

Шанталь Жаке

**Ссылка на Спинозу в вопросе об отношениях тела
и души в работе Поля Рикёра и Жана-Пьера Шанжё
«Что заставляет нас мыслить. Природа
и установленный порядок»**

Многочисленные толкования темы «Спиноза сегодня» позволяют не только оценить состояние современных исследований его философии, но и рассмотреть ее влияние на формирование новых систем мышления. Интерес к той или иной концепции прошлого связан не просто с исторической любознательностью. Зачастую он позволяет постичь духовную мощь автора, проследить неугасающее влияние и эффективность его мысли в течение столетий. Такого рода изучение способствует как размышлению о природе акта чтения, об ожиданиях, предположениях и непонимании читателя, так и раздумьям об акте написания нового произведения с учетом скрытого влияния культуры прошлого, питающей рефлексию автора. Поскольку, согласно Спинозе, любая вещь пытается, насколько это в ее силах, отстоять свое существование, то необходимо признать, что любой текст как модус атрибута протяжения и атрибута мышления также обладает собственной силой, *conatus*. Текст утверждается в своем бытии и определенным более или менее адекватным образом влияет на представления читателей.

Именно о действенном характере мышления Спинозы пойдет речь на примере современной трактовки его учения об отношениях души и тела в совместной работе Жана-Пьера Шанжё и Поля Рикёра «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок»¹. В этой книге имя Спинозы упоминается более 20 раз², гораздо чаще имен других авторов³. Наряду с портретом Аристотеля, портрет Спинозы помещен на первых страницах книги⁴, а его концепция то и дело всплывает в рассуждениях об

отношениях тела и души, проблемах метода, фундаментальных научных принципах, морали, определении свободы и добродетели. Значимость его идей столь велика, что создается впечатление, будто мы являемся свидетелями не диалога между нейробиологом и феноменологом, а «триалога», в котором участвует также сам автор «Этики». Не имея своей целью исследование многочисленных граней его учения, равно как и выявление места концепции Спинозы в системе современного научного и этического знания, я бы хотела лишь проанализировать, каким образом спинозовская идея о психофизическом единстве используется в качестве основы и парадигмы для осмысления непростого вопроса об отношении между мозгом и мышлением. Именно здесь отсылки к Спинозе наиболее часты и интересны. Задача состоит в том, чтобы определить значение и причины такого частого обращения к философии Спинозы и показать, что именно он является центральной фигурой в данной проблематике. Для этого мы обсудим три проблемы: общие истоки, личное ручательство и третий дискурс.

Общие истоки

На первый взгляд, отсылка к голландскому философу играет посредническую роль, давая возможность привести к общему знаменателю рассматриваемые точки зрения. И Шанжэ, и Рикёр говорят о Спинозе как о своем предке или предшественнике. В самом деле, все происходит так, словно Спиноза играл роль общего знакомого, позволившего двум посторонним людям во время вынужденной встречи найти предмет для разговора. Надо признать, что конфронтация между сторонами спора принимает вид пари; исходя из полярных точек зрения, они стремятся выстроить общий дискурс, подчеркивающий и сходства, и различия между нейробиологическим и феноменологическим подходами к проблеме человека.

Шанжэ исходит из анализа мозга человека, выявляя элементарные механизмы функционирования его нервной системы, обращая особое внимание на молекулы, из которых состоит мозг, а также пытаясь разобраться в его высших функциях – мышлении и эмоциях. Однако, по его собственному признанию, среди мо-

лекулярных биологов, к числу которых он относит и себя, «есть такие... которые сталкиваются с опасной проблемой выявления взаимодействия между элементарными кирпичиками, каковыми являются молекулы, и функциями столь сложными, как восприятие красоты или научное творчество»⁵. С самого начала Шанжэ соотносит свой проект с идеями Спинозы и говорит о преемственной связи между собственным подходом и подходом автора «Этики».

