

Франсуа Флао

О Спинозе и о мудрости

Я не специалист по Спинозе и не буду пытаться разъяснять его мысли. Скорее речь пойдет о наивных впечатлениях читателя «Трактата об усовершенствовании разума» и «Этики». В «Трактате» Спиноза ставит перед собой цель, которой собирается достичь, а в «Этике» излагает выводы, к которым он пришел. Очевидно, что у Спинозы на первом месте стоит идеал мудреца. Для того, кто сегодня интересуется философией, сам он во многом выступает в роли мудреца и даже святого мирянина. Мои размышления будут вращаться вокруг понятия мудрости. То, что Спиноза пишет о своем пути, и подведенные им итоги дают мне повод задуматься о себе самом. Даже больше, чем повод, — точку опоры для размышления над собственной установкой. Не будучи все же уверенным в правильном понимании мыслей Спинозы, я терзаюсь сомнениями; однако, повторяю, я ведь не ставлю перед собой цель предложить компетентное толкование его текстов. Я постараюсь как можно искреннее порассуждать о том, в какой мере и по каким причинам я соответствую или не соответствую предложенному им образу человека.

«После того как опыт научил меня, что всё встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто...»¹. Таковы первые строки «Трактата». Это утверждение, конечно же, заставляет вспомнить Екклесиаста: «Vanitas vanitatum et omnia vanitas» («Суета сует, и всё — суета»), — во всяком случае, при интерпретации Екклесиаста, диктуемой монотеизмом и верой в бессмертие, поскольку, если внимательно читать этот текст Библии, можно заметить, что в нем говорится не о бесполезно-

сти земных благ, а, напротив, о необходимости довольствоваться ими и ценить их: ведь вечные блага недостигаемы в условиях человеческого существования.

Спиноза не разделяет христианскую интерпретацию Екклесиаста. Далее в «Трактате» он говорит о том, что блага, наиболее ценимые простыми смертными: богатство, слава и любострастие – не вредны, если не делать их самоцелью, а относиться к ним только как к средствам; и к тому же в таком случае они будут больше способствовать той цели, ради достижения коей были выбраны, цели, которая будет «истинной ценностью», достойной стремления к ней. Спиноза объясняет свою мысль в части IV «Этики» (теорема 45, схолия 2). Удовольствие является желаемым само по себе, и «только мрачное и печальное суеверие может препятствовать нам наслаждаться».

Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому. Ведь тело человеческое слагается из весьма многих частей различной природы, которые беспрестанно нуждаются в новом и разнообразном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы и, следовательно, чтобы душа также была способна к совокупному постижению многих вещей. Таким образом, указанный строй жизни является всего более согласным и с нашими началами и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать, а яснее и подробнее говорить об этом нет нужды².

Вместо того чтобы осуждать тягу к наслаждениям, присущую простым людям, Спиноза заявляет, что его принципы вполне согласуются с общим обычаем. В «Трактате» он также утверждает, что если цель, которую он преследует, отличается от той, к которой стремятся простолюдины, то это не повод, чтобы отмежеваться от них; что необходимо как можно лучше примеряться к их пониманию, так, чтобы можно было пользоваться как «наслаждениями», так и деньгами, достаточными для сохранения здоровья; что необходимо приспосабливаться к тем обычаям общества, которые не противоречат преследуемой цели.

В итоге, Спиноза дистанцируется от религиозного идеала святости, что для философа не удивительно. Но тем не менее он не разделяет «безбожных» размышлений Екклесиаста. Они побуждают ценить наслаждения и удовольствия, доступные в этом мире, демонстрируя духу их мимолетность. Если жадность богача предосудительна, то это потому, что желание накапливать богатства есть страсть к пресыщению, несовместимому с человеческим существованием, непризнание его неуловимого и эфемерного характера. Вот почему такая страсть – это безумие; богатство же само по себе не является дурным, оно, напротив, дар Божий и надо благо-разумно им наслаждаться. Ссылка на Бога в Книге Екклесиаста ни в коей мере не предполагает существования блага, которое исполнит желание, блага, верховенствующего над всеми относительными и временными благами, которому в итоге должно быть оказано предпочтение перед другими.

