

Витторио Морфино

Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива

В этой работе я собираюсь, с одной стороны, рассмотреть данную оппозицию не в аспекте метафизики, когда единой субстанции противопоставляется множество монад, согласно гегелевской модели, а скорее в аспекте конечности и ее внутренних отношений (противоположность монад и модусов) и, с другой стороны, отделить эту оппозицию от сугубо историографической проблематики, чтобы оценить ее значение в свете последующей истории и в конечном счете перенести эту противоположность в теоретическую сферу.

Трансцендентальная intersубъективность

Тем философом, который в XX в. вновь сделал актуальной монадологию Лейбница, несомненно является Эдмунд Гуссерль. Именно он, рассматривая в книге «Картезианские размышления» вопрос об intersубъективности, открыто предлагает собственную теорию в качестве новой монадологии.

В процессе обоснования intersубъективности встает фундаментальная проблема: каким образом формирующийся в моем ego смысл alter ego может обрести значение бытия. Согласно Гуссерлю,

Аппрезентация (Appräsentation), которая дает нам то, что в своем изначальном виде в Другом недоступно, первично переплетена с первичной презентацией (его тела как части природы, данной в моей специфически собственной сфере [seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur]). Но в

этом переплетении (*Verflechtung*) чужое тело-плоть и чужое Я, управляющее этим телом, даны в некотором специфическом трансцендирующем опыте¹.

Следовательно, именно посредством аппрезентации в моей монаде конституируется другая монада, постигнуть которую в *подлинности* я тем не менее не способен никогда и которая тем самым обретает трансцендентный характер.

Этот опыт чужого лежит в основании объективности мира и общности монад, т. е. общей для них временности:

Если мы вновь обратимся к нашему случаю опыта Чужого, то этот опыт в своем сложном строении производит подобную же, опосредствованную воспроизведением связь между непрерывно продолжающимся живым опытом своей собственной данности (как чисто пассивным первичным самопроявлением) конкретного Его, т. е. его исходно-первичной сферой, и воссозданной в ней чужой сферой. Опыт достигает этого посредством отождествляющего синтеза чужого тела-плоти, данного в исходно-первичной сфере, с тем же самым телом-плотью, но только аппрезентированным в других модусах явления, а затем расширяется, исходя из этого, посредством отождествляющего синтеза той же самой природы, данной и удостоверенной одновременно как исходно-первично (в чистой чувственной подлинности), так и аппрезентативно. Тем самым первично утверждается сосуществование моего Я (и моего конкретного Его вообще) и чужого Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его *реальностей*, короче – общая временная форма (*eine gemeinsame Zeitform*), причем каждая сама по себе исходно-первичная временность (*primordiale Zeitlichkeit*) получает значение просто изначального модуса данности Объективной временности отдельному субъекту. При этом можно видеть, что темпоральная общность (*zeitliche Gemeinschaft*) конститутивно соотносенных друг с другом монад образует непрерывное единство, ибо она сущностно взаимосвязана с конституированием мира и времени мира (*Weltzeit*)².

Совместное существование монад, их «бытие-в-одно-время» («*être-dans-le-même-temps*»)³, лежит в основе единства сообщества монад, единства и объективности мира, единства пространства и единства реальной временности.

Как пишет сам Гуссерль:

Конституирование объективного мира по существу своему предполагает *гармонию* монад, именно эту гармонию отдельных конституирований в отдельных монадах, и соответственно этому также генезис, гармонично протекающий в отдельных монадах⁴.

Итак, конституирование трансцендентальной intersубъективности непременно нуждается в понятии монады как синтетического зеркала окружающего мира и в понятии множества монад как отражающих друг друга синхронных миров. Тем не менее эта гармония не имеет метафизической структуры, а монады не являются изобретениями или гипотезами метафизики: как стремится подчеркнуть сам Гуссерль, уход от солипсизма ни в коем случае не возможно было бы осуществить посредством «замаскированной метафизики, неявного обращения к лейбницанской традиции»⁵.

