурс; бытийно-смысловая перспектива; трансценденция; трансгрессия; тотальность.

Среди европейской метафизики, по преимуществу представляющей собой разработку и вариации на тему платоновского трансцендентализма, философия Б. Спинозы занимает особое положение. До какой степени Спинозе удалось выбиться из общей метафизической колеи своего времени, показывает тот факт, что влияние его отнюдь не исчерпывается Лейбницем и Гегелем, но распространяется также на учения Ницше и Делеза. Предлагаемая статья посвящена анализу неклассических тенденций спинозовской философии. Мы ставим своей задачей раскрытие в его учении элементов постструктуралистской теории дискурса и философии бытийно-смыслового перспективизма.

Попробуем представить бесконечное множество отличающихся друг от друга способов бытия – *бесконечное множество вещей бесконечно многими способами*. Это множество способов существования обнаруживает вместе с тем такую согласованность их друг с другом (также осуществляемую бесконечным множеством способов), что при всем своем разнообразии составляет нечто единое, а именно единую и всеобъемлющую метаперспективу – *субстанцию, Бога, Природу*. Некий громадный пазл, части которого находятся не в статичном фиксированном состоянии, но непрестанно варьируются, причем таким образом, что изменение одной части согласуется с одномоментным изменением бесконечного множества всех других. Собственно, слово «часть» в данном случае неадекватно, речь скорее следует вести о вариациях в «степенях могущества». И потому более подходящим образом здесь будет море, волны которого могут приходить в различные состояния, достигая максимальной или минимальной степени высоты и скорости. Но море одинаково явлено во всех волнах, будучи имманентно любой из них.

Такова онтология Спинозы в самом первом приближении. Радикальные отличия от онтологии трансценденталистского типа очевидны уже здесь. Отсутствует основанный на трансценденции иерархический порядок, утверждающий в качестве высшего бытия некое никогда не достигаемое первоначало, по отношению к которому все сущее представляется вторичной эманацией, нуждающимся в восполнении недостатком. У Спинозы субстанция имманентна, а каждый модус суть состояние субстанции, а не призрачная тень сияющего в лучах трансценденции первообраза или явление закрытой для нашего

познания «вещи в себе». Правда, с позиции отдельного модуса, положение дел не всегда представляется подобным образом: существование не всегда постигается нами *адекватно*, т.е. в качестве бесконечной согласованности всего со всем. В своем *воображении* мы отклоняемся от являющей всеобщую гармонию метаперспективы (субстанции); руководствуясь в своей слепоте аффектами, мы вносим в мир диссонанс и борьбу. Однако универсальный онтологический порядок этим несколько не колеблется, поскольку речь здесь идет лишь о неадекватном познании, а не о принципиально ином (в онтологическом плане) способе существования. Модусы все равно составляют согласующиеся в бесконечной перспективе субстанции состояния, даже если сами они не имеют об этом адекватного представления. Из этого пункта в учении Спинозы возможен поворот в сторону неклассического типа философствования, пути осуществления которого мы попытаемся проследить в настоящей работе.

Конечные отдельные модусы суть единичные вещи. Из них особое внимание в спинозовском учении уделяется телу, на рассмотрении которого мы остановимся более подробно. Новаторство мыслителя в этой области может быть представлено в двух пунктах: 1) устраняется иерархическая противопоставленность тела и души; 2) тело определяется не специфичностью своей субстанции, но характером связи составляющих его других тел.

Первый пункт направлен против идущей от Платона и христианства метафизической традиции, противопоставляющей тело как низший род бытия душе как высшему роду бытия. Для Спинозы тело и душа суть одна субстанция, выраженная разными атрибутами. Отсюда следует, что перспектива души не имеет онтологического преимущества по отношению к перспективе тела и наоборот. Обе перспективы равноправны в свете метаперспективы субстанции. Здесь спинозовская мысль оказывается гораздо ближе традициям Востока, где тело служит таким же ключом к познанию себя и истины, как и сознание. На Западе же приоритет исконно отдавался духу и сознанию. Реабилитация тела начнется лишь в учении Ницше и последующей за ним неклассической философии. Не случайно подобные мысли высказываются у Ницше устами того, кто носит имя древнего восточного пророка: «С тех пор как лучше знаю я тело, – сказал Заратустра одному из своих

учеников, – дух для меня только как бы дух; а все, что “не преходит”, есть только символ» [1. С. 106].

