

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Д.О. Селютин

Понятие сознания в «Этике» Спинозы

Селютин Дмитрий Олегович – аспирант философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; e-mail: dimaselyutin14@gmail.com

В статье анализируется концепт сознания в «Этике» Спинозы. Для этого последовательно выделяются и описываются три теоретических подхода к сознанию в философии Спинозы. Первый из них состоит в отрицании сколь-либо проработанного понятия сознания в «Этике», в силу чего мы не можем ни ответить на вопрос, в чем оно состоит, ни отличить сознательных существ от несознательных. Согласно второму подходу, разговор о сознании помещается в контекст идей об идеях (лат. *ideae idearum*), где таковое связывается с рефлексивностью и второпорядковой осведомленностью, свойственной идеям высшего порядка. Третий подход выделяется автором статьи как наиболее перспективный: в его рамках идея определяется как сознательная, если она приводит к изменению сущностного стремления (лат. *conatus*) существа, а само оно тем более наделено сознанием, в чем большем диапазоне способно варьировать свое стремление, что, в свою очередь, коррелирует со сложностью его тела.

Ключевые слова: Б. Спиноза, философия Нового времени, сознание, стремление, аффект

Один из важных аспектов «Этики», в свете современного интереса к теме когнитивных исследований, – это теория сознания Спинозы. Тем не менее этот пункт часто упускается из виду, и, приступая к нему, мы находимся в более затруднительном положении, чем того можно было бы ожидать.

Причина этого заключается в сильной полярности мнений по вопросу сознания в философии Спинозы. Ограничив область исследования англоязычной исследовательской литературой, можно выделить три условные группы теорий, авторы которых высказывались на этот счет. В статье мы попытаемся установить наиболее перспективную из них. Успешность интерпретации будет оцениваться с учетом ее способности ответить на три главных вопроса: 1) Что является ключевым элементом, определяющим сознание? 2) Как отличить сознательных существ от несознательных? 3) Что отличает осознанные идеи от неосознанных или бессознательных?

Пессимизм в отношении сознания

Итак, первая теория может быть названа таковой только условно, поскольку состоит в отрицании наличия у Спинозы полноценного понятия сознания. К числу авторов, придерживавшихся такого взгляда, мы можем отнести Джонатана Беннетта¹, Майкла ЛеБаффа [LeBuff, 2010, p. 531–563], Маргарет Вилсон [Wilson, 1999, p. 137] и Джона Миллера [Miller, 2007, p. 203–220]. Многие из них не берут на себя труд должным образом доказывать отсутствие теории сознания у Спинозы, поскольку считают это ясным из общего характера его философии. Действительно, такая мысль правомерна в нескольких отношениях. Прежде всего, логично предположить, что если Спиноза был бы всерьез озабочен разработкой этой темы, то по крайней мере открыто бы ее сформулировал. Однако нам не удается найти прямых утверждений о природе сознания ни в аксиомах, ни в теоремах «Этики». Эта тема как будто оказывается вытеснена, с одной стороны, рассуждением об идеях как модусах божественного интеллекта, а с другой стороны, психологическими соображениями об аффектах и способах их обуздания. Общим, но от того не менее важным доводом служит и тот факт, что сама эпоха «радикального просвещения» еще не обладала законченным представлением о сознании *per se*. Декарт в этом отношении еще долгое время оставался наиболее передовым мыслителем, в то время как его младшие современники и наследники в большей мере были озабочены проблемами морали и Бога. К числу последних также можно было бы отнести и Спинозу, считавшего утверждение индивидуальной мыслящей субстанции самой большой нелепостью из возможных. Примечательно и то, что латинское слово *conscientia* в то время имело сильный моральный оттенок, да и само по себе оно могло употребляться в различных контекстах, неся уже другой смысл. Майкл ЛеБафф выделяет три таких контекста (интенциональный, экстенциональный и эпистемический²), утверждая, что Спиноза склонен их путать и часто употребляет слово «сознание» сразу в нескольких из них, что, по его мнению, ослабляет уверенность в наличии у Спинозы устойчивой концепции сознания. С последним согласен и Джон Миллер, но его оценка этого факта скорее положительна. Так, он утверждает, что сам подход Спинозы, состоящий в построении теории ума без теории сознания, является для него только плюсом, поскольку избавляет от многих трудностей, связанных с описанием работы сознания [Ibid., p. 220].

Многое и внутри самой «Этики» дает нам основание сомневаться, что Спиноза подразумевает под «сознанием» нечто близкое к современному значению этого слова. Пожалуй, сегодня самым неоспоримым фактом интроспекции является утверждение о том, что лишь немногие факты жизни доступны нашему сознанию. Тем абсурднее кажутся слова в теореме 12 части 2 (Ч. 2. Т. 12) о том, что «в этом теле

¹ Он, например, пишет: «Однако такая формулировка стала бы неприятным напоминанием о том, что “Этика” остро нуждается в селективной теории сознания, которой в ней нет и следа» [Bennett, 1984, p. 191].