Метафизическая intersубъективность

Фундаментальный вопрос теории трансцендентальной intersубъективности затрагивает эти неметафизические понятия монады и гармонии, которые Гуссерль помещает в основание своей теории. Что именно подразумевает он под этими понятиями? Как мне кажется, теория трансцендентальной intersубъективности вовсе не нуждается в каких-либо метафизических предпосылках Лейбница, обзор которых я предлагаю, следуя порядку параграфов «Монадологии»:

- 1) субстанциальность монады;
- 2) монады «могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение»⁶;
- 3) «так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим»⁷;
- 4) «последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом»⁸;
- 5) разумение Бога является онтологическим основанием возможного⁹;

6) имеет место «идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога»¹⁰;

7) Бог избирает из бесконечного множества возможных миров тот мир, который обладает наивысшей степенью совершенства¹¹;

8) «душа следует своим собственным законам, тело – также своим»¹²;

9) существует гармония «между физическим царством природы и нравственным царством благодати»¹³.

Гуссерль отвергает именно понятие гармонии, основывающейся на парных отношениях онтотеологии: конечная субстанция – бесконечная субстанция, монада – Бог.

С этого момента речь пойдет о том, в каком смысле гуссерлевскую теорию трансцендентальной интересубъективности можно считать монадологией, коль скоро философ отказывается от данной парной пары. Разумеется, главной функцией монады является реляционность, об этом ясно сказано в известном фрагменте «Монадологии»:

А вследствие такой *связи*, или приспособленности (accommodement), всех сотворенных вещей и каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума. [...] И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным *точкам зрения* каждой монады¹⁴.

Мир, единство мира в его пространственно-временном измерении – это всего лишь феномен, основанный на взаимной соотносительности монад. Интересубъективность предваряет и обосновывает объективность мира.

Однако Гуссерль говорит о том, что гармония между монадами является гармонией неметафизического характера. В этом утверждении, на первый взгляд не вызывающем проблем, в действительности неявно содержатся подлинные трудности гуссерлевской концепции интересубъективности. Что означает понятие неметафизической гармонии? Давайте перечитаем ключевой фрагмент работы Гуссерля:

Конституирование объективного мира по существу своему предполагает *гармонию* монад, именно эту гармонию отдельных конституирований в отдельных монадах, и соответственно этому, также генезис, гармонично протекающий в отдельных монадах¹⁵.

В чем заключается эта гармония монад, лежащая в основе объективного мира? Ответ Лейбница хорошо известен:

...Так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое при том всюду находится во взаимной связи, то *существует только один Бог, и этого Бога достаточно*¹⁶.

Единство Бога обосновывает единство мира, Бог предваряет и завершает превратности взаимоотношений монад в исчислениях, дающих начало этому миру, тогда как у Гуссерля, как представляется, понятие монады обладает значением автономии, спонтанности, способности к самостоятельной деятельности в мире.

В теоретическом плане такое решение ни в коем случае нельзя бы было признать удовлетворительным, поскольку оно не отвечает на фундаментальный вопрос о гармонии монад, именно благодаря которой становится возможной трансцендентальная intersубъективность и обоснование объективного мира. Гуссерль отбрасывает решение Декарта, утверждавшего, что правдивость (*veracitas*) Бога выводит из игры гипотезу о злом гении; но он отвергает и лейбницевскую идею предустановленной гармонии, при которой время всех монад синхронизируется и их внутреннее время становится зеркалом, различным образом отражающим историю мира.

Ответ самого Гуссерля содержится в идее совместного бытия монад как сущностной одновременности:

Совместное бытие монад, их простое сосуществование (*ihr blosses Zugleichsein*) означает в сущностной необходимости темпоральное сосуществование (*wesensnotwendig zeitlich Zugleichsein*), а затем также – темпорализованное бытие в форме *реальной* временности (*Verzeitlicht-sein in der Form realer Zeitlichkeit*)¹⁷.