Из данного пункта вытекает ставший хрестоматийным тезис Спинозовской философии: *порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей* [2. С. 245]. Материально-телесные вещи – не вторичные копии идей как вечных первообразов и не продукты интенциональной активности сознания как единственного источника смысла. Но идеи, в свою очередь, не являются вторичными продуктами материально-телесных вещей, их преобразованной формой или следами в нашем сознании. Вместе с тем тело и душа, протяженность и мышление не являются и двумя самостоятельными субстанциями, как в декартовском дуализме. Субстанциально они вообще не различаются. Имеет место именно параллелизм души и тела: «стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе со стремлением и способностью тела к действию» [2. С. 324]. Наши идеи суть идеи состояний нашего тела и результата воздействия других тел на наше тело, а состояния нашего тела необходимо представлены в идеях. Человек состоит из души и тела, однако не как из двух частей (неважно, утверждается ли их самостоятельность или одна подчиняется другой), но в том плане, что душа и тело – две перспективы его существования, связанные между собою отношением параллелизма. Как уже отмечалось выше, подобный взгляд более характерен для мудрецов Востока, нежели для западной традиции.

Применительно к постструктуралистской теории дискурса мы можем предложить аналогичную формулировку: порядок и связь дискурса те же, что и порядок и связь вещей. Таким путем мы приходим к онтологическому (а не сугубо лингвистическому) пониманию дискурса. Смысловые перспективы, продуцируемые различными дискурсами, не представляют собой нечто, субстанциально отличающееся от порядка организации материально-телесного. При этом мы не утверждаем первичности дискурсов как якобы исключительно смысловых инстанций по отношению к материальному миру телесных предметов. Не утверждаем мы и обратного: что дискурсы суть лишь вторичные порождения материального мира. Напротив, смысловые перспективы дискурса суть перспективы существования и наоборот. Субстанциальное противопоставление телесного и ментального и установление между ними иерархических отношений возможны лишь *in abstracto*. Поэтому мы говорим о бытийно-смысловых перспективах, подчеркивая несводимость перспективы как способа организации существования к сфере ментально-языкового или материально-телесного. И в этом плане учение Спинозы может быть охарактеризовано как бытийно-смысловой перспективизм. И в этом же плане Спиноза не является ни идеалистом, ни материалистом, ни дуалистом.

Второй пункт касается природы тела. Для Спинозы тело не особая субстанция, но его бытие определяется прежде всего характером связи составляющих его элементов – других тел. Тело представляет собой множественность, организованную определенным образом: *«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 из-*

вестным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивидуум, отличающийся от других этой связью тел» [2. С. 256]. И далее: «Тела по своей субстанции не различаются между собой. То, что составляет форму индивидуума, состоит (по предыдущему определению) в связи его тел. Но эта связь, хотя бы тела, составляющие индивидуум, непрерывно менялись, остается той же самой. Следовательно, и индивидуум будет сохранять свою прежнюю природу как в отношении своей субстанции, так и в отношении своего модуса» [2. С. 257].

Итак, именно способ организации множества разнородных и изменяющихся элементов (каждый из которых сам представляет собой индивидуум, состоящий из других элементов) определяет единство тела. Позднее Ницше скажет: «Тело – это большой разум, множество с одним сознанием, война и мир, стадо и пастырь» [1. С. 26]. Если акцент переносится со специфики субстанции на характер связи и организации, то можно сделать вывод, что тело по существу представляет собой форму дискурса – поскольку дискурс есть не что иное, как способ организации множества разнородных элементов в некое единое целое, подчиненное одной бытийно-смысловой перспективе. Дискурс не только говорит, но в форме тела он также действует, разворачивает свое существование, исходя из определенной перспективы в сфере материально-телесного. Наиболее характерным примером в этом плане служит социум, поскольку он представляет собой не только смысловое, но и телесное единство, характеризующееся именно способом организации составляющих его элементов. И опять Ницше: «Я говоришь ты и гордишься этим словом. Но больше его – во что не хочешь ты верить – тело твое с его большим разумом: оно не говорит Я, но делает Я» [1. С. 26].

