

АНТониО НЕГРИ

# Антисовременность Спинозы<sup>1</sup>

**Спиноза — романтик**

Парадокс, которым знаменуется новое появление Спинозы на сцене современности, хорошо известен. Если Мендельсон желал «вернуть ему право гражданства, сблизив его с философской ортодоксальностью Лейбница и Вольфа», а Якоби, «изображая Спинозу гетеродоксом — в собственном значении слова — хотел, напротив, совершенно изгнать его как чуждого современному христианскому миропониманию», то «ни тот, ни другой не достигли цели: именно Спиноза-гетеродокс был восстановлен в правах»<sup>2</sup>. Спор Мендельсона и Якоби приходится на время кризиса определенной философской модели и порождает такой образ Спинозы, который был бы способен ослабить остроту духовного напряжения эпохи и создать твердую методическую основу для построения связи между мощью [puissance] и субстанцией, субъектом и природой. Спиноза, проклятый Спиноза, неожиданно возникает в современности как философ-романтик. Лессинг оказался прав, сумев выявить у Спинозы понятие природы, способное установить равновесие между чувственностью и интеллектом, свободой и необходимостью, историей и рассудком. Гердер и Гете, вопреки субъективной и революционной нетерпеливости «Sturm und Drang», смогут впоследствии опереться на этот мощный образ взаимосвязи и восстановленной объективности. Спиноза, следовательно, не просто фигура романтизма; романтизм находит в нем свою основу и завершение. Всемогущество природы уже не терпит урона от трагедии чувства, а побеждает это последнее, триумфально противопоставляя ему царство завершенных форм. Первое вос-

<sup>1</sup> Antonio Negri, "L'antimodernité de Spinoza", in: *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1993.

<sup>2</sup> Manfred Walther, "Spinoza en Allemagne, Histoire des problèmes et de la recherche", in: *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Les Cahiers de Fontenay*, 36–37, mars 1985, p. 25.

приятие Спинозы романтизмом есть, таким образом, восприятие эстетическое, восприятие движения и совершенства, динамизма и форм. Таковым оно оставалось и тогда, когда общая канва и частности романтизма становятся объектом философской критики. Фихте, истинный герой философии романтизма, считает, что системы Спинозы и Канта «вполне согласуются друг с другом»<sup>3</sup> — а именно на почве неуклонного онтологического движения «Я». У Шеллинга, Шеллинга 1790-х годов, признание радикальной оппозиции критической и догматической философии — то есть, философии абсолютного «Я», основывающейся на критицизме, и той догматической философии, которая является философией абсолютного объекта и спинозизмом — вскоре сглаживается в анализе действия, которое диалектически (что немедленно заметил Гегель) принимает на себя тяжесть объективного<sup>4</sup>. Не становясь антиномичным, абсолютное положение «Я» оформляется в необходимом процессе, воспевающем, по ту сторону трагедии, «духовный автоматизм» в отношении субъекта и субстанции<sup>5</sup>. Эстетическое измерение названной взаимосвязи состоит в непрерывном и неустанном восстановлении совершенства мощи и субстанции, творческого начала и формы творчества. Романтизм, согласно Гегелю, определяется способностью превзойти чистую объективность идеального и природного как подлинную идею красоты и истины. Уничтожая поначалу союз идеи и соответствующей ей реальности, преобразуя его в различие, романтизм приходит к провозглашению внутреннего мира абсолютной субъективности и воссоздает его объективность там, где превышение чувственного успокаивается в абсолютном характере результата<sup>6</sup>. Истоки этого процесса еще лессингианские, однако его мотивации выражает и артикулирует новая диалектика, требующая пропедевтики прекрасного на протяжении всего ведущего к абсолюту пути. Спиноза, определенный Спиноза, становится центральной фигурой указанного процесса.

### Современность против романтизма

Слышны ли диссонансы в этом согласии? Разумеется. Причем их выражает тот же Гегель, философ, который, можно сказать, доводит усвоение романтизмом спинозизма до крайнего предела. Ибо романтизм и эстетика составляют лишь часть мира и не могут сами собой исчерпать его абсолютность — ту, что заключается в действительности, в истории, в современности. Романтизм и эстетика страдают от недостатка истинности, обнаруживающегося в отсутствии рефлексии. Но отсутствие

<sup>3</sup> Peter Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 10.

<sup>4</sup> Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, Cedam 1958, p. 158.

<sup>5</sup> Martial Guéroult, *La philosophie schellingienne de la liberté*, in: *Studia philosophica. Schellingsheft*, XIV, 1954, p. 152; 157.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Berlin, Aufbau, 1955, II Teil, III Abschnitt.