Работая над «Человеком нейронным», я открыл «Этику» Спинозы во всей строгости его мысли. «Я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах». Разве существует более вдохновляющий проект, нежели тот, что ставит задачу реконструкции жизни, не ссылаясь на разного рода финалистские концепции мира и антропоцентризм и не прибегая к воображению и «религиозному суеверию», этому «убежищу незнания», по словам Спинозы?⁶

Вопреки ожиданию, Рикёр тоже видит в Спинозе предшественника собственного подхода, сформировавшегося под тройственным влиянием: рефлексивной философии, феноменологии и герменевтики.

В сущности, – обращается он к Шанжэ, – если бы я хотел найти себе предшественника, я бы выбрал Спинозу, которого вы уже упоминали⁷.

Эта общая для них референция тем более неожиданна, что философия Рикёра далека от нейробиологических интересов Шанжэ. В рефлексивном плане она акцентирует внимание «на движении, посредством которого человеческий дух стремится охватить свою способность действовать, мыслить, чувствовать – способность в каком-то смысле скрытую, затерявшуюся в экстерииорирующих ее знаниях, практике, чувствах»⁸. В феноменологическом плане она воплощает дескриптивное стремление идти к самим вещам и настаивает на интенциональном характере сознания, а также теоретической и практической жизни. Наконец, в герменевтическом плане она указывает на множественность интерпретаций религиозных, художественных и юридических текстов.

Таким образом, отсылка к Спинозе выступает в качестве центра возможной унификации, общей сферы, в которой сходятся отдельные ветви мысли и знания после того, как определились их

отличительные особенности. Если воспользоваться математическим языком, появляется некий наименьший общий знаменатель, создающий возможность диалога и взаимного обмена между нейробиологом и феноменологом на уровне обоснования науки и морали. Спиноза сыграл роль первопроходца и предтечи в вопросе примирения природы и установленного порядка, человека нейронного и человека живущего.

Однако недостаточно установить общего предка, чтобы обнаружить подлинное родство между двумя позициями. Не обманчива ли эта соотнесенность и не маскирует ли она на самом деле под видом родства глубинные разногласия, и тогда это родство лишь номинально, а согласие мнимо? В этих условиях можно задаться вопросом: каково истинное значение такого обращения к Спинозе?

Личное ручательство

В действительности образы философии Спинозы в интерпретации авторов книги не одинаковы, а впечатление некоего консенсуса между ними служит упрочению и обоснованию легитимности обеих позиций. Шанжэ считает Спинозу наследником античного материализма и рассматривает его работы как дополнение и развитие атомистической философии, например Демокрита, приверженцем которой он является⁹. Он видит в Спинозе сторонника натуралистического и рационалистического подхода к миру, человеку и его душе, отринувшего любые проявления финализма и антропоцентризма. Вместе с тем весьма недвусмысленно он относит его к подрывному течению мысли в материализме, ибо, говоря о свободных умах, наделенных разоблачающей силой смеха, упоминает о смехе Демокрита перед плачем Гераклита, легкой иронии Спинозы, более хлесткой иронии Дидро¹⁰. Эта тема не оригинальна. Спиноза в определенной степени отстаивает свое родство с древними материалистами в Письме LVI к Гуго Бокселю, в котором он признает, что авторитет Платона и Аристотеля не имеет особого веса по сравнению с авторитетом атомистов – Эпикура, Демокрита и Лукреция. Однако этот весьма традиционный взгляд на Спинозу как поборника критического и рационалистического материализма идет дальше привычных клише, поскольку Шанжэ

избегает упрощенческого редукционизма – сведения духа к материи. Вопреки тем, кто обрушивается на него с критикой, называя «жестким материалистом», он отстаивает методологический материализм, позволяющий ему познавать человека с точки зрения анатомии, морфологии мозга, нервных клеток и их синаптических связей. Именно этот методологический материализм Спинозы представляет особый интерес для Шанжэ, так как автор «Этики» пытается не только понять «человеческие влечения точно так же, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах», но и осмыслить в части II тело, объясняя его природу чисто физически и настаивая на необходимости понимания его как модуса протяжения, как индивидуума, представляющего собой соединение простых тел и наделенного формой, которая характеризуется через определенное соотношение движения и покоя. Спиноза предвосхищает необходимость исследования мозга и прокладывает путь нейробиологическому подходу, освобождая его от спиритуалистических предрассудков, поскольку объяснение телесных явлений зависит у него исключительно от пространственных характеристик, а не от атрибута мышления. В целом, Спиноза освобождает мозг от души.