Поясним еще раз: говоря о теле как о дискурсе, мы не имеем в виду *дискурс тела* (дискурс о теле) как определенный способ высказывания о самом по себе существующем и не зависящем от какого бы то ни было дискурса теле. Не имеем в виду мы также, что тело определяется дискурсом, понимаемым исключительно как лингвистический, языковой и, следовательно, внешний по отношению к телу феномен. Мы утверждаем, что само тело представляет собой нечто, организованное и существующее как дискурс. Помимо прочего, этот тезис подтверждается также научными исследованиями XX столетия о структуре ДНК, представляющей собой определенный способ организации хромосом. То есть на уровне ДНК тело есть единство биологической информации, характеризующейся способом связи элементов.

Вернемся к Спинозе. Что представляет собой бытийно-смысловая перспектива, которую разворачивает тело как дискурс? По Спинозе, сущностью любой единичной вещи является стремление к пребыванию в своем существовании. Причем под таковым стремлением подразумевается не безразличное наличие, но способность к действию: «Способность или стремление всякой вещи, в силу которой она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т.е. способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная или действительная (актуальная) сущность» [2. С. 307]. Учи-

тывая параллелизм души и тела в спинозовской концепции, сказанное о теле как дискурсе будет справедливо и в отношении души. Всякое тело и душа как дискурс (модус у Спинозы) утверждают свой собственный характер связи и организации элементов, т.е. свою бытийно-смысловую перспективу, исходя из которой они будут оценивать все, с чем встречаются и взаимодействуют в своем существовании. Отсюда проистекает перспективное понимание добра и зла, которое позднее будет разработано Ницше в его учении о воле к власти как основе моральных ценностей: «Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего существования или препятствует ему, т.е. то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ее ограничивает» [2. С. 382].

После Ницше подобные идеи будут разработаны в постструктуралистской теории дискурса, в дискурс-аналитических подходах, в частности в концепции гегемонии Э. Лакло и Ш. Муффа [3. С. 352]. Предвосхищение этих идей мы обнаруживаем за несколько столетий у Спинозы. Перспективы, определяющие существование людей (поскольку каждый человек суть душа и тело, а последние представляют собой не что иное, как сложно организованные дискурсы), по большей части представляют собой различные *аффекты*. Аффекты же суть пассивные состояния, в которых наша способность к действию, т.е. бытийно-смысловая перспектива, определяется не единственно нами, но взаимодействием нашей сущности с другими единичными вещами (которые также суть дискурсы, характеризующиеся определенной организацией и разворачивающие свои бытийно-смысловые перспективы). Другими словами, бытийно-смысловая перспектива, стремлением к утверждению которой определяется отдельный индивидуум, неизбежно вступает во взаимодействие с бытийно-смысловыми перспективами других индивидуумов. Если их перспективы обнаруживают сходство с нашей, такое взаимодействие увеличивает нашу способность к действию (аффект удовольствия). Если их перспективы не согласуются с нашей, такое взаимодействие ограничивает нашу способность к действию. Видов аффектов столько же, сколько видов объектов, со стороны которых мы подвергаемся воздействию (по теореме 33, IV, Этики). Отсюда следует, что различные индивидуумы и даже один и тот же индивидуум могут определяться различными аффектами и, следовательно, быть противными друг другу. Так мы приходим к представлению мира как поля борьбы между различными бытийно-смысловыми перспективами: «Каждый из нас от природы желает, чтобы другие жили по-нашему. А так как все одинаково желает того же, то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили и любили, становятся друг для друга предметом ненависти» [2. С. 327].