рефлексии есть отсутствие определенности. И неизмеримость бытия у Спинозы — признак дефицита определенности, который, в свою очередь, характеризуется дефицитом истинности. Помимо откровенных заимствований у спинозистской онтологии, помимо впечатляющих свидетельств соперничества Гегеля со Спинозой, имеется глава «Логики», посвященная мере, — там происходит окончательное столкновение и разрыв<sup>7</sup>. Нам нет нужды пересказывать данный эпизод: он блестяще изложен другими<sup>8</sup>. Здесь будет достаточно установить то отрицательное понятие бытия, которое Гегель приписывает Спинозе, так как именно вокруг этого определения (или, скорее, отказа от него) в XX веке возникнут и разовьются некоторые важные линии философского дискурса, касающегося онтологии современности. Итак, Гегель атакует Спинозу по двум направлениям. Первое, так сказать, феноменологическое: оно затрагивает интерпретацию спинозовского «модуса». Последний определяется как состояние субстанции, полагающее «определенную определенность» [la détermination déterminée], сущее в ином, чем она, и должное познаваться иным. Однако, возражает Гегель, модус этот дан непосредственно; он не осознан [Спинозой] как *Nichtigkeit*, как «ничтожность», а значит, как необходимость диалектической рефлексии. Феноменология Спинозы является плоской; она покоится на абсолютном. В таком случае, мир модусов является, однако, не чем иным, как миром абстрактной неопределенности, в котором, поскольку он стремится остаться абсолютным, всякое различие отсутствует. Мера исчезает в безмерности<sup>9</sup>. Но — и здесь мы вдруг переходим от феноменологии к онтологии — то же [без]различие и та же безмерность, которые обнаружил мир модусов, относятся и к общему определению бытия у Спинозы. Бытие не избавляется от неопределенности модусов. Неразличимость мира модусов есть, хотя и в имплицитном виде, общее качество всех свойственных бытию неопределенностей, которые растворены в этой реальности. Бытие представлено у Спинозы как *Dasein* и никогда не может быть снято. «Абсолютная неразличимость есть фундаментальное определяющее свойство спинозовской субстанции»<sup>10</sup>, и в этой неразличимости недостает основания для диалектического перехода. Спинозовская субстанция — это абсолютная замкнутость детерминаций на себя самое, в очищенную от различий тотальность. Спинозовская субстанция, «причина, которая в своем для-себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть в самое себя, — уже подчинена *необходимости*

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel. *La théorie de la Mesure*, trad. franç. André Doz, Paris, PUF, 1970. Речь идет о третьем разделе первой книги «Wissenschaft der Logik»; см. издание Лассона: Hamburg, F. Meiner, 1967, p. 336–398.

<sup>8</sup> P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Logik*, p. 338–339; Martial Gueroult, *Spinoza*, I: *Dieu*, Paris, Aubier, 1968, p. 462; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit*, Berlin, 1952.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *La science de la logique*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

(или судьбе) перейти в положенность (Gesetzsein), и это подчинение как раз и представляет собой наибольшую трудность... Великое воззрение Спинозовской субстанции есть лишь *в себе освобождение* от конечного для-себя-бытия, понятие же само есть *для себя* мощь необходимости и *действительная свобода*<sup>11</sup>. Таким образом, анализируя понятие субстанции у Спинозы, Гегель, во-первых, признает в ней способность представлять собой безмерный горизонт реального, как наличие бытия вообще. Настаивая на ее свойстве быть «в себе», он, во-вторых, подтверждает непосредственную, нерушимую эстетическую мощь Спинозовской субстанции. В-третьих, он приписывает Спинозовской субстанции фундаментальную неспособность осуществления in Wirklichkeit, т. е. снять себя в диалектическом плане примирения с реальным. Сказанное означает, что Спинозовская концепция является для Гегеля романтической, но именно поэтому — не современной. Без Спинозы невозможно философствовать, но вне диалектики нельзя стать современным. Современность есть мир с реальным, в ней — завершение истории. Спинозовское бытие и вся его мощь неспособны дать нам такой результат.

### Время современности

Другой важный повод, рассуждая о современности, оценить позиции Гегеля в сопоставлении со Спинозой, дает проблема времени. Время у Спинозы, как известно, есть, с одной стороны, присутствие [la présence — настоящее, наличное бытие], с другой — неопределенная длительность. Время неопределенной длительности определяется как «усилие, с которым всякая вещь стремится пребывать в своем существовании». Если бы эта мощь «охватывала ограниченное время, определявшее длительность вещи», результат получился бы абсурдным, поскольку уничтожение не может происходить от собственной сущности вещи, но должно рассматриваться исключительно как действие внешней причины<sup>12</sup>. Что же касается времени как присутствия, иначе говоря, как единичности и определенности, то оно дается в качестве остатка дедукции о несуществовании длительности для сущности (*Eth.* IV, prf.), но вместе с тем, и даже в первую очередь, как положительное основание и онтологическая трансформация этой остаточности. Тело, его актуальное существование, и дух, поскольку он связан с телом, соединены в идее, «которая выражает сущность тела под формой вечности» (*Eth.* V, pr. 23 sch.). Неудивительно, что Гегель возражает против Спинозовского понятия времени как неопределенной длительности. Интереснее, впрочем, его позиция относительно времени присутствия: думается, она несвободна от двусмысленности. Гегелевская полемика по вопросу о неопреде-

<sup>11</sup> *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 159, Paris, Vrin, 1970. Ср. комментарий Э. Кассирера к цитируемому пассажиру, *op. cit.*, p. 443—444.