Подчеркивая в схолии к теореме 13 части II «Этики» необходимость изучения тела для осмысления природы души, которая является его идеей, и выявляя корреляцию между способностями тела к действию и страданию и способностью души к мышлению, Спиноза предвосхищает нейробиологический проект и идею примата мозга над душой. Если согласиться с тем, что идеи являются функциями телесных ощущений, то очевидна необходимость определения физической структуры мозга и способов синаптических взаимосвязей для определения природы мыслей. Таков основной урок, который Шанжэ выносит из работы Спинозы.

Как бы ни интерпретировали его философию, я выношу из нее рефлексивное знание о нашем теле, нашем мозге и его функциях (душа) как основе этической рефлексии и морального суждения¹¹.

Итак, объявляя себя последователем Спинозы, Шанжэ избегает обвинений в жестком материализме, согласно которому нейробиологическое исследование – единственный ключ к пониманию человеческой реальности. Хотя Спиноза не углубляет свой анализ, он тем не менее дает начало сугубо материалистическому

подходу и при этом не является редукционистом. Он закладывает основы изучения природы телесной силы, которое не исключает коррелятивного изучения духовной силы, коль скоро речь идет об одном и том же, лишь выраженном разными способами; но духовное не рассматривается в качестве предпосылки или объясняющей причины. Шанжэ признает множественность дискурсов о теле и душе и отказывается смешивать мозг и мысль. Он избегает таких формулировок, как «мозг мыслит»¹², предпочитая говорить, что язык и мышление «побуждают к действию» или «используют»¹³ отдельные области мозга. В конечном счете философ «Caute»¹⁴ защищает нейробиолога от нападков антиредукционистов. Благодаря Спинозе Шанжэ укрепляет свой авторитет; особенно часто он цитирует фразу о том, что «люди выносят суждения в соответствии с устройством их мозга»¹⁵.

Однако именно это обращение к материализму спинозовского толка станет условием возможности плодотворного диалога с феноменологом. Ловко воспользовавшись случаем, Рикёр увлекает Шанжэ на его собственную территорию, обязывая его следовать спинозовской логике до конца. Когда он в свою очередь ссылается на Спинозу, то делает это для того, чтобы напомнить об идее единства субстанции и множественности ее выражений.

В сущности, если бы я хотел найти себе предшественника, я бы выбрал Спинозу, которого вы уже упоминали. С его точки зрения, единство субстанции следует искать гораздо выше – на уровне того, что в книге I «Этики» он именует «Deus sive Natura». Либо я говорю на языке тела, конечного модуса, который был для него пространственным, либо я говорю на языке мысли, другого конечного модуса, который он продолжает называть душой¹⁶.

Рикёр взывает к Спинозе, чтобы исключить редуцирующий монизм и высказаться в пользу богатого единства многообразных выражений. Таким образом, он показывает, что Спиноза признает законным существование двух языков, с помощью которых можно описывать человека и которые вместе с тем не следует смешивать. Выступая против попытки нейробиолога позаимствовать с целью оправдания материализма лишь отдельные суждения из «Этики», среди прочего – краткое изложение физического учения в части II, Рикёр говорит о важности всех идей Спинозы.

Позвольте мне прервать ваши рассуждения о Спинозе: его учение необходимо взять в целом, то есть начиная с изложенной в книге I теории единства субстанции, множества ее атрибутов и модусов, и вплоть до мудрости и блаженства, о которых говорится в великолепной книге V¹⁷.