² Интенциональный контекст (в данном случае) понимается как ситуация, в которой субъект осознает нечто о предмете вне зависимости от того, реален этот предмет или нет. Сам автор приводит пример с нашей мыслью о солнце, которая остается таковой, даже если само солнце подменено какой-то хитроумной иллюзией. В экстенциональном контексте, напротив, важен предмет мысли. Так, если при плохой погоде я смотрю на небо и думаю о том, что вижу луну, в то время как на самом деле это солнце, то в экстенциональном контексте моя мысль будет касаться именно солнца как реального референта идеи в моем сознании. Эпистемический контекст касается знания как осведомленности о чем-то. Так, я могу обладать какими-то знаниями о солнце, приобретать их или терять (этот последний случай не так ясен, как два предыдущих, поскольку укоренен в способе употребления слова *conscious* в английском языке) [LeBuff, 2010, p. 534–535].

не может быть ничего, что не воспринималось бы душой»³. Экстравагантно выглядит концепция памяти и воображения Спинозы, сводящаяся, по существу, к телесным изменениям, объяснение которых также не приведено. Более того, чтобы говорить о сознании, нужно иметь в виду, о чем сознании мы говорим, тем не менее вопрос о сущности ментального индивида у Спинозы далеко не прозрачен. Главным же доводом, препятствующим формированию полноценной теории сознания, служит панпсихизм Спинозы. Если утверждается одушевленность (некоторого рода) всех тел, кажется необоснованным вводить новый неизвестный принцип, благодаря которому человек получал бы привилегированное положение в универсуме. Таковы основные доводы наиболее пессимистично настроенных исследователей. И тем не менее мы попытаемся обойти эти возражения и усилить, насколько это возможно, альтернативные позиции, к изложению которых мы приступаем далее.

Сознание как идея идеи

Две «позитивные» концепции сознания различаются прежде всего по тому, какую из частей «Этики» берут в качестве отправной точки. Та из них, которую мы бы хотели рассмотреть первой, является также наиболее ранней по времени возникновения и принимает за основу сознания рефлексия ума, осуществляемую при посредстве теории идеи идеи – теории, обнаруживаемой во второй части «Этики». Впервые подобный подход был сформулирован Эдвином Керли в рамках его более обширного логицистского понимания идей как пропозиций [Curley, 1969, p. 55–57].

Исходя из этого, Керли берет за основу теоремы второй части с 19 по 23. Их содержание может быть изложено следующим образом: все возможное знание о собственном теле человеком приобретается при посредстве идей состояний тела (Ч. 2. Т. 19); в свою очередь, все знание, которое душа (или ум) имеет уже о самой себе, связано с идеями аффектов тела: «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела» (Ч. 2. Т. 23). Несколько позднее Спиноза делает важное уточнение, согласно которому идея аффекта и сам аффект находятся в таких же отношениях, как ум и тело: «Но эта идея соединена с аффектом точно таким же образом, как душа соединена с телом» (Ч. 4. Т. 8. Док.). Аналогичная мысль приведена в Ч. 2. Т. 21, где утверждается, что «идея души соединена с душой точно так же, как сама душа соединена с телом». Там, где Спиноза использует выражение «идея души», он, по всей видимости, имеет в виду идею идеи в том формальном смысле, каким она наделяется в Ч. 2. Т. 21. Сх. Из всего этого следует, что идеи аффектов, при помощи которых ум осуществляет самопознание, есть именно те идеи идеи, о существовании которых мы впервые узнаем в Ч. 2. Т. 20⁴. Если также учесть, что все элементы этого рассуждения приведены в контексте последовательного восхождения от устройства тел к устройству человека и его идей, а сам его ум – это идея, содержащая идеи частей его тела в качестве собственных частей, то логичным выглядит предположение, согласно которому реальная цель Спинозы здесь состоит в том, чтобы представить аспект самопознания или рефлексивности как исключительное свойство идей «высшего порядка», которые берут идеи «низшего порядка» в качестве контента, о котором разум таким образом имеет осознанное представление.

³ Здесь и далее цитирование ведется по изданию: [Спиноза, 1957].

⁴ «В Боге существует так же идея – иными словами, познание человеческой души, – проистекающая в Боге таким же образом и относящаяся к Богу точно так же, как идея, или познание человеческого тела».