<sup>12</sup> Spinoza, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammariion, 1965, III, pr. 8 et dem.

ленной длительности представляет собой перифраз полемики против безразличности модусов субстанции. Согласно Гегелю, неопределенное не снимает, но, на деле, только обостряет трудность соотношения бесконечного с конечным: понятие неопределенности должно быть снято. Длительность должна сделаться мерой, посредником между количеством и качеством; в процессе своего движения неограниченное должно достичь осуществления своей подлинной необходимости<sup>13</sup>. Редукция длительности к временности, а затем абстрактной временности к временности конкретной и исторической есть, таким образом, указанный Гегелем путь избавления Спинозовского бытия от теоретической участи обращения в чистое ничто. И здесь диалектика призвана восстановить утраченную бытием реальность и благодаря той самой конкретизации времени способствовать выработке определения современности. Остается вторая Спинозовская дефиниция времени — та, где оно есть присутствие и раскрытие мощи, *sub specie aeternitatis*. Как возразить такому определению, Спинозовскому *Dasein*, точнее, бытию, определяемому модусом, которое в своей единичности несводимо к *Gewordensein* и которое радикальным образом противостоит бытию, определенному в ходе всего диалектического синтеза? Несогласие в этом пункте типично для Гегеля, ибо он утверждает, что диалектическое понятие временности не отменяет конкретной определенности. Иначе говоря, событие и определенность (как в качестве действия: *Bestimmung*, так и в качестве результата: *Bestimmtheit*) остаются в своей конкретности. Если время современности является временем завершения, то это завершение реальности ничуть не может затемнить или скрыть блеск самого события. Гегелевская диалектика ни при каких обстоятельствах не способна откататься от полноты единичности.

За двусмысленностью здесь, однако, таится непреодолимая трудность. Спинозовское присутствие принадлежит полному мощи бытию неустраняемого горизонта единичности. Гегель может сколько угодно пытаться превзойти эту мощь, однако сей процесс походит на софизм, поскольку конечная цель состоит в утверждении заново той же самой мощи. Гегель может сколько угодно обличать в Спинозовском бытии насильственность несводимого присутствия и сталкивать его в неразличимость и небытие. Но всякий раз когда это единичное присутствие возникает снова, реальность, которую Гегель стремится объявить недействительной и никчемной, проявляется вопреки ему, нагруженная всеми позитивами, всеми открытыми возможностями, всеми единичными потенциальностями. Гегель может сколько угодно считать неудовлетворительной перспективу времени, понятого как неопределенная длительность, однако все, что он способен этому противопоставить, — повторяющееся и бесплодное трансцендентальное движение к умо-

<sup>13</sup> Для иллюстрации нижеследующего см. *Учение о мере*, *cit.*; *Энциклопедия* § 92, а также комментарий Э. Кассирера, *op. cit.*, p. 429.

рительной практике времени [une pratique théorique du temps], в которой оно, опять-таки, появляется с грузом определений присутствия. Здесь гегелевская система подвергается крайней опасности, потому что именно здесь время современности как завершение исторического времени противостоит выступающей единичности, положительно-му времени Dasein, спинозовскому присутствию. Чем же, в таком случае, становится гегельянское понятие современности? Гегель принужден раскрыть субстанциальную двусмысленность своей понятийной конструкции. Ибо ритм работы трансцендентального опосредствования начинает постепенно накладываться на возникновение единичности; и пусть трансцендентальное стремится впитать в себя энергию единичности, — воздать последней по справедливости ей все-таки не удается. «Акосмичный», «вневременной» Спиноза формулирует концепцию времени как присутствия и единичности, которую великая диалектическая машина при всем желании не может присвоить. Современность не только вскрывается как противница романтизма, но свидетельствует о тщетном желании возратить себе производительную силу единичного. Тщетность эта не исключает, однако, эффективности повторения: она устанавливает черты господства. С Гегелем современность становится знаком господства трансцендентального над мощью, непрерывной попыткой функционально организовать мощь — в инструментальной целесообразности власти. Так, Гегеля и Спинозу одновременно связывает и разделяет двоякое отношение: бытие является для них обоих полным и продуктивным, но там, где Спиноза фиксирует мощь в непосредственности и единичности, Гегель отдает преимущество опосредованности и трансцендентальной диалектике власти. В этом и только в этом смысле спинозовское присутствие [как наличное бытие] противостоит гегельянскому становлению: антисовременность Спинозы не есть отрицание Wirklichkeit, но ее сведение к Dasein, тогда как современность Гегеля состоит в избрании противоположной возможности.