Вполне оправданное подчеркивание Рикёром значения частей I и V «Этики» имеет своей целью восстановить равновесие в пользу души, ее вечности и интеллектуальной любви, связывающей ее с Богом. Таким образом, Спиноза нужен ему для обоснования различения жизни в биологическом смысле и жизненного в феноменологическом смысле, а также для оправдания собственного рефлексивного и герменевтического исследования при помощи идеи атрибута мышления. Когда Рикёр обращается к Спинозе как к своему предшественнику, то делает это для того, чтобы освободить душу от мозга и избежать сугубо физиологического подхода, а вместе с тем соотнести свою позицию с позицией Шанжё. Рикёр, таким образом, настаивает на существовании двух дискурсов: физического с главным его объектом – мозгом, ставящего вопрос о «нейронах, нейронных взаимосвязях и нейронной системе»¹⁸, и ментального, говорящего «о познании, активности чувств, т. е. действиях и состояниях, характеризующихся определенными интенциями, мотивациями и ценностями»¹⁹. Обе эти перспективы гетерогенны, т. е. не сводимы одна к другой и не выводимы одна из другой, что соответствует спинозовскому принципу, согласно которому «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое)»²⁰.

Шанжё соглашается с фактом существования двух типов дискурса:

Один касается анатомии, морфологии мозга, его микроскопической организации, нервных клеток и их синаптических взаимосвязей, другой имеет дело с поведением, поступками, эмоциями, мыслями, действиями по отношению к окружающей среде²¹.

Так постепенно обнаруживается феноменологическое различие между биологическим телом, телом-объектом, и собственным телом, реальным и представляемым.

Стало быть, отсылка к Спинозе, которая поначалу могла усугубить разногласия собеседников, служит затем преодолению их взаимной изоляции и обоснованию целесообразности двоякого подхода

да – нейробиологического и феноменологического, их уместности, необходимости и несводимости друг к другу. Она позволяет трансформировать возможную дуэль между двумя позициями в дуэт, выражающий некое единство. По сути, предлагаемая Спинозой модель позволяет постичь тождество души и тела в человеке, сохраняя при этом их различие. Утверждая, что «душа и тело составляют один и тот же индивидуум, предстающий в одном случае под атрибутом мышления, в другом – под атрибутом протяжения»²², Спиноза упраздняет дуализм, не сводя при этом ментальное к церебральному. Если душа является идеей тела и в то же время составляет с ним единое целое, выражаемое двумя различными способами, то ментальные феномены с необходимостью коррелируют с феноменами физическими, но при этом не являются ни их причинами, ни их следствиями. Объединенная с телом как идея с объектом, душа не сводится к нему. Она выражает свойства тела, не имея его характеристик и обладая собственной формальной сущностью, постигаемой не под углом зрения движения и покоя, но в плане адекватных или неадекватных идей. Идея порождается исключительно другой идеей и объясняется через свое отношение к атрибуту мышления. В свою очередь тело и его аффекты объясняются только через их отношение к атрибуту протяжения. Спинозизм, таким образом, оправдывает двоякий подход к природе человека, утверждая при этом его единство и давая на то свое поручительство.

Тем не менее, не ведет ли вновь эта референция к обособлению обеих позиций, поддерживая их дуализм и простое мирное сосуществование? Итак, необходимо задаться вопросом: что если отсылка к Спинозе ведет не к подлинному диалогу, а к новому благонамеренному монологу, когда каждый утверждает свою правоту и продолжает свою речь без взаимодействия с другим? Тогда мнимый дуэт распадется с риском полного разделения и раскола единства, обозначившегося на горизонте.

Третий дискурс

Шанжэ хорошо осознает данную перспективу и задается вопросом, нельзя ли перебросить мост между двумя дискурсами и установить взаимосвязь между анализом тела-объекта и анализом

собственного тела? Семантический дуализм по сути не есть дуализм онтологический, хотя и существует тенденция к проведению четкой демаркационной линии между ними и утверждению их разобщенности, наносящей ущерб исследованию.