Подчеркнем, что в этом сжатом изложении⁵ исторически первого подхода к сознанию у Спинозы последнее наделяется двумя важными чертами. Во-первых, сознание по смыслу сближается со знанием ума о самом себе, самосознанием или рефлексией. Во-вторых, теория, предполагающая два уровня идей (где низший представляет для высшего нечто вроде сырого материала, который осознается, только выступая подлежащим для идеи идеи), по сути является теорией сознания высшего порядка⁶. Эти два явных пункта, наравне с тем, о чем данная теория умалчивает, представляли одновременно в качестве как повода для критики, так и мотивации для ее усовершенствования. Поэтому далее мы разберем доводы двух сторон, чтобы в конце еще раз обратиться у двум упомянутым положениям.

Главный пункт теории идей идей, подвергавшийся критике, состоит в том, что данный подход к сознанию совершенно неудовлетворителен во втором главном отношении, вынесенном нами в начало статьи (а именно: сознание, построенное при посредстве идеи идеи, не отвечает на вопрос о том, что отличает сознательных существ от несознательных). Сам Керли защищает от этой претензии только одной фразой, в которой утверждает, что в Ч. 2. Т. 20 полагается существование идеи идеи только для человеческого ума [Curley, 1969, p. 128]. Здесь мы, очевидно, не можем согласиться с ним, ведь достаточно обратиться к доказательству этой теоремы, чтобы убедиться в том, что наличие идеи ума как идеи идеи у человека основано только на том, что его ум – такой же модус атрибута мысли, как и всякий другой. Выделенная роль человека при образовании «второпорядковой осведомленности» потребовала бы качественного скачка в изложении «Этики», не находящего основание в предыдущих теоремах. Именно поэтому нам сложно принять мысль о том, что если наличие идеи идеи у любого тела не стало предметом открытого доказательства, то верно обратное.

Но если Керли заблуждается в этом отношении, как было показано, то из этого следует наличие идеи для всякой другой идеи. А это привело бы нас к заключению о наличии у всякого тела сознания и при этом рефлексивного по своей сути.

Второе возражение касается избыточности теории идей идей. Как мы выяснили из Ч. 2. Т. 20, в Боге существует идея всякой вещи, неважно, ментальной или протяженной. А это, по сути, означает, что привычная картина параллелизма идей и вещей должна быть уточнена в новом смысле как теория параллелизма вида: все – идея. Если сказанное верно, то ничто не удерживает нас от бесконечного «напластования» идей идей. В Ч. 2. Т. 21 Сх. читаем следующее: «Ибо раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает, и вместе с тем знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности». Действительно, если Бог «мыслит бесконечно многое бесконечно многими способами» и обладает идеями о всех прочих идеях, то ряд $I(I(I(\dots)))$ должен быть бесконечным, и если идея о другой идее – это ее формальное свойство, то и всякая идея идеи у человека должна разрастаться до бесконечности. Отличительной особенностью того, что мы в таком случае получаем, становится репрезентативная пустота идей высшего уровня, ведь они лишь формальные копии изначальной идеи.

Далее, если мы принимаем упомянутый бесконечный рост идей идей, а с ними самими ассоциируем рефлексивное сознание, то мы также вынуждены признать бесконечное возрастание ступеней осознанности и уровней реализации рефлексии. Спиноза, конечно, не относится к тем философам, которых пугает бесконечность, но принимать его слова о том, что «раз кто-нибудь что-либо знает, он тем самым знает, что он это знает и т.д.», за утверждение бесконечности сознаний, пропорциональных в своем числе знанию о знании, было бы нелепостью. Но именно к этому нас толкает теория Керли, и это служит нашим третьим аргументом против нее.

⁵ Правда, сам Керли уделяет этому моменту менее страницы.

⁶ Нечто аналогичное по смыслу можно обнаружить в [Rosenthal, 1986, p. 329–359].

Последнее возражение является также самым абстрактным и может быть заключено в скобки, поскольку у нас нет готового ответа на него. Оно касается вопроса о том, не нарушает ли теория идей принцип параллелизма вообще, как он излагается в Ч. 2. Т. 7. Иными словами: если мы утверждаем, что порядок и связь вещей тот же, что порядок и связь идей, то принимаем и обратимость этого утверждения. Но если к порядку идей мы добавляем те бесконечные «колонны» $I(I(I(\dots)))$, то вопрос о том, что соответствует им в аспекте протяженной реальности, не имеет ответа. Этот момент остается открытым для обсуждения.

Отметим: все перечисленные выше аргументы (и особенно первый) зачастую «лили воду на мельницу» пессимизма и склоняли исследователей к мысли об отсутствии адекватного описания сознания у Спинозы. Тем не менее мы вправе сделать несколько уточнений к теоремам 19–23 так, чтобы позиции Керли были, насколько это возможно, усилены. Далее мы постараемся выстроить именно такую линию защиты и оценить ее эффективность.