Но это темпоральное сосуществование не может быть действительно воспринятым, так как монада никогда не может постигнуть подлинность в жизненном потоке другой монады. Временность *alter ego* всегда является только аппрезентированной и никоим образом не может быть дана в непосредственном представлении. В этом одновременном бытии монад, в этой гармонии без мета-

физики таится отнюдь не Бог в значении трансцендентного Бога по Беркли или имманентного объективному духу Бога по Гегелю: *Гуссерль называет Богом сущностную одновременность.*

Симондон, трансиндивидуальное и Спиноза

Следовательно, если оказывается, что трансцендентальная интересубъективность лежит в основе метафизической интересубъективности, то необходимо искать другой путь для обоснования существования совместного бытия и объективного мира, не прибегая к понятию Бога. Для этой цели я предложу окольный путь, что позволит мне представить в очень обобщенном виде исторические координаты формирования понятия «трансиндивидуальное», которым я предполагаю в дальнейшем воспользоваться, чтобы акцентировать во всей полноте противостояние Спинозы и Лейбница.

Я беру этот термин в том смысле, в каком его понимает Жильбер Симондон в работе «Психическая и коллективная индивидуация», опубликованной посмертно в 1989 г. Вопреки сложившейся традиции признавать онтологическое превосходство за уже сформировавшимся индивидом, Симондон утверждает первичность индивидуации:

Итак, индивид был бы постигнут как относительная реальность, некая фаза бытия, сама по себе предполагающая доиндивидуальную реальность и даже после индивидуации не существующая совершенно одна, поскольку индивидуация не исчерпывает сразу всего потенциала доиндивидуальной реальности и, с другой стороны, в процессе индивидуации появляется не просто индивид, а пара: индивид – среда. Поэтому индивид относителен в двух смыслах, поскольку он не является полным бытием и поскольку он есть результат такого состояния бытия, при котором он не существовал бы ни как индивид, ни как принцип индивидуации¹⁸.

Если подобного рода обратная перспектива стала возможной, то исключительно благодаря понятию метаустойчивого равновесия, позволяющего мыслить бытие не в качестве субстанции или материи, а как напряженную (*tendu*) и сверхнасыщенную (*hypersaturé*) систему. Симондон представляет физическую индивидуацию и индивидуацию в мире живого как разложение метаустойчивой си-

стемы, с той разницей, что в физическом мире индивидуация происходит *«быстро, внезапно, квантифицированно и окончательно, образуя в результате двойственность среды и индивида»*, а *«в мире живого сохраняется перманентная индивидуация»*¹⁹.

Именно подобный характер индивидуации в мире живого позволяет Симондону мыслить область психического и коллективного как индивидуации, следующие за индивидуацией в сфере живого. Однако нужно иметь в виду, что психическая и коллективная индивидуация не следуют друг за другом согласно диахронической модели развития, а происходят синхронно как один и тот же процесс, осуществляющийся внутри и вовне. Как раз в данной плоскости понятие индивидуации вплетается в тему трансиндивидуального:

Процессы психической и коллективной индивидуализации являются взаимозависимыми; они позволяют дать определение категории трансиндивидуального, что делает возможным осознание систематического единства внутренней индивидуации (физической) и внешней индивидуации (коллективной). Психосоциальный мир трансиндивидуального не является ни чисто социальным, ни интериндивидуальным; он предполагает подлинную операцию индивидуации, основываясь на доиндивидуальной реальности, сопряженной с индивидами и способной создать новую проблематику, имеющую собственную метаустойчивость²⁰.

Следовательно, трансиндивидуальное – название сложной ткани отношений, создающей одновременно и психическую, и коллективную индивидуацию. Видно, как здесь появляется третье ключевое понятие теории Симондона, понятие отношения, которое отнюдь не предполагает двух предшествующих элементов, но само обуславливает их появление²¹.