Таким образом, к сущности модуса или дискурса принадлежит не только стремление сохранять свое существование, но также и стремление достичь максимальной степени совершенства или, что то же самое, максимальной степени могущества, наивысшей способности к действию исходя из своей бытийно-смысловой перспективы. Другими словами, утверждать свое существование означает для дискурса и увеличивать степень

власти своей перспективы и одновременно противостоять другим дискурсам, стремящимся к увеличению своей власти. Здесь ницшевское «созидать дальше себя» как основополагающий принцип воли к власти.

В дискурс-аналитическом подходе Лакло и Муффа подобная ситуация столкновения и конфронтации различных дискурсов получила название «антагонизм» – борьба различных дискурсов за «создание значения» или, в предлагаемой нами терминологии, за утверждение бытийно-смысловой перспективы. В качестве способа разрешения антагонизма выступает гегемония – утверждение перспективы одного дискурса и подчинение ей перспектив других дискурсов: «Один дискурс “удаляет” с дискурсивного поля другой, как бы “пересиливая” его, и даже более того, он может его “аннулировать”, реартикулируя элементы» [3. С. 92]. У Спинозы мы находим предвосхищение этих идей в его трактовке государства: «Каким образом может произойти это, а именно, что люди, необходимо подверженные аффектам и при том непостоянные и изменчивые, могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие, это ясно... из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы...» [2. С. 406]. Государство есть новый, более высокого порядка, тип индивидуума или дискурса, подчиняющий себе все другие дискурсы и обладающий правом устанавливать единую для всех бытийно-смысловую перспективу посредством отрицания других перспектив, т.е. посредством гегемонии.

Для Спинозы установление такой деспотической метаперспективы (гражданского состояния) есть лишь следствие неадекватности нашего познания. Существует другая метаперспектива, которая обеспечивает освобождение людей от власти аффектов, всегда влекущих их в разных направлениях и, как следствие, сталкивающих друг с другом. Это метаперспектива субстанции (= Бога и Природы). Если бы наше познание было адекватным, то мы бы осознали, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т.е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» [2. С. 256]. Применительно к праву каждого человека на утверждение своей бытийно-смысловой перспективы этот тезис получает следующий вид: «Если бы люди жили по руководству разума, то каждый обладал бы этим правом без всякого ущерба для других» [2. С. 406].

Такая онтология разворачивается не на базе перспективы трансценденции с вертикальными иерархическими отношениями по принципу «земля – небо», но исходит из горизонтальной перспективы моря, где отдельные волны суть модусы этой единой субстанции, а такие, выражаясь на манер схоластики, качества, как штиль, шторм – ее атрибуты. Достигший такого адекватного познания модус «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 неделимым» [4. С. 409]. Применительно к дискурсам подобная ситуация означает не что иное, как нейтрализацию отдельного дискурса в его притязании на доминирование своей бытийно-смысловой перспективы. Конечный модус становится свободным через то, что он постигает себя как модус, приходит к пониманию модальности своего существования. Точно так же дискурс, постигая себя в качестве дискурса, т.е. обнаруживая перспективную природу своего бытия, становится свободным от своих гегемонных притязаний. Он становится открытым для других бытийно-смысловых перспектив.

Исходящее из горизонта трансгрессии делезовское понимание бытия как складки, ризомы и плана имманенции обнаруживает немало пересечений со спинозовской онтологией. Вместе с тем, мы не можем утверждать, что, выйдя за пределы трансцендентализма, философия Спинозы разворачивается из горизонта трансгрессии. Несмотря на разоблачающую характеристику трансценденталистских понятий как результата переступания нашей способности воображения, приводящего к формированию слившихся, лишенных всякой отчетливости образов (Этика, II, Схолия 1к 40), Спиноза ставит во главу угла своей системы одно из самых отвлеченных трансценденталистских понятий – понятие субстанции. И хотя субстанция мыслится у него как исключительно имманентная, по своему происхождению она остается трансценденталистским термином, берущим свой исток в горизонте трансценденции. Точно так же, как ставший имманентным Бог у Кузанского сначала существовал в качестве абсолютной трансценденции (средневековый теоцентризм). Спинозовское понимание субстанции есть результат *имманентизации трансцендентного*. Данный процесс приводит к устранению иерархической противопоставленности двух планов бытия (метафизическая теория двух миров) и раскрытию горизонта тотальности – универсальной и всеобъемлющей бытийно-смысловой перспективы, в которой все прочие перспективы становятся интенсивными степенями или, используя гегелевский термин, моментами.