Прежде всего мы видим проблематичность бесконечного удвоения идей, влекущего за собой видимую странность этой теории. В поисках выхода из положения мы могли бы пристальнее взглянуть на Ч. 2. Т. 21. Сх., где об идее идеи говорится как о форме идеи. Вкупе с самой теоремой 21, утверждающей, что отношение идеи идеи к самой этой идее подобно отношению ума к телу, мы вправе сделать предположение о нумерическом тождестве идеи низшего и идеи высшего порядков. В таком случае эти идеи будут отличаться только своим контентом, а идея идеи будет представлять не более чем осознанность, свойственную идее как таковой. Этот ход позволил бы нам избежать классификации теории сознания Спинозы как теории высшего порядка. Действительно, об этом нельзя было бы говорить, если сознание изначально принадлежит идее как ее форма и не выходит за ее пределы, разве только на уровне концептуального отличия своего объекта репрезентации.

Идеи аффектов, в рамках этого предположения, должны мыслиться как автономная осведомленность внутри самого аффекта, а поскольку самым подходящим кандидатом на роль того, что конституирует сознание, должны считаться именно они, как об этом говорится в Ч. 2. Т. 23⁷, то сознание должно иметь динамическую природу, т.е. быть там, где присутствует изменение внутри идей ума, параллельное изменениям тела, которому ум принадлежит.

Все это звучит вполне разумно и придает теории большую стройность, но тем не менее не решает главного затруднения, а именно не дает ответа на вопрос, что же разделяет сознательных существ и несознательных. Здесь мы подходим к моменту, который может стать объединяющим звеном между этой концепцией сознания и той, о которой пойдет речь далее. Поэтому остановимся на этом пункте подробнее.

Одной из ключевых особенностей философии Спинозы является утверждение различия идей по степени реальности соответственно с тем, как различаются по этому признаку их тела (Ч. 2. Т. 13. Сх.). Приложим к этому и то, что чем большему воздействию способно подвергаться тело, тем к большему числу переживаний способна душа. А если учесть то, что упомянутая способность тела зависит от его сложности, то в качестве вывода мы получим связь степени реальности/совершенства идеи и комплексного устройства ее объекта, т.е. тела. Сознание, несомненно, должно было бы считаться Спинозой одним из достоинств ума, связанным с возможностью воспринимать свои состояния, поэтому этот вывод выглядит достоверным. Именно этим образом Кристофер Мартин [Martin, 2007, p. 278] пытается объяснить, почему идея аффекта поцарапанного колена в случае, если мы говорим о колене, рассматриваемом как отдельное тело, а не как часть тела человека, должна быть менее осознанна, чем та же идея применительно к уму человека. Дело в том,

⁷ «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела».

что последний есть более сложная совокупность идей, в рамках которой идея аффекта травмы колена будет сопоставлена с большим множеством прочих идей. Переходя на язык биологии, мы можем назвать идеи нервов, как и, возможно, идею другого колена и т.д. – благодаря всему этому каждая отдельная идея в человеке должна обладать большим контентом и быть более осознанной, чем та же идея в его части. Как мы видим, граница между сознательными существами и несознательными, если следовать этой логике, должна пролегать между простотой и сложностью их тел. Это утверждение, на первый взгляд многообещающее, при внимательном рассмотрении выглядит формальным, ведь мы так и не получаем конкретного критерия отличия для конкретных индивидов. Этого, однако, мы и не вправе требовать от Спинозы, поскольку и у нас самих нет ответа на этот вопрос. Напротив, Спиноза поступает мудро, ограничивая свою мысль тем, что возможное решение проблемы панпсихизма должно учитывать аспект комплексности ума. Здесь, как и ранее, Спиноза ставит читателя перед абстрактными рамками научной теории, еще не созданной в его время.

Подводя итоги данного параграфа, попытаемся оценить с точки зрения эффективности линию защиты теории идей идей. Первая сложность, которую мы обнаруживаем, состоит в том, что не до конца ясно, как сознание может иметь динамическую природу (т.е. обладать знанием себя при посредстве идей аффектов). В таком случае идея идеи некой части человеческого тела не является осознанной до тех пор, пока не претерпевает изменение, а это, по-видимому, входит в противоречие с тем, что мы сказали ранее по поводу внутреннего свойства всякой идеи в виде ее осознанности. Иными словами, для такой защиты было бы необходимо определить, что в конечном итоге конституирует сознание: идея идеи (как ее осознанность) или аффективность. Если же мы хотим сохранить оба этих пункта, то необходимо признать, что в человеческом теле, как и во всяком другом, во всякий момент времени происходит изменение. Пока же у нас нет текстуальных подтверждений этой мысли, мы должны отказаться от нее.