### Судьба современности

Реальность, то есть современность, должна быть «непосредственным единством сущности и существования, иначе говоря, внутреннего и внешнего, в форме диалектики» — таков тезис, породивший вихрь, который почти два столетия назад увлек за собой философскую критику<sup>14</sup>. В продолжение всего серебряного, и, тем более, бронзового века современной немецкой философии (то есть, в XIX веке «критической критики» и в великой академической философии конца столетия), субстанция и мощь, Wirklichkeit и Dasein, расходятся все дальше. Сперва мощь ощущается как антагонизм, затем ее определяют как иррациональную. Философия мало-помалу преобразуется в благородное стремление из-

<sup>14</sup> Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969.

гнать иррациональность, что означает растрату мощи. Страстному гегелевскому желанию утвердить диалектическую гегемонию абсолютной субстанции противостоят сначала кризис и трагическая перспектива, затем несмолкающий призыв возобновить трансцендентальную телеологию, придерживаясь в большей или меньшей степени диалектических форм, но модифицируя перспективы. Не избежав иронии величайших умов, каковыми были Маркс и Ницше, тенденция к обновлению снова и снова предлагает пусть бледные, зато действенные образы современности. Преобладание производственных отношений над производительными силами заставляет порвать с гегелевским утопизмом абсолюта и облечься в одежды реформистской телеологии. Схемы неопределенной длительности в противопоставлении схемам диалектической бесконечности обновились под видом проектов прогрессивной рациональности господства. Современность меняет покровы, не меняя ложа. И она тащится, исчерпывая всякую возможность обновления, изобретая тысячи способов обойти сухую, авторитарную и утопичную гегельянскую концепцию с ее попытками трансформировать современность посредством привычных форм схематизма рассудка и трансцендентальности. До той поры, пока это бессилие не истощит и не возобновит рефлексию о самом себе<sup>15</sup>. Хайдеггер воплощает крайний предел означенного процесса, интегральной частью которого является его философия — если, конечно, правда, что одна из целей *Sein und Zeit* состоит в переосмыслении трансцендентального схематизма<sup>16</sup>. Но тут описанный выше процесс, начавший было снова скатываться на привычные рельсы, внезапно перевернулся. «В конкретной разработке вопроса о смысле “бытия” назначение настоящего опыта. В интерпретации времени как возможного горизонта любой понятности бытия вообще ее предварительная цель»<sup>17</sup>. Однако, «когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствия (Dasein) — не только первично опрашиваемое сущее, оно, сверх того, сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к тому, о чем в этом вопросе спрашивается. Но бытийный вопрос есть тогда не что иное, как радикализация принадлежащей к самому присутствию сущностной бытийной тенденции, доонтологической бытийной понятливости». Тема присутствия снова становится центральной. Dasein есть временность, разбитая и открываемая вновь в каждый миг как присутствие. Свой-

<sup>15</sup> См. Antonio Negri, ch. VIII («L'irrationnel»); ch. IX («Fenomenologia e esistenzialismo»), vol. X: *La filosofia contemporanea*, dirigée par Mario Dal Pra, Como-Milano, Vallardi ed., 1978, p. 151–175. Иная попытка переоценки неокантианства у Юргена Хабермаса: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>16</sup> Такой план заявлен философом в конце введения к *Sein und Zeit*. Но см. также Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Köln, Cohen, 1929.

<sup>17</sup> *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 23. [Тексты Хайдеггера здесь и далее приводятся в русском переводе В. В. Библикина: *Бытие и время*, М., 1997.]