Спиноза, напротив, с первых страниц «Трактата» отождествляет «истинное благо» с благом, доставляющим «высшее наслаждение». Далее он противопоставляет «любовь к бранным вещам» – вещам, к коим стремятся обычные люди, «любви к вещи вечной и бесконечной», которая «питает дух одной только радостью» и является наиболее желанной. Спиноза утверждает, во-первых, что такая вещь существует и, во-вторых, что совершенство, к которому должен стремиться человек, иначе говоря, идеал мудреца, состоит в обладании этой вещью. Определив для себя цель таким образом, Спиноза, следовательно, порывает с простыми смертными. Разумеется, вопреки Декарту, он считает, что невозможно полностью обуздать свои аффекты, и в данном смысле умеряет свои требования к героическому идеалу мудреца («Этика», III, предисловие). Однако это не мешает ему противопоставлять мудреца и скопище невежд – эти слова часто выходили из-под его пера.

Можно подумать, что стремление видеть в обычных благах средство, а не цели сами по себе приведет Спинозу к признанию, что некоторые люди вокруг него думают так же и что тем самым они в итоге обнаруживают мудрость. Тем более что люди, которые стремятся лишь к умеренному богатству, плотским наслаждениям, почестям или славе (сегодня говорят – к признанию), ведут себя именно так, поскольку то, чего они хотят сверх этих благ, так это иметь хорошие отношения с другими. А наличие добрых взаимо-

отношений с другими важно для Спинозы. Он сразу уточняет, что высшее благо, к которому он стремится, может распределяться – речь идет о возможном обладании им совместно с другими индивидами. В «Этике» (часть IV, прибавление, глава 13) он осуждает тех, кто не способен противостоять трудностям, присущим человеческим отношениям, а также отшельников, «вдохновляемых ложным религиозным рвением». Тот, кто живет сообразно Разуму, т. е. согласно своей человеческой природе, завязывает дружбу с теми, кто живет, как и он, потому что такие связи способствуют реализации его существования.

Тем не менее, когда Спиноза рассматривает простых людей, он не проводит различия между теми, кто стремится к богатству, плотской любви и славе ради них самих, и теми, кто прежде всего ценит хорошие взаимоотношения и способен поддерживать узы дружбы. Возможно, он заметил, что такие личности существуют, однако факт есть факт: он ничего о них не говорит; вероятно, он не считает их людьми, стремящимися к подлинной самореализации. Или, может быть, он думает, – но это только предположение, – что если кто-нибудь действительно живет благоразумно, однако не руководствуется при этом истинным знанием своей собственной природы, то он остается «невеждой».

В любом случае из того, что утверждает Спиноза, ясно следующее: для человека нет ничего «полезнее» человека, живущего сообразно разуму. Трудно не услышать в термине «полезный» ограничение: «полезное» не означает желаемого самого по себе. Это ограничение, как мне кажется, объясняется тем, что Спиноза ставит выше всех наслаждений вечное и бесконечное благо (истинное благо, пишет он в «Трактате», это «знание единства, которым дух связан со всей природой»³). Но очевидно, что взаимоотношения с другими, даже если они в высшей степени гармоничны и сердечны, не являются ни вечными, ни бесконечными.

Признаюсь, меня смущает слово «полезный», употребленное применительно к человеческим взаимоотношениям. Я объясню это ниже, обратившись к тексту Аристотеля об отношениях дружбы и привязанности. Меня смущает и идея о том, что истинное благо должно быть бесконечным и вечным. Мне кажется вполне естественным, что люди желают блага, которое бы их переполняло (это входит в природу желания). Однако я не думаю, что такое

блага существует. И даже допустив, что оно существует, я не уверен в том, что будет разумно его желать. Действительно, можно разделять с другими людьми *идею* вечного и бесконечного блага. Но можно ли разделить с ними само это благо? Такое благо, если бы им обладали, способствовало бы бесконечной самореализации человека. Но отношения мирного сосуществования и особенно дружбы предполагают ограничение каждого, кто в них состоит. Это Спиноза хорошо осознает, но он, кажется, думает, несомненно, оставаясь здесь в платоновской традиции, что вещь бесконечная, раз она постигается духом, оказывается тем самым совместимой с сосуществованием, являясь реальностью, которой наслаждаются, а не только идеей реальности.