Второе возражение касается введенного разделения сознательных и несознательных существ на основании их сложности. Насколько мы можем судить, «проблема поцарапанного колена» не имеет удовлетворительного решения в этой плоскости. Для демонстрации этого детализируем данный пример следующим образом: представим, что у колена, взятого отдельно, есть идеи об изменениях, протекающих внутри него (идеи сустава, связок, хрящей и т.д.). Следуя принципу сложности, нужно было бы сказать, что мое колено «осведомлено» о своих компонентах хуже меня, а я, в свою очередь, должен бы был обладать гораздо лучшим знанием о том, что происходит внутри. И если данные интроспекции не могут сказать нам ничего о знании колена, то в отношении моего знания выводы однозначны – я не имею понятия ни о чем внутри своего колена, пока оно, к примеру, не заболит. Аналогичное верно и в сторону усложнения. Такой индивид, как планета Земля, имея меня в качестве своей части и являясь более сложным по устройству, должен был бы знать о моем поцарапанном колене лучше меня (и притом гораздо лучше). Но даже если предположить наличие ума у Земли (а следуя мысли Спинозы, это будет вполне логично), то мысль о том, что она осознает боль в моем колене больше меня, будет абсурдной шуткой. Вывод, который можно сделать из этого, состоит в том, что, принимая во внимание здравый смысл, мы склонны утверждать, что аффект, поскольку он осознаваем, зависит не от комплексности индивида, но от чего-то другого. В данном примере можно предположить, что я лучше осведомлен о боли в колене, поскольку эта боль оказывает существенное влияние на мою сущность, *conatus*, т.е. стремление к самосохранению. Так и Земля не осознает ту же идею, поскольку та никак не влияет на ее *conatus*. Говоря это, мы забегаем в следующий параграф и, по сути, проговариваем наши выводы о природе сознания, поэтому до времени

поставим эту мысль на паузу. Скажем лишь, что теория Керли, будучи эксплицированной, полна противоречий, а попытки ее реабилитации, если довести их до логического конца, склоняют нас к принятию совершенно иной концепции сознания у Спинозы, о которой речь будет идти ниже.

Но перед тем, как переходить к ней, подытожим два важных момента этого параграфа. Оба они касаются того, как нам в конечном итоге следует воспринимать теорию идей идей. Во-первых, что мы можем сказать о ней наверняка, так это то, что она утверждает некое внутреннее свойство рефлексивности идеи, выражающееся в знании ее содержимого. В этом отношении Спиноза подобен Декарту, для которого наличие мысли (или идеи) также выражалось в автоматическом знании о ней (как, например, в «я мыслю» содержалось «я существую») [Jorgensen, 2020, web]. Возможно, еще более, чем на Декарта, Спиноза похож здесь на Антуана Арно, говорившего о «простых рефлексиях», неотличимых от содержимого идеи и представляющих внутреннее свойство всякой идеи или мысли [Arnauld, 1990, p. 70–77]. Во-вторых, как мы выяснили, рефлексивность не конституирует сознание, поэтому было бы неверно утверждать, что всякая идея ума осознанна – и это уже отличает Спинозу от Декарта, считавшего сознание простым свойством любых мыслей [Jorgensen, 2020, web]. Сказанное отчасти служит ответом на вопрос о том, почему Спиноза не поместил рассуждение о сознании полностью во второй части «Этики», где таковое было бы просто метафизикой ума. Дело в том, что вторая часть посвящена идеям *per excellence*, а сознание есть некое более универсальное свойство, раскрывающееся в контексте эмоций, разума и действий.

Сознание как аффективность

После того как мы выяснили проблематичность теории идеи идеи в качестве элемента, конституирующего сознание, рассмотрим более подходящие варианты. В рамках предшествующего рассуждения, попытаюсь реабилитировать этот взгляд, мы упомянули аспект комплексности организма как критерий, с помощью которого мы надеялись провести грань между сознательными существами и несознательными. Остановимся на этом пункте подробнее.

Действительно, в нашем распоряжении не так много мест из «Этики», в которых Спиноза прямо высказывался бы о сознании. Поэтому такие отрывки, как Ч. 2. Т. 13. Сх. или Ч. 5. Т. 39. Сх.⁸, где открыто обсуждается вопрос сложности тела ввиду способности ума к познанию себя, Бога и прочих вещей, очевидно, должны быть приняты нами во внимание. Выше мы привели пример, из которого следует, что сложность тела не предоставляет ответа на вопрос, почему одни идеи осознаваемы, а другие нет. Сама сложность индивида касается только его ума как целого и, будучи примененной к отдельным идеям, ведет к противоречиям. Так, мы не можем сказать, что сложная идея более сознательна, чем простая, как не можем сказать, что сложный индивид осознает свои идеи в большей степени, чем простой, только лишь на основании своей сложности.