Резюмируя, следует сказать, что понятие трансиндивидуального определяется двумя философскими тезисами, которые подчеркивают очень четкую линию демаркации по отношению к западной метафизической традиции:

- 1) примат процесса индивидуации над индивидом;
- 2) примат отношения над его членами.

Следовательно, «трансиндивидуальное» – это название метаустойчивой системы, создающей возможность для психической и коллективной индивидуации; это ткань отношений, которая про-

низывает и конституирует индивидов и общество, методологически запрещая субстанциализацию и первых, и второго: «...общество, – пишет Симондон, – в действительности не обусловлено взаимным присутствием многочисленных индивидов, но оно также не является и субстанциальной реальностью, налагаемой на индивидуальные существа и мыслимой как их независимость»²².

В одной из статей Балибара 1997 г.: «Spinoza. From Individuality to Transindividuality» («Спиноза. От индивидуальности к трансиндивидуальности») – была предпринята попытка «обсудить, в каких пределах *сам Спиноза* может быть рассмотрен в качестве выдающегося теоретика “трансиндивидуальности”, что дало бы возможность отделить это понятие от его первоначального, отрицательного определения (доктрина, которая не является ни индивидуалистской, ни холистской, ни механицистской, ни финалистской) и тем самым превратить его в положительное и конструктивное понятие»²³.

Монада и модус

Подойдем теперь к вопросу об альтернативе Спиноза/Лейбниц, прочитывая его через две теоретические модели – интерессубъективность и трансиндивидуальность, чтобы затем попытаться обозначить во всем масштабе ту дистанцию, которая разделяет две эти системы.

Вначале надо отметить различие между модусом у Спинозы и монадой у Лейбница. Прежде всего рассмотрим схолию, завершающую небольшой трактат о физике во второй части «Этики», трактат, который отделяет понятие телесного индивида от любой формы субстанциальности, основывая *principium individuationis* (принцип индивидуации) на определенной пропорции (*certa ratio*) движения и покоя частей, входящих в процесс его формирования и воспроизводства в отношении к среде:

...Сложный индивидуум может претерпевать различные состояния, сохраняя тем не менее свою природу. Притом мы брали до сих пор индивидуум, слагающийся из тел, различающихся между собой лишь своим движением и покоем, скоростью и медленностью, т. е. индивидуум, слагающийся из тел простейших. Если мы возьмем теперь другой индивидуум, составленный из нескольких индивидуумов различной природы, то найдем, что он может пре-

терпевать еще многие другие состояния и тем не менее сохранять свою форму, так как каждая часть его, будучи составлена из многих тел, может [...] без всякого изменения своей природы двигатья то скорее, то медленнее и, следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее [...] И если пойдем таким образом далее до бесконечности, то мы легко представим себе, что вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом²⁴.

Схолия привлекла внимание критики, потому что Спиноза ссылается там на *corpora simplicissima* (простейшие тела) и на природу, понимаемую как всеобщий индивидуум. По моему мнению, речь идет о *Holzwege*, о дорогах, которые не ведут никуда: иначе говоря, речь идет о словах-пределах или, если прибегнуть к терминологии Спинозы, об *auxilia imaginationis* (союзнниках воображения), которым фактически не соответствует никакая онтологическая реальность. Мне кажется ясным, что Спиноза хочет сказать не о том, что имеются бесчисленные уровни существования индивидов от простых тел до природы, понимаемой как всеобщий индивидуум, но что имеются бесчисленные уровни существования индивидуальностей в их сложности, которая не может быть сведена ни к ничтожно малому, ни к бесконечно большому.

К тому же поверхностное прочтение этой схолии могло бы привести к сближению ее с некоторыми знаменитыми параграфами «Монадологии» (§§ 64–67). Все-таки, если внимательно анализировать оба фрагмента, нельзя не заметить, что у Лейбница имеется структурная аналогия между различными уровнями индивидуальности (именно это точно выражается метафорами пруда и сада), в то время как у Спинозы сложность высшего уровня не имеет никакой структурной аналогии со сложностью нижнего уровня: она скорее обуславливает появление той степени индивидуальности, которая не содержалась заранее в уровнях, входящих в ее структуру.