ства этого присутствия — устойчивость и укорененность, независимая от всей подвижности и рассеяния *On*, как и от любой формы культурного шока. Судьба будущего и истории пребывает отныне под знаком торговли и выбрасывания. Действительность — больше не гегельянская *Wirklichkeit*, но грубая *Faktizität*. Современность есть судьба. На последних страницах *Sein und Zeit*, в пику гегелевскому опосредствованию и абсолютному духу, Хайдеггер утверждает: «Предыдущая экзистенциальная аналитика присутствия начинается, наоборот, с “конкретности” самой фактично брошенной экзистенции, чтобы раскрыть временность как то, что делает ее возможной. “Дух” не впадает лишь во время, но *экзистенцирует как исходное временение временности*<sup>18</sup>... Не “дух” впадает во время, но фактичная экзистенция как “выпадение” “выпадает” из исходной, собственной временности». Здесь, в этом падении, становясь этой «заботой», временность конституирует себя в качестве возможности и самопроекции в будущее. Здесь, нисколько не боясь угодить в капкан телеологии и диалектики, временность вскрывает возможность как самое заурядное онтологическое определение *Dasein*. Следовательно, именно в присутствии судьба открывает себя заново для возможности и будущего. Но как удостоверить *Dasein*? В трагическом сплетении времени смерть кажется наиболее присущей и подлинной возможностью *Dasein*. Но равным образом она есть и невозможность присутствия: «возможность невозможности» становится, стало быть, более всего свойственной и подлинной возможностью *Dasein*. Так гегелевская тема современности находит свое завершение: в небытии, в смерти дано непосредственное единство существования и сущности. Ностальгические гегелевские притязания на *Bestimmung* становятся у Хайдеггера безнадежной *Entschlossenheit* — осмыслением и решением открытия *Dasein* с присущей ему истиной, которая есть ничто. Музыка, задававшая ритм танцу определения и трансцендентальности, смолкла.

«*Tempus potentiae*»<sup>19</sup>

Хайдеггер — не просто пророк, возвестивший судьбу современности. Мысль Хайдеггера разделяет, и в то же время служит раскрытыми воротами в антисовременность. Раскрытыми к пониманию времени как онтологически определяющего отношения, разбивающего гегемонию субстанции или трансцендентального, а значит, раскрытыми к могуществу. Мало просто снять засов (*Entschlossenheit*), решение задачи сочетается с антиципацией и с открытостью, которые суть сама истина в той мере, в какой она раскрывается в *Dasein*. Открытие бытия не состоит в одном лишь факте открытия (*Entdecken*) предсуществующего, но в том, чтобы утвердить автономию *Dasein* наперекор и вопреки рассеи-

<sup>18</sup> Курсив Негри. — Прим. перев.

<sup>19</sup> «Время могущества» (лат.). — Прим. перев.



вающейся подвижности Он. Вот-бытие, подавая себя как законченное, раскрыто, и эта раскрытость есть видимость (Sicht). Но оно больше, чем видимость, оно — Umsicht, предвидящая осмотрительность. Вот-бытие является возможностью. Но оно больше, чем простая возможность, оно — способность быть. «Истину предполагаем “мы”, ибо “мы”, сущие в бытийном роде присутствия<sup>20</sup>, “в истине” суть». «Мы» предполагаем истину, ибо, пребывая в бытийном модусе Dasein, «мы» существуем «в истине»... Но Dasein — что заложено в построении бытия как заботы — каждый раз существует впереди себя. Оно есть такое существование, для которого в его бытии подразумевается наиболее присущая ему способность-бытия. Бытию и способности-бытия Dasein как бытия-в-мире по самой сути причастны открытие и раскрытость. Для Dasein речь идет о его способности-бытия-в-мире и, соответственно, об осмотрительной озабоченности, избличающей внутримирное существование. В построении бытия Dasein как заботы, во впереди-себя-бытии, заключено самое исходное «предположение»<sup>21</sup>. Присутствие не означает, таким образом, просто быть присутствующим в истине, в не-сокрытости бытия: в нем проецируется настоящее, аутентичность, новое укоренение бытия. Время стремится к могуществу, намекает на его продуктивность, затрагивает его энергию. И когда оно сворачивается в ничто, время ничуть не забывает этой мощи. Тут, в узле сочленения времени и могущества, снова возникает Спиноза. Tempus potentiae. Настойчивое требование присутствия у Спинозы исполняет то, что Хайдеггер оставляет нам как простую возможность. Гегемония присутствия в сравнении с будущим — черта, отличающая спинозовскую метафизику от гегелевской, — заново самоутверждается как гегемония полноты настоящего [présent] перед пустым хайдеггерианским присутствием [présence]. Никогда не входивший в современность, здесь Спиноза покидает ее, опровергая концепцию времени, которую другие хотели воздвигнуть в будущем или в ничто, временем позитивно открытым и конституирующим. В тех же онтологических условиях любовь занимает место «заботы». Спиноза систематически опровергает Хайдеггера: хайдеггеровской Angst он противопоставляет Amor, Umsicht — Mens, Entschlossenheit — Cupiditas, Anwesenheit — Conatus, Besorgen — Appetitus, Möglichkeit — Potentia. В этом противостоянии антифиналистское присутствие и возможность объединяют то, что разводят другие направления онтологии. В то же время значения неопределенного бытия аккуратно разведены. Хайдеггер ориентируется на ничто, Спиноза на полноту. Хайдеггерианская двусмысленность, балансируя в пустоте, разрешается в спинозовском напряжении, которое понимает присутствие как полноту. Если модальное присутствие или, точнее, феноменологическое существова-

<sup>20</sup> Ближе к французскому тексту: «пребывая в бытийном модусе бытия-в-». — *Прим. перев.*

<sup>21</sup> *Бытие и время*, §§ 41–44.