Тем не менее нам ясно, что сложность существенным образом связана с сознанием, так что некоторые из исследователей уделяли этому аспекту первоочередное внимание [Nadler, 2008]. Для выявления этой связи можно сначала вспомнить пример Спинозы с червем, формирующим идею о крови, в которой он живет, и добавим к этому примеру человека, в чьем уме также содержится эта идея. В последнем случае она будет богаче по своему контенту, поскольку будет включать и идею тела,

⁸ «Так как тела людей способны весьма ко многому, то, несомненно, природа их может быть такова, чтобы соответствовать душам, имеющим большое познание самих себя и Бога».

крови и сосудов и т.д. Если мы предположим, что и человек и червь равным образом осознают идею крови, то должны будем добавить, что в случае человека эта идея гораздо ярче, поскольку в ней содержится больше знания.

Продолжим это рассуждение и посмотрим, с чем еще коррелирует сложность организма. Очевидная мысль состоит в том, что чем более комплексным устройством обладает тело, тем большему числу аффектов оно способно подвергаться. Здесь требуется дать чуть более подробное описание того, что собой представляет аффект. Как следует из его определения, понятие аффекта применимо как к протяженной реальности, так и к ментальной (Ч. 3. Оп. 3). В первом случае это такое изменение состояния тела, которое влияет на его способность к действию, во втором – параллельная этому изменению идея ума. Второй аспект различия аффектов состоит в том, какое действие они оказывают на тело и ум, способствуя действию или активируя страсть. Тут разницу мы можем установить опять же двояким образом – имея в виду изменение силы (*potentia*)⁹ действия, которая то возрастает, то убывает. Аспект силы интересен нам в том отношении, в которое его помещает Спиноза относительно другого центрального понятия. В Ч. 3. Т. 7. Д. читаем следующее: «Поэтому способность или стремление всякой вещи, в силу которого 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». В упомянутом доказательстве способность (или сила) действия вещи, по сути, приравнена к ее *conatus*'у, который выступает в качестве замкового камня «Этики», подобно аффекту, скрепляющему обе сферы индивида. Из всего сказанного мы можем сделать следующий вывод: аффект – это некое комплексное изменение индивида, модулирующее его способность к познанию и действию, а в конечном итоге – саму его силу, реальность и сущность. Отчасти верным было бы приписывать аффекту процессуальный характер, как это делал Делёз, называя весь этот каскад изменений словом «вариация» [Делёз, 2016, с. 12–15]. Если следовать этому образу мысли, при котором аффект представляется как функция двух векторов внутреннего и внешнего воздействия, где их произведение – это сила действия индивида и его *conatus*, то к описанному действительно наиболее применимо слово «аффекация»¹⁰. При этом мы не должны забывать о том, что аффект может не только модулировать стремление вещи (и поэтому пониматься динамически), но и фиксировать его в определенном положении, «не делая ни больше, ни меньше» – как об этом сказано в первом постулате третьей части «Этики».

Важность аффекации усиливается еще тем обстоятельством, что это понятие оказывается по сути центральным для всех областей жизни индивида, его эмоциональной и рациональной сферы. В известной Ч. 4. Т. 8. как раз устанавливается связь познания добра и зла с осознанными аффектами удовольствия и неудовольствия, а в Ч. 3. Т. 9. Д. мы получаем известную формулу, где «желание есть влечение

⁹ Это понятие также становилось предметом отдельного рассмотрения в качестве конституирующего элемента ума [Garrett, 2008]. Здесь мы не будем останавливаться на этом отдельно, поскольку вопрос силы может быть включен в более широкий контекст аффекации, как мы это и демонстрируем.

¹⁰ Как это предлагал Ю. Маршалл [Marshall, 2014, p. 118–125]. Хотя термин «аффекация» и вызывает ассоциации психологического толка, как то: нервное возбуждение, сильное эмоциональное переживание, потрясение, – лучше использовать именно его, чем принятый философский термин «аффицирование». Нам кажется, тому есть несколько причин. Первая и главная состоит в том, что идущее от Канта слово «аффицирование» – это действие, *Wirkung*. А аффекация – это в том числе пассивное состояние, так же как аффект, согласно определению, есть “*corporis affectiones*”, т.е. состояния тела (Ч. 3. Оп. 3). Кроме того, термин «аффицирование» концептуально нагружен контекстом кантовской философии и при использовании потребовал бы множества уточнений, в то время как выбранное нами слово «аффекация» этого не требует и лучше указывает на технический для Спинозы «термин» аффект, от которого оно образовано и с которым логически связано.

с сознанием его». Если учесть, что влечение – это стремление, примененное к душе и телу, то более чем логичным будет выглядеть путь аффекта от эмоции к стремлению, желанию и конкретному действию.