Поэтому Шанжэ предлагает приступить к поиску третьего дискурса, который обеспечит единство рефлексии и позволит соотнести различные подходы, не осуществляя их семантического смешения. И он вновь обращается к философии Спинозы, стремясь достичь эпистемологического монизма, связывающего нейробиологию и феноменологию.

Необходимо ввести третий вид дискурса, появление которого Спиноза предвидел и который использует эту функциональную динамику для того, чтобы объединить анатомическое и поведенческое, нейронное описание и жизненную реальность²³.

В качестве примера Шанжэ рассматривает концепт ментального объекта, обозначающего представление, которое кодирует смысл для какого-то данного объекта, устанавливая соответствие между внешним состоянием вещей, нейронной организацией и значением. Ментальный объект предполагает физическое состояние мозга, которое материальным способом указывает на смысл и означаемое²⁴.

Концепт ментального объекта определяет одну и ту же сущность, в которой пересекаются два дискурса. Если использовать терминологию самого Спинозы, то я бы сказал, что существует одна субстанция, рассматриваемая в двух аспектах. Фактически термин «ментальное» относится к психологической сфере, а слово «объект», если так можно сказать, – к физической сфере, в широком смысле слова – к невральной. Словосочетание «ментальный объект» обнаруживает, таким образом, их взаимосвязь²⁵.

Со своей стороны, Рикёр оспаривает этот концепт ментального объекта из-за его смешанного характера и неудачного сочетания двух понятий, переносящего термин, относящийся к физическому дискурсу, в дискурс неврологический²⁶. И все же он признает необходимость преодолеть семантический дуализм и создать третий дискурс, диктуемый онтологическим тождеством тела и души.

Итак, разнообразный, обширный и всесторонний опыт показывает, что два дискурса постоянно коррелируют в многочисленных точках их пересечения. Каким-то неизвестным мне образом

одно и то же тело переживается и познается, и одно и то же *mind* также переживается и познается; один и тот же человек представляет собой и «ментальное», и «телесное». С этим онтологическим тождеством связан третий дискурс, который выходит за пределы как феноменологической философии, так и науки²⁷.

Рикёр предлагает, со своей стороны, две возможные модели синтеза феноменологии и нейробиологии:

На мой взгляд, таковым мог бы стать либо поэтический дискурс творения в его библейском смысле, либо спекулятивный дискурс, достигший высшей степени у Спинозы: дискурс единой субстанции по ту сторону разрыва атрибутов мышления и протяжения. Это тот самый дискурс, к которому стремился Декарт, будучи, однако, неспособным его артикулировать, и который именно Спиноза отважился создать²⁸.

Шанжё отвергает поэтический дискурс библейского творения, мало совместимый с агностицизмом Рикёра в этом вопросе, но принимает отсылку к Спинозе, предложившему модель единства.

Спекулятивный дискурс Спинозы представляется мне совершенно отличным от поэтического дискурса, многочисленных мифов о творении, с которыми вы его сравниваете. Образ мысли Спинозы мне кажется куда более конструктивным! Он стремился к методологической строгости, той, которая отличает геометра²⁹.

Наконец, отсылка к Спинозе позволяет преодолеть разрыв между двумя дискурсами, ибо его философия есть своего рода онтологическая модель, которая обосновывает единство человека, выводя его из сущности субстанциального начала. Чтобы не быть дуальным, психофизический дуэт должен превратиться в трио: тело/душа/субстанция. Шанжё и Рикёр сходятся в признании необходимости обосновать антропологию через онтологию субстанции. Исследования человека, проводимые по отдельности нейробиологом или феноменологом, не могут принимать в расчет психофизическое единство. Поэтому следует подумать о единстве более высокого порядка. Тогда философия Спинозы предстает как вершина умозрения, как предельный горизонт, поскольку она объясняет целостность человека, выводя ее из единства субстанции, которая выражается через атрибуты и модусы. Спиноза лишь потому может покончить с психофизиче-