ние — и у Спинозы, и у Хайдеггера — восстанавливают, по всей очевидности, свою свободу, то, в противоположность Хайдеггеру, существование у Спинозы признается производительной силой. Редукция времени к присутствию открывает два разных пути: или учреждение такого присутствия, которое ориентируется на ничто, или все же творческий запрос присутствия.

В том же горизонте открываются два конституирующих направления мысли: если Хайдеггер сводит счеты с современностью, то Спиноза (никогда не входивший в современность) демонстрирует неукротимую силу антисовременности, целиком спроецированную в будущее. Любовь выражает у Спинозы время могущества, время, которое есть присутствие и, в равной степени, действие, конституирующее вечность. В самом становлении пятой части *Этики*, непросто и проблематичном<sup>22</sup>, мы уже вполне отчетливо видим, как складывается указанный понятийный процесс. Сперва дана формальная концепция тождества присутствия и вечности. «Все, что дух постигает под формой вечности, он постигает не вследствие того, что представляет настоящее актуальное существование тела, но вследствие того, что представляет сущность тела под формой вечности» (*Eth.* V, рг. 29). Мысль усилена теоремой 30: «Дух наш, поскольку он познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что он существует в Боге и через Бога представляется». В теореме 32 тот же тезис освещен с особой яркостью: «Из третьего рода познания возникает с необходимостью интеллектуальная любовь к Богу. Ибо от этого третьего рода происходит радость, сопровождаемая идеей Бога как ее причины, то есть любовь к Богу, не поскольку мы воображаем его как присутствующего, но поскольку мы понимаем, что Бог вечен, а это и есть то, что я называю интеллектуальной любовью к Богу» (V, рг. 32 согг.). Итак, вечность есть формальное измерение настоящего. Но вот немедленно опровержение и пояснение: «Хотя эта любовь к Богу и не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларии предыдущей теоремы» (V, рг. 33 sch.). Значит — берегитесь попасть в капкан длительности: «Если мы обратим внимание на общее мнение людей, то заметим, что, сознавая вечность своего духа, они смешивают ее с длительностью и приписывают ее во-

<sup>22</sup> Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1981. В этом эссе я отстаивал предположение, что часть V *Этики* содержит глубокие противоречия, и что в ней сосуществуют две различных ориентации. Теперь, оценив многочисленные возражения, высказанные против моей гипотезы, я, прежде прочего, готов согласиться с критикой, ставившей мне в упрек чрезмерную прямолинейность моего разведения. В особенности же я поддерживаю (что будет подчеркнуто и ниже) мнение, согласно которому концепция интеллектуальной любви, разработанная в пятой части, прочитывается у Спинозы и раньше, начиная уже с *Политического трактата*, а значит, может быть переоценена в свете спинозовской системы в целом.

ображению или памяти, которые, как они верят, остаются и после смерти» (V, рг. 34 sch.). В параллель: «Эта любовь духа должна относиться к его действиям, следовательно, она есть действие, которым дух созерцает самое себя, сопровождаемое идеей Бога как причины, то есть действие, каким Бог, поскольку он может выражаться через дух человеческий, созерцает себя в сопровождении своей идеи. А потому эта любовь духа есть часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (V, рг. 36 dem.). «Из сказанного мы ясно понимаем, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно — в постоянной и вечной любви к Богу, иначе — в любви Бога к людям... Поскольку она относится к Богу, — это радость» (V, рг. 36 sch.). Аргументация завершается, без тени двусмысленности, теоремой 40: «Чем больше какая-либо вещь имеет совершенства, тем больше она действует и тем меньше страдает; и наоборот, чем больше она действует, тем она совершеннее». Время могущества, таким образом, образуется вечностью, поскольку образующее действие коренится в присутствии. Предполагаемая здесь вечность указана как результат, горизонт утверждения действия. Время есть полнота любви. Хайдеггерянианскому ничто соответствует спинозистская полнота, или, скорее, парадокс вечности, полноты мира настоящего, сияние единичности. Понятие современности сожжено любовью.