Сказав все это про аффект, мы можем вернуться к сознанию и продолжить рассуждение: чем сложнее устройство организма, тем большей аффектации он способен подвергаться и тем обширнее его эмоции, знание себя (Ч. 2. Т. 23) и способность модулировать собственное стремление и образ действий. Если же мы теперь попытаемся определить критерий осознанности идеи, то единственным возможным решением для нас будет такой: идея осознана тогда, когда она каузально релевантна *conatus* у по крайней мере в одном из упомянутых отношений (т.е. повышая или понижая наше стремление). Действительно, данный критерий полностью удовлетворяет нашему примеру с коленом и не противоречит естественной интуиции о том, что мысль или идея, поскольку она представлена сознанию, каузально включена в жизнь индивида, и чем полнее эта связь, тем большее место внутри нас занимает эта идея. Аффективная концепция сознания таким образом также объясняет уникальность квалиативного опыта каждой идеи тем, что каждая из них особым образом воздействует на нас, исходя из того, в какие отношения вступают объект этой идеи и наше тело.

Последнее положение требует уточнения, поскольку, исходя из множества бытовых примеров, мы знаем, что далеко не всегда можем установить конкретную причину изменения нашего состояния. Что в выпитой чашке чая делает ее такой приятной – сам чай, место, обстоятельства или я сам? Спиноза в ответе на этот вопрос действует предсказуемо, вводя принцип, согласно которому множество отдельных причин, вызывающих один эффект, могут также считаться одной причиной. Поэтому, отвечая на ранее поставленный вопрос, мы скажем, что причиной моего удовольствия стала комплексная идея чая, включающая как сам чай, так и обстоятельства его употребления. Из этого следует, что наша осведомленность об отдельных идеях во многом напоминает то, что говорил Лейбниц про шум прибора, состоящий из шума отдельных волн, которые мы слышим только как целое. Эта особенность сознания связывать воедино множество идей, выступающих как одна причина, также обусловлена пластичностью нашего тела/ума, проявляющейся на уровне ассоциации идей. Благодаря упомянутому принципу мы получаем возможность быть осведомленными косвенным образом о всякой идее в том случае, если она вместе с другими аффегирует наше стремление.

Последним пунктом нашего рассуждения должно стать решение проблемы панпсихизма. Из того, что мы уже сказали о связи сложности тела с аффективностью и стремлением, мы можем сделать вывод о транзитивности этих трех понятий. По сути, это означает, что чем в более широком диапазоне некий индивид способен варьировать свой *conatus* и быть аффегируемым, тем в большей степени мы вправе определять его как наделенного сознанием. Это решение суммирует все интуиции о сложности тела и его силе, позволяя относительно успешно ответить на вопрос о наличии сознания. Так, *conatus* камня вариативен только в отношении его сопротивления тому, чтобы расколоться и тем самым перестать существовать как единое тело. Стремление, обнаруживаемое в растительном мире, также находится на низкой ступени, хотя мы, вероятно, должны утверждать, что растения и даже более простые тела испытывают некоторого рода грусть (*tristitia*) в условиях, уменьшающих их потенциал существования. Животные уже более способны к эмоциям, по логике Спинозы, ведь сам подвижный характер их существования расширяет поле возможной аффектации и сознания. В чем же тогда особенность человеческого сознания, помимо степени сложности ума и сопутствующей этому относительной насыщенности идей контентом? Отличительной особенностью человека, по нашему мнению, является его способность к этическому совершенствованию посредством

достижения большей активности и самостоятельности. Последнее для Спинозы как раз связывается с внедрением принципа адекватности и приведением своих идей в соответствие с порядком божественного устройства. Только человек способен сделать адекватную идею Бога подлежащим логического рассуждения, как уже было указано, и тем самым наделить ее сознанием. Принцип ассоциации идеи мы делим с животными, и потому в отношении последних уместно говорить о памяти и некоторых эмоциях. Элементы психической жизни и одушевленности мы также разделяем с простейшими телами – в этом нет противоречия, напротив, сам этот факт вписывается в стремление Спинозы исчерпывающе объяснить эти феномены, возведя их к самым основаниям устройства мира¹¹. Тем не менее его терапевтический проект имеет смысл только в отношении человека и теснейшим образом связывается с самопознанием, избавлением от пассивных страстей через адекватные идеи. Концепт сознания, как мы его представили в этой статье, образует необходимую платформу, в которой только и возможна этическая трансформация, – таков наш последний аргумент в пользу данной интерпретации.