ским дуализмом, сохраняя вместе с тем плюральность дискурсов, что он находит опору для своей концепции человека в метафизике субстанции и теории ее выражения. Если тело и душа суть одно и то же, выражаемое то через атрибут мышления, то через атрибут протяжения, это потому, что они являются модусами единой субстанции. Иначе говоря, человек един, поскольку в нем через атрибуты мышления и протяжения выражается единство субстанции.

Таким образом, в процессе диалога интерес к Спинозе изменяется; теперь в центре внимания оказывается не столько модель психофизического единства, сколько условия его возможности и метафизические основания. Предметом дискуссии становится отныне не проблема двух дискурсов – нейронного и ментального, а единый дискурс о субстанции, лежащий в основе третьего типа дискурса. Итак, Спиноза способствует не только взаимному признанию собеседников, но и преодолению их позиций, поскольку он осуществляет, скажем так, не вполне завершённый синтез феноменологии и нейробиологии.

Эта операция, однако, имеет границы, ибо, признав, что Спиноза предлагает своего рода парадигму третьего дискурса, Рикёр соглашается с тем, что умозрение голландского философа «стало для нас недоступным после Канта – разве только через Фихте, Шеллинга и других великих систематиков»³⁰. Феноменолог исходит из того, что он называет «нарочитым агностицизмом» в вопросе о возможности выработки дискурса о чем-то высшем»³¹, выявляющего единство церебрального и ментального.

Шанжэ осознает, что спинозовская концепция субстанции, ее атрибутов и модусов не очень актуальна сегодня и рискует остаться непонятой и неэффективной. Однако он не признает себя побежденным и предлагает следовать за Спинозой, подкорректировать и внедрить снова его концепты. То есть нужно перечитать «Этику».

Почему бы не возродить представление о единстве спинозовской субстанции, осознав, что понятие «субстанция» утратило то значение, которое оно имело в XVII веке, и должно быть переопределено с учетом современного знания? Вы сами написали, что «онтология остается возможной в наши дни в той степени, в какой философские концепции прошлого открыты для их новых интерпретаций и применений»³².

Вопреки своим сомнениям, Рикёр призывает «внимательно относиться к попыткам переосмысления и нового применения великих метафизических учений прошлого»³³, однако настаивает на том, что возрождение Спинозовской субстанции «предполагает согласие с первоначальными определениями, данными ей в части I и в последних теоремах части V. Невозможно отделить антропологию Спинозы от всей его системы»³⁴.

Итак, вызов брошен, и Шанжё приглашает Рикёра переписать «вместе “Этику” для 2500 года!»³⁵. Следует ли в таком случае считать работу «Что заставляет нас мыслить. Природа и установленный порядок» выражением этого взгляда на «Этику» с позиций будущего или по крайней мере ее переосмыслением в духе времени? Если так, то речь будет идти об этике, из которой изымут громоздкие части I и V. Приглашая своего собеседника к написанию совместных работ, Шанжё, по сути, ратует за «рефлексию, отбрасывающую всякую ссылку на какую-либо метафизику»³⁶. Дело в том, что эта работа на два голоса охватывает темы, рассмотренные в частях II, III и IV «Этики», за исключением ссылки на субстанцию, предстающую в качестве некоего *Deus ex Machina*, при этом она почему-то оставляет без всякого внимания части I и V.