### Антисовременность Спинозы

«Эта любовь к Богу не может быть запятнана аффектом зависти или ревности; напротив, она пылает тем сильнее, чем больше людей мы воображаем связанными с Богом теми же узами любви» (*Eth.* V, рг. 20). Так к определению антисовременности у Спинозы прибавляется дополнительная деталь. Следуя динамике, присущей его системе, той динамике, которая сущностно разрабатывается в частях III и IV *Этики*, Спиноза конструирует коллективное измерение производительной силы и соответствующий коллективный образ любви к божеству. Насколько современность индивидуалистична и вынуждена на этом основании искать в трансцендентальном механизме посредничества и воссоединения, настолько же радикально Спиноза отрицает всякое измерение, внешнее для процесса, конституирующего человеческое сообщество, для его абсолютной имманентности. Именно в *Политическом трактате*, а отчасти даже ранее, в *Богословско-политическом трактате*, сказанная тенденция становится вполне очевидной. Ведь, вероятно, только *Политический трактат* и позволяет прояснить линию мысли, которой держится теорема 20 части V *Этики*, больше того, — позволяет ясно понять в целом механизм движений, конституирующих интеллектуальную любовь как коллективную сущность. Мы хотим сказать, что интеллектуальная любовь есть формальное условие социализации и что общественный процесс [le procès communautaire] есть онтологическое условие интеллектуальной любви. Поэтому лишь в свете интеллектуальной любви объ-

ясняется парадокс превращения множества в общность [communauté], так как лишь интеллектуальная любовь описывает реальные механизмы, которыми potentia, заключенная в multitudo, приводится к определению себя в качестве единства абсолютного политического порядка: potestas democratica [демократическая власть]<sup>23</sup>. Напротив, современность неспособна оправдать демократию. Современность всегда рассматривает демократию как ограниченную и потому преобразует ее в перспективе трансцендентального. Гегелевский абсолют не сознает коллективной производительной силы и той potestas, которая из нее исходит. Ибо все единичности сведены к негативности. В результате понятие демократии всякий раз с неизбежностью оказывается формальным<sup>24</sup>. И подлинный итог этих действий состоит лишь в подчинении производительных сил господству производственных отношений. Но как могут подобные парадигмы преуменьшать неодолимые запросы единичности, желание общности, материальную обусловленность коллективного производства? В наиболее утонченных концепциях современности отношение господства преобразуется в категорию «незавершенного» посредством процесса, который снова, как всегда, сводит и воспроизводит присутствие через длительность<sup>25</sup>. Нет, триумф единичностей, их обыкновение полагать себя множеством, конституировать себя в узах постоянно ширящейся любви, отнюдь не создают незавершенного: Спиноза и слова такого не знает. Процессы эти, наоборот, всегда завершены и всегда открыты, и пространство, появляющееся между завершенностью и открытостью, есть пространство абсолютной мощи, тотальной свободы, дороги к освобождению. Отрицание утопии у Спинозы прорастает из воссоздания во всей полноте могущества освобождения на горизонте присутствия: присутствие противопоставляет утопии реализм, утопия открывает присутствие в конституирующей проекции. Вопреки тому, чего хотел Гегель, безмерность и присутствие сосуществуют в поле абсолютной определенности и абсолютной свободы. Нет никакого идеала, никакой трансцендентальности, никакого незавершенного плана, который мог бы замкнуть открытость, заполнить безмерность, удовлетворить свободу. Открытость, безмерность, абсолютность — завершены, замкнуты в присутствии, за которым не может быть дано ничего,

<sup>23</sup> Здесь хотелось бы еще раз подчеркнуть, что известную двусмысленность части V *Этики* можно разрешить прочтением, интегрирующим концепцию интеллектуальной любви и процесс учреждения демократии, как он описан в *Политическом трактате*. Против этого мнения см., в особенности, С. Vinti, *Spinoza, La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium, 1984, chap. IV: используя предложенную мной интерпретацию, развитую в *L'anomalie sauvage*, автор применяет ее столь радикально, что находит в системе Спинозы постоянство трансценденции.

<sup>24</sup> Сошлюсь здесь на либерально-демократическую интерпретацию Гегеля в том виде, в котором она впервые выстроена Р. Хаймом (R. Haym, 1857), а позднее Ф. Розенцвейгом (F. Rosenzweig, 1920) и Э. Вейлем (E. Weil, 1950).

<sup>25</sup> J. Habermas, *Kleine Politische Schriften*, I-IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 444–464.

кроме нового присутствия. Любовь делает вечным присутствие, коллективность делает абсолютной единичность. Когда Хайдеггер развивает свою социальную феноменологию единичности между неаутентичностью внутримирности [*l'inauthenticité de intramondanité*] и аутентичностью бытия-в-мире, он вступает в полемику с трансцендентальным, аналогичную той, которую ведет Спиноза. Однако круг кризиса современности у Хайдеггера снова замыкается, и продуктивная мощь сдвигается в ничто. В детерминации, в радости, спинозовская любовь, напротив, активизирует найденную ею на горизонте временности и учрежденную коллективность. Здесь неудержимо прорывается антисовременность Спинозы, понятая как развертывание и проявление производительной силы, онтологически конституируемой в коллективности.