Различие предстанет во всей очевидности, если перечитать следующий параграф из «Монадологии»:

Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу²⁵.

Тело, жизнь подчинены у Лейбница иерархии форм, уровень которых задан раз и навсегда; зато у Спинозы душа никоим образом не является формой тела, не является *reductio ad unum* (сведением к единству) многообразия материи, она, напротив, есть то же тело, но выраженное под иным атрибутом, что означает, что души должны мыслиться согласно той же модели бесчисленных уровней сложности, посредством которой Спиноза описал структуру тел; именно это, во всяком случае, предполагается в седьмой теореме второй части «Этики». Следовательно, индивид как душа-тело мыслится не как замкнутая монада, но как соединение индивидов, которое, в свою очередь, входит в состав индивидов высшего уровня: какой бы уровень мы ни избрали для рассмотрения, там всегда найдется индивид как двояко-переходный момент между двумя уровнями индивидуальности, а это означает, если прибегнуть к терминологии Симондона, что индивид в действительности вторичен по отношению к процессу индивидуации, конституирующему его как такового.

Возвращаясь к сопоставлению с Лейбницем по теме отношений, можно отметить, что теория предустановленной гармонии предполагает, что любое внешнее отношение базируется в действительности на внутреннем определении, т. е. основано на свойстве монады, является ее внутренним состоянием и каждое состояние бесконечно сложно, потому что оно должно выражать все межиндивидуальное на уровне внутрииндивидуального; у Спинозы любое внутреннее определение в действительности основано на сложном взаимодействии внешних определений, но при этом последние не содержат заранее внутреннее определение, т. е. любое свойство индивида создается сложным взаимодействием отношений, конституирующих его индивидуальность. Мне кажется, что в этой перспективе обретает весь свой смысл оппозиция монада/модус, трактуемая в свете современной оппозиции интерсубъективность/трансиндивидуальность.

Страсти: не свойства, а отношения

Теперь мы постараемся показать, что применение модели трансиндивидуальности делает возможным новое прочтение спинозовской теории страстей, при котором они трактуются не как свойства

сверхисторической человеческой природы, а как трансиндивидуальная основа, конституирующая формы индивидуальности, являющиеся в конечном счете историческими. Правда, если исходить из *mos geometricus* (геометрического строя) «Этики» и некоторых формулировок Спинозы, может сложиться впечатление, что страсти, согласно его теории, являются свойствами²⁶ или, скорее, внутренними определениями, т. е. характеристиками *essentia intima* (сокровенной сущности) человеческой природы, рассматриваемой независимо от всего остального. Но возможно ли в самом деле ухватить в онтологии Спинозы реальность отдельно от всего остального? Можно ли и вправду трактовать страсти как *proprietas* (особый признак), т. е. как то, что является *proprium* (свойством) некой *essentia*, которая предшествует бытийным отношениям и обстоятельствам? В недавно переведенном на итальянский язык «Политическом трактате» Паоло Кристофолини предложил очень точный перевод часто выходившего из-под пера Спинозы выражения *passionibus obnoxius*. Буквальный его перевод – «подверженность, подчиненность субъекта страстям», однако Кристофолини показал, что «латинское *obnoxius* имеет двойное значение: “причиняющее вред” и “захватывающее” или “проникающее”», и, соответственно, предлагает перевести это выражение, как поступил Леопарди при переводе Эпиктета, как «испытавший вторжение страстей». Доверившись этому переводу, можно попробовать представить страсти не как *proprietates* человеческой природы, прирожденные и данные раз и навсегда, а как такие отношения, с которыми сталкивается индивид и посредством которых конституируется его социальное и историческое измерение. Пожалуй, нет необходимости повторять, что для Спинозы индивид не является ни субстанцией, ни субъектом (*ni ousia ni upokeimenon*): это такое отношение внешнего и внутреннего, которое конституируется в нем самом. Данное отношение создает сущность индивида, являющуюся не чем иным, как бытием-мощью (*existence-puissance* = спиновская *existendi potentia*); тем не менее речь идет не о мощи, дарованной раз и навсегда, но о мощи, изменяющейся именно потому, что отношение, конституирующее внутреннее и внешнее, непостоянно и не дано раз навсегда. Ведь страсти не являются предначертанным свойством человеческой природы, свойством, имевшимся до встречи с ней и в каком-то смысле лишь активированным в результате такой встречи. Скорее именно эти отношения конституируют обще-