В этом-то и состоит ограниченность всего предприятия, так как без частей I и V «Этика» рискует лишиться оснований и перестать быть «Этикой». Правда, Рикёр неоднократно предупреждает об этом Шанжё, настаивая на необходимости «читать Спинозу от начала и до конца»³⁷. Таким образом, он призывает своего собеседника не столько к совместной работе по переписыванию, сколько к прочтению и герменевтическому подходу к тексту. Можно ли сказать, что всякая попытка разработки третьего типа дискурса под эгидой Спинозизма тщетна, ибо рано или поздно мы столкнемся с трудностью, связанной с реактуализацией философии субстанции? Отнюдь нет, поскольку в работе выражено требование закончить с разделением дискурсов и звучит призыв способствовать исследованию более высокого типа единства. Таким образом, она прокладывает путь к преодолению феноменологии и нейробиологии ради объединяющего их исследования, непревзойденной моделью которого остается философия Спинозы. Итак, даже если бы теорию субстанции не удалось переосмыслить в духе сегодняшне-

го дня, она все равно осталась бы горизонтом и своего рода компасом, который позволяет исследователям ориентироваться и не терять надежду, работая в своих обособленных областях.

В конечном счете, даже если третий дискурс, предвосхищенный Спинозой и отстаиваемый его последователями, окажется неспособным объяснить все то, что им предполагается, он все же не обречен на неудачу. Доказательство тому – его развертывание во второй части работы «Что заставляет нас мыслить» как на теоретическом уровне, в связи с исследованием понятия репрезентации, объединяющего церебральный образ и ментальную идею, так и на практическом уровне, при изучении вопроса о способностях. Эти два концепта будут служить пробным камнем³⁸ при исследовании возможности третьего дискурса. Значимость идей голландского философа возрастает, когда мы осознаем, что он устанавливает необходимую корреляцию между образом и воображением, между способностями тела и склонностями души. В лабиринтах мозга и мышления, нейронного и ментального философия Спинозы остается своего рода нитью Ариадны, которую не перестают распутывать феноменологи и неврологи.

Перевод с французского *А.В. Ястребцевой*

Примечания

- ¹ Ricoeur P., *Changeux J.-P.* Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris, 1998.
- ² См.: С. 17, 20, 23, 28, 30, 33–35, 38–41, 118, 139, 190, 191, 224, 249, 252, 256, 278, 305, 325.
- ³ Шанжэ, однако, гораздо чаще Рикёра опирается на суждения Спинозы. Так, он цитирует его более 15 раз, тогда как автор работы «Я-сам как другой» («Soi-même comme un autre») – около 10 раз.
- ⁴ См. рисунок 2 на с. 16.
- ⁵ Ricoeur P., *Changeux J.-P.* Op. cit. P. 12.
- ⁶ Ibid. P. 16.
- ⁷ Ibid. P. 30.
- ⁸ Ibid. P. 13.
- ⁹ Cp. P. 16.
- ¹⁰ Ibid. P. 191.
- ¹¹ P. 34.
- ¹² Cp. p. 25 [см. Прибавление к части I «Этики»].

- ¹³ Ср. 28.
¹⁴ Осмотрительно (*лат.*). Это девиз Спинозы (*прим. ред.*).
¹⁵ Ср. р. 224.
¹⁶ Ibid. P. 30.
¹⁷ P. 34.
¹⁸ P. 25.
¹⁹ Ibid.
²⁰ Спиноза Б. Этика, III, 2 [Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 457].
²¹ Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 27.
²² Спиноза Б. Этика, II, 21, схолия [С. 426].
²³ Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 28.
²⁴ Ср. P. 113.
²⁵ Ricoeur P., Changeux J.-P. Op. cit. P. 118.
²⁶ Ср. P. 118.
²⁷ P. 39.
²⁸ Ibid.
²⁹ P. 40.
³⁰ P. 41.
³¹ P. 39.
³² Ibid. P. 40.
³³ P. 41.
³⁴ Ibid.
³⁵ Ibid.
³⁶ P. 224.
³⁷ Ibid.
³⁸ Именно такой смысл Рикёр придает понятию репрезентации (P. 41).

Библиография

Changeux J.-P., Ricoeur P. Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. Paris: Odile Jacob, 1998.

Sпиноза B. Ethique. Paris: Seuil, 1988 [Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1].