Заключение

Таким образом, пройдя через пессимизм в отношении сознания у Спинозы, мы остановились на теории идей, реконструировали ее предпосылки, обращаясь прежде всего к Ч. 2. Т. 20. Данное ключевое положение этой концепции было признано нами недостаточным для определения сознания, поскольку является слишком общим и, таким образом, неспособно провести демаркацию между сознанием человека и сознанием всякого другого существа. В последней части работы мы предприняли попытку построения синтетической модели сознания, которая, с одной стороны, учитывала аспект физико-биологического подхода, а с другой – вовлекала элементы философии Спинозы, представленные в двух последних книгах «Этики». Сознание в рамках этого взгляда должно пониматься как свойство организма, способное проявиться при его достаточной сложности и актуально возникающее в том случае, когда аффект этого организма оказывается достаточно силен, чтобы быть каузально включенным в *conatus*. Из этого следует, что сознание – неизменная предпосылка всякого действия, направленного на самосохранение и увеличение силы тела, а также всякого этического совершенствования.

Список литературы

Делёз, 2016 – Делёз. Ж. Лекции о Спинозе / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.

Спиноза, 1957 – Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М.: Госполитиздат, 1957.

Arnauld, 1990 – Arnauld A. On True and False Ideas / Trans. by S. Gaukroger. Manchester: Manchester University Press, 1990.

Bennett, 1984 – Bennett J. A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett Publ, 1984.

Curley, 1969 – Curley E. Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Garrett, 2008 – Garrett D. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination // Interpreting Spinoza: Critical Essays / Ed. by C. Huenemann. N.Y.: Cambridge University Press, 2008. P. 4–25.

¹¹ Дон Гаррет называет эту особенность Спинозы инкрементальным натурализмом [Garrett, 2008, p. 23].

Jorgensen, 2020 – Jorgensen L.M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2020. Spring / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/> (дата обращения: 15.07.2024).

LeBuff, 2010 – LeBuff M. Theories About Consciousness in Spinoza's Ethics // Philosophical Review. 2010. No. 119. P. 531–563.

Marshall, 2014 – Marshall E. The Spiritual Automaton. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Martin, 2007 – Martin C. Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind // The Southern Journal of Philosophy. 2007. No. 45. P. 269–287.

Miller, 2007 – Miller J. The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind // Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy / Ed. by S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes. Dordrecht: Springer, 2007. P. 329–354.

Nadler, 2008 – Nadler S. Spinoza and Consciousness // Mind. 2008. Vol. 117. No. 467. P. 575–601.

Rosenthal, 1986 – Rosenthal D. Two Concepts of Consciousness // Philosophical Studies. 1986. No. 49. P. 329–359.

Wilson, 1999 – Wilson M. Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind // Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy / Ed. by M.D. Wilson. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 126–140.

The Concept of Consciousness in Spinoza's "Ethics"

Dmitry O. Selyutin

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: dimaselyutin14@gmail.com

In the article, the author analyzes the concept of consciousness in Spinoza's "Ethics". For this purpose, three theoretical approaches to consciousness in the philosophy of this author are consistently distinguished and described. The first way consists in the denial of any elaborated concept of consciousness, due to which we can neither answer the question of what it consists in nor distinguish conscious beings from non-conscious ones. According to the second approach, the conversation about consciousness is placed in the context of ideas about ideas (lat. *ideae idearum*), where it is associated with reflexivity and second-order awareness peculiar to higher-order ideas. The third approach is singled out by the author of the article as the most promising one. Within its framework, an idea is defined as conscious if it leads to a change in the essential aspiration (lat. *conatus*) of a being, and the more endowed with consciousness it is, the greater the range within which it is able to vary its aspiration, which in turn correlates with the complexity of its body.

Keywords: B. Spinoza, Ethics, consciousness, *ideae idearum*, aspiration, affect

References

Arnauld A. *On True and False Ideas*, trans. by S. Gaukroger. Manchester: Manchester University Press, 1990.

Bennett J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ., 1984.

Curley E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Deleuze G. *Lekcii o Spinoze* [Lectures on Spinoza], trans. by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Press, 2016. (In Russian)

Garrett D. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination. In: *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. by C. Huenemann. New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 4–25.

Jorgensen L.M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020 (Spring), ed. by E.N. Zalta, Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/consciousness-17th/> (accessed 15.07.2024).

- LeBuff M. Theories About Consciousness in Spinoza's Ethics, *Philosophical Review*, 2010, no. 119, pp. 531–563.
- Marshall E. *The Spiritual Automaton*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Martin C. Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind, *The Southern Journal of Philosophy*, 2007, no. 45, pp. 269–287.
- Miller J. The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind. In: *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. by S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, P. Remes. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 329–354.
- Nadler S. Spinoza and Consciousness, *Mind*, 2008, vol. 117, no. 467, pp. 575–601.
- Rosenthal D. Two Concepts of Consciousness, *Philosophical Studies*, 1986, no. 49, pp. 329–359.
- Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya*, 2 t. [Selected Works, 2 vols], ed. by V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1957. (In Russian)
- Wilson M. Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind. In: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, ed. by M.D. Wilson. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 126–140.