ственного индивида: источник воздействия страстей – не внутренний мир, а пространство *между* индивидами, чей внутренний мир является порождением истории. Разумеется, Спиноза определяет желание, удовольствие и неудовольствие как три первичных аффекта²⁷; следовательно, можно было бы истолковать их как фундаментальные свойства человеческой сущности, свойства, предшествующие столкновениям, обусловленным отношениями индивид – среда и приобретающим разнообразные нюансы в процессе этих столкновений. В действительности, хотя эти аффекты первичны по отношению к индивиду, они не являются таковыми, если встать на точку зрения имманентной причинности, формирующей индивида в качестве *connexio singularis*, переплетения единичностей.

Здесь можно прибегнуть к параллели с альтюссеровской интерпретацией Эпикура:

...Все элементы, необходимые для дождя, находятся здесь и вне [...] но они не существуют, они – лишь абстракции до тех пор, пока благодаря единству мира не соединятся в процессе Столкновения и не обретут существование²⁸.

Иными словами, эти первичные аффекты являются лишь абстрактными элементами до вступления в отношения. Но и более того: эти аффекты даже не могут существовать в чистом состоянии в качестве исходных элементов, соединение которых дает начало всему остальному. Они существуют исключительно в виде бесконечных превращений, проистекающих из их отношений с внешней средой: ненависть, любовь, надежда (уверенность/радость), страх (отчаяние/сожаление) и т. п. Более того, нельзя даже говорить о единичном аффекте как транзитивном отношении к объекту²⁹, потому что в силу имманентной причинности, предстающей в мире конечного в качестве *nexus causarum*, переплетения причин, каждый аффект всегда сверхдетерминирован другими³⁰.

Следовательно, нельзя понимать страсти, прибегая к категориям свойства, внутренней присущности предиката субъекту. Страсти нужно рассматривать как сложную ткань отношений. Ткань аффективной жизни связывает индивидов и конституирует их в качестве таковых. Это означает, что не существует внутренне-го отражения другого, монады *alter* (другого) в моей монаде, как раз потому, что *alter* является основанием нашего бытия.

Заключение

Данный обзор позволяет прийти к философским выводам, демонстрирующим, что гуссерлевское воссоздание монадологии с позиций трансцендентального терпим полный крах, поскольку Другой оказывается недостижимым для сознания: интересубъективность либо носит метафизический характер, либо не существует; таким образом, самой строгой моделью интересубъективности оказывается лейбницевская. В действительности трансцендентальная интересубъективность скрыто привносит понятие метафизической гармонии, без которой Я и alter не могут одновременно принадлежать одному миру. Почему же эта модель трансиндивидуальности позволяет избежать краха? Строго говоря, потому, что другой находится не за пределами замкнутого круга ego, но всегда уже (*toujours-déjà*) в ego, и в данной перспективе сама противоположность ego – alter является не более чем субстантивированной грамматической функцией; другой пронизывает Я, конституирует ego как сложную ткань тела, страстей, идей, слов, сложную ткань временности, не сводимой к сущностной одновременности совместного бытия³¹. Как пишет Лукреций в своей прекрасной поэме, которая, как мне хотелось бы верить, вдохновила Спинозу:

«*Inter se mortales mutua vivunt*»³².