### «*Spinoza redivivus*»<sup>26</sup>

Цикл определений современности, открытый Гегелем, иначе говоря, цикл, где сведение мощи к абсолютной трансцендентальной форме достигает своего апогея и где, вследствие этого, кризис отношения господствует над изгнанием мощи и ее редукцией к иррациональности и к ничто, — этот цикл находит в итоге свой предел. Именно здесь спинозизм завоевывает место в современной философии не только как исторический симптом, но как действенная парадигма. В самом деле, критика современности всегда ссылалась на спинозизм, так как он противопоставляет концепции субъекта-индивида, опосредованности и трансцендентального, которыми характеризуется понятие современности у Декарта, Гегеля и Хайдеггера, концепцию коллективного субъекта, любви и тела как мощи присутствия; он строит теорию времени, вырванную из конечности и обосновывающую онтологию, понятую как процесс устроения. На этом основании спинозизм действует как катализатор альтернативного определения современности. Но к чему принижать вековую традицию радикального отказа от форм современности, определявшейся в терминах ограниченности альтернативы? В сфере альтернативы мы находим компромиссы, безнадежно тонушие в искусстве опосредствования, — как у Хабермаса, который в продолжение всего долгого развития своей теории современности<sup>27</sup> так и не смог пойти дальше слабого и пресного пересказа страниц Гегеля, пытаясь феноменологически построить современность как абсолютность, оформляющуюся во взаимодействии и в незавершенности. Нет, нас это не интересует. *Spinoza redivivus* — в другом, он там, где возобновляется раскол, ставший истоком современности, раскол между производительными силами и производственными отношениями, между мощью и

<sup>26</sup> «Спиноза возрожденный» (лат.). — Прим. перев.

<sup>27</sup> Сначала *Travail et interaction* (1968), затем *La modernité un projet inachevé* (1980) и, наконец, — *Discours philosophique de la modernité* (1985)

опосредствованием, между единичностью и абсолютном. Это не альтернатива современности, это — антисовременность, мощная и прогрессивная. Некоторые современные авторы удачно предвосхитили наше определение антисовременности Спинозы. Так, у Альтюссера читаем: «Философия Спинозы совершает теоретическую революцию, беспрецедентную в истории философии, являясь, несомненно, самым грандиозным философским откровением всех времен, так что мы можем считать Спинозу, с философской точки зрения, единственным прямым предтечей Маркса»<sup>28</sup>. Почему? Потому что Спиноза — основатель абсолютно оригинальной концепции *ргахis* без телеологии. Потому что он мыслил присутствие причины в ее действиях и само существование структуры — в ее действиях и в присутствии. «Все существование структуры состоит в ее действиях; структура, которая не является ничем иным, как определенной комбинацией присущих ей элементов, ничем отличным от своих действий»<sup>29</sup>. По мнению Фуко, Спиноза преобразует это лишенное фундамента структурное своеобразие в механизм производства норм, применимых к коллективному настоящему: «И отсюда само собой понятно, что для философа задаваться вопросом о своей принадлежности к этому настоящему уже не означает спрашивать о принадлежности его к некому учению или к некоей традиции; теперь этот вопрос не будет даже самым простым вопросом о принадлежности его к некому человеческому сообществу вообще, но — о принадлежности к некому “мы”, к такому “мы”, которое соотносит себя с культурным целым, характеризующим его собственную актуальность. Именно такое “мы” постепенно становится для философа предметом его собственной рефлексии: и тем самым для философа утверждается невозможность воздержаться от вопроса о его индивидуальной принадлежности к этому “мы”. Все это — философия как проблематизация актуальности и как вопрошание философа о той актуальности, частью которой он является, и в отношении с которой он должен полагать себя, — вполне могло бы характеризовать философию как дискурс современности и о современности»<sup>30</sup>. Именно такая исходная позиция позволяет Фуко предлагать «политическую историю истины» или «политическую экономию воли к знанию»<sup>31</sup>, позиция, которая уничтожает концепцию современности как судьбы, чтобы воссоздать ее как присутствие и причастность. Наконец, по мнению Делеза, имманентность *ргахis* внедряется Спинозой в настоящее — до того предела, когда несвоевременность одерживает верх над действительностью. Здесь субъект снова обнаруживает себя как коллективный, представленный, в спинозистской манере, как результат взаимного движения внутреннего и внешнего на фоне ровного присут-

<sup>28</sup> L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, vol. II, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Lordre de discours*, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>31</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

ствия мира, всегда открытого заново для абсолютной возможности<sup>32</sup>. И так, антисовременность есть понятие присутствующей истории, переплавленное в понятие коллективного освобождения. Как граница и преодоление границы. Как тело истории, ее вечность и присутствие. Как бесконечное возобновление возможности. *Res gestae*<sup>33</sup>, историческая практика теории.

*Перевод Михаила Позднева*

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, 1986, p. 138.

<sup>33</sup> «История», «исторические свершения» (лат.). — *Прим. перев.*