До Спинозы имманентизация трансцендентного была осуществлена Н. Кузанским и Д. Бруно, после – Гегелем. Такой горизонт занимает промежуточное положение между трансценденцией и трансгрессией. Поскольку в тотальности преодолевается вертикаль трансценденции и устанавливается неиерархическая горизонтальная перспектива, она тяготеет к трансгрессии. Однако при этом тотальность получает приоритетное в онтологическом плане положение, превращаясь в доминирующую метаперспективу, которой так или иначе подчинено все, что есть. В этом смысле тотальность

обнаруживает свое генетическое родство с трансценденцией. Отличие в том, что в трансценденции устанавливается единый фиксированный центр (подобно Солнцу на небе, льющему свой благодатный свет вниз на грешную землю и не иссякающему в своем излиянии), а в тотальности центр рассеивается, начиная присутствовать всюду (отсюда пантеизм – Бог везде) – это перспектива моря. Но и будучи рассеянным, центр являет свое присутствие во всем, охватывая собой все бытийно-смысловые перспективы. Нейтрализация отдельных дискурсов здесь относительна, так как осуществляется в пользу метаперспективы. Трансгрессия, в свою очередь, предполагает отказ и от тотальности. Различные бытийно-смысловые перспективы не привязываются более к какой бы то ни было охватывающей их метаперспективе, не имеют никакого основания.

Подобную попытку мыслить существование как полностью лишенное субстанции (понимаемой либо в горизонте трансценденции, либо в горизонте тотальности) мы находим у Ницше. Речь идет именно о попытке или об эксперименте, поскольку ницшевское учение вообще не представляет собой организованной и завершенной системы и в нем апробируются различные мыслительные ходы, исходящие из различных горизонтов философствования. В постструктурализме горизонт трансгрессии становится основным способом осуществления философствования. Существование предстает здесь как ветвящаяся множественность гетерогенных перспектив, не предполагающая никакого основания, никакой субстанции. Однако важнейшим моментом в таком философствовании является осознание необходимости избежать превращения трансгрессии в доминирующую перспективу. Необходимо, чтобы трансгрессия оставалась именно одним из горизонтов. Хотя наше философское мышление, равно как и существование, не может не исходить из той или иной перспективы, необходимо отдавать себе отчет в самом перспективном характере этого мышления и существования и допускать возможность иных конфигураций бытийно-смысловой определенности, исходящих из иных перспектив. Такой подход мы и называем философией бытийно-смыслового перспективизма. Данный подход не ставит во главу угла ни трансгрессию, ни трансценденцию, ни тотальность, ни какой-либо другой горизонт, но рассматривает все их как равно возможные и допустимые перспективы. Приходя к осознанию перспективности нашего бытия, мы вместе с тем приходим и к пониманию, что оно должно быть перспективным. Философия стремится разными путями нейтрализовать отдельные перспективы – за счет раскрытия метаперспективы трансценденции, или тотальности, или трансгрессии. Но последние также являются перспективами. Это мы и стремились показать на примере учения Спинозы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения. Калининград : Янтарный сказ, 2002. 456 с.
2. Спиноза Б. Этика // Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Трактат об усовершенствовании разума. Этика. М. : Мир книги ; Литература, 2007. С. 193–477.
3. Йоргенсен М.В., Филлипс Л. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков : Гуманитарный центр, 2008. 352 с.
4. Делез Ж. Спиноза // Эмпиризм и субъективность: опыт человеческой природы по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. С. 325–445.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 12 декабря 2012 г.