Перевод с французского *О.И. Мачульской и Я.О. Фетисова*

Примечания

- ¹ *Husserl E.* Cartesianischen Meditationen // *Husserliana*. Bd. I. Haag, 1950. P. 143–144; *Méditationes cartésiennes* / Trad. par G.Peiffer et E.Lévinas. Paris, 1992². P. 186. (Здесь и далее мы цитируем по: *Гуссерль Э.* Избр. работы. М., 2005. С. 405. Пер. В.И.Молчанова. – *Прим. перев.*).
- ² Там же. С. 417–418.
- ³ Там же. С. 427.
- ⁴ Там же. С. 400.
- ⁵ Там же. С. 437.
- ⁶ *Leibnitz G.W.* Monadologie, § 6 // *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*. Paris: Gallimard, 2004. P. 220. (Мы цитируем по: *Лейбниц Г.В.* Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413. – *Прим. переводчика*).
- ⁷ Там же. С. 416–417.

- ⁸ *Leibnitz G.W.* *Monadologie*, § 6. С. 419.
- ⁹ Там же. С. 420.
- ¹⁰ Там же. С. 421–422.
- ¹¹ Там же. С. 422.
- ¹² Там же. С. 427.
- ¹³ Там же. С. 428.
- ¹⁴ Там же. С. 422–423.
- ¹⁵ *Гуссерль Э.* Избр. работы. С. 400.
- ¹⁶ *Лейбниц Г.В.* *Монадология*. С. 419.
- ¹⁷ *Гуссерль Э.* Избр. работы. С. 427.
- ¹⁸ *Simondon G.* *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité*. Paris, 1989. P. 12.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 16.
- ²⁰ *Ibid.* P. 19–20.
- ²¹ *Ibid.* P. 23–24.
- ²² *Ibid.* P. 177.
- ²³ *Balibar E.* *Spinoza: from individuality to transindividuality. A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993. Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 71. Delft, 1997. P. 11.* Частично издано на французском: *Individualité et transindividualité chez Spinoza // Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron, textes réunis par P.-F. Moreau, Fontenay Saint-Cloud, ENS Éditions, 1996. P. 35–46.*
- ²⁴ *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. М., 1957. С. 419.
- ²⁵ *Лейбниц Г.В.* *Монадология*. С. 425.
- ²⁶ Я рассматриваю этот вопрос в работе: *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza // Oltrecorrente. 2006. № 6. P. 129–144.*
- ²⁷ «Кроме этих трех я не признаю никаких других основных аффектов и покажу далее, что остальные аффекты берут свое начало от этих трех» (*Этика*, III, 11, схолия. Цит. соч. С. 466).
- ²⁸ *Althusser L.* *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre // Ecrits philosophiques et politiques. T. 1. Paris, 1994. P. 546.*
- ²⁹ «Различные люди могут подвергаться со стороны одного и того же объекта различным аффектам, и один и тот же человек может в разные времена подвергаться от одного и того же объекта разным аффектам» (*Этика*, III, 51. Цит. соч. С. 495).
- ³⁰ Подробный анализ этой сверхдетерминации см.: *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza. P. 140–141.*
- ³¹ *O multitud* [множестве] как сложной основе темпоральности см. мою статью: *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinozista di Machiavelli // Etica e politica. 2004. Vol. VI. № 1.*
- ³² «Смертные живут в очередь друг за другом» (*Лукреций. О природе вещей*, II, 76).

Библиография

Althusser L. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre // *Ecrits philosophiques et politiques*. T. 1. Paris, 1994.

Balibar E. Spinoza: from Individuality to Transindividuality (a lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993), *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 71.

Morfino V. Ontologia della relazione e materialismo della contingenza // *Oltrecorrente*. 2006. № 6.

Morfino V. Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinozista di Machiavelli // *Etica e politica*. 2004. Vol. VI. № 1.

Simondon G. L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Métastabilité. Paris : Aubier. 1989.

Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005.

Лейбниц Г.В. Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1982.

Спиноза Б. Избр. произведения. В 2-х т. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957.