Спиноза отметил – и это одно из наиболее известных его суждений, – что мы желаем чего-либо не вследствие того, что считаем это добром, а, наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что желаем его (Этика, III, 9, схолия). Это суждение тем более знаменательно, что оно идет вразрез с аргументом, постоянно используемым христианской апологетикой и – по своему – Декартом, аргументом, согласно которому сам факт наличия в нас стремления к бесконечному может иметь причиной лишь существование этого бесконечного. Итак, можно было бы утверждать, что Спиноза, неудовлетворенный обычными благами и устремленный на поиски более весомого блага, вернулся к своему желанию и признал, что его желание бесконечного блага не доказывает ни того, что оно существует, ни того, что было бы разумно его желать.

В ходе этого размышления Спиноза, очевидно, пришел к вопросу о причине своего желания. Конечно же, речь идет не о его собственном желании (во всяком случае, не идет явно), но о человеческом желании вообще, и Спиноза отмечает тот факт, что «люди обычно не ведают причин своих желаний». Именно исходя из этого признания, Бернар Потра в своем представлении «Трактата» задается вопросом: «выражением» и «сокрытием» какого «стремления или особенного желания» является цель, которую ставит Спиноза. Термин «сокрытие» позволяет думать, что цель, эксплицитно сформулированная Спинозой, возможно, не соответствует или не совсем соответствует тому, что в действительности руководит его желанием. Кажется, однако, что Бернар Потра затем исключает эту

возможность, так как на следующих страницах он заявляет, что в философии Спинозы желание «полностью совпадает с его стремлением к счастью».

Что касается меня, то я в этом не уверен. Говорю это не для того, чтобы поставить под сомнение замысел Спинозы, ибо речь идет прежде всего о моем сомнении относительно самого себя. Действительно, когда я задумываюсь о своем стремлении к философии, мне кажется, что оно отчасти включает в себя мое желание быть счастливым, но оно же отвечает и другим моим побуждениям, даже если мне трудно их четко сформулировать. Это размышление не умаляет для меня моего стремления к философии, оно составляет часть работы над собой, которая, думается, должна сопутствовать философской любознательности или, если угодно, интересу к тому, что такое человеческая участь. Мне кажется спорной не мысль о том, что поиски мудрости совпадают с жаждой счастья и наслаждения, а идея о том, что стремление к философии может совпасть с жаждой счастья. Она представляется мне спорной потому, что счастье и мудрость означают, что можно достичь развития в условиях неполноты, в то время как философия всегда нацелена на полноту. В стремление к философии входит желание наслаждаться полнотой в мышлении и посредством него. Мудрость же хочет, чтобы мы не гнались безотчетно за этим призраком, а признали его таковым и поскорее от него избавились.

Теперь имело бы смысл вернуться к первым страницам «Трактата» и личному кризису, о котором говорит Спиноза. «...Я видел, — пишет он, — что нахожусь в величайшей опасности и вынужден из всех сил искать средства помощи, хотя бы и ненадежного, подобно больному, страдающему смертельным недугом»⁴. Мы, его читатели, не имеем возможности узнать экзистенциальную причину этой опасности. Мы лишь можем констатировать, что Спиноза обращается к привычной для платонизма и христианства теме болезни души, связанной с человеческой участью, и стремления к высочайшему благу, которое избавит от этой болезни. На ум приходит понятие «восхождение», введенное Платоном, хотя Спиноза и не употребляет этого термина.

Испытанная молодым Спинозой неудовлетворенность объясняется еще и тем, что он ощущал в себе наличие интеллектуальных способностей, спонтанному развитию которых воспрепятствовала

бы уготованная ему торговая деятельность. Отметим, пользуясь языком Спинозы, что именно в своих философских исследованиях он был более способен действовать, чем претерпевать воздействия, и что именно такая деятельность давала его «жизненным силам» наибольшую возможность для развития. Итак, его желание жить – и это естественно – совпадало со стремлением к философии. Неудивительно также, что его стремление к философии представало ему в форме желания истинного блага, ведь им-то и была для него философия. К тому же, если учесть, что упражнения ума он вполне резонно считал безграничными, становится ясно, что его стремление к философии казалось ему желанием бесконечного блага. Наконец, вполне понятно, что такое благо может быть разделено с другими. В самом деле, поскольку философия была одним из элементов западной культуры, Спиноза имел основания думать, что он может поделиться своими мыслями с кем-нибудь из современников.

Если теперь посмотреть на то, что помогло Спинозе самореализоваться и найти свое счастье, окажется, что с точки зрения возможностей другие пути для других людей являются не менее привлекательными. Возьмем, к примеру, человека, увлеченного садоводством. Вполне возможно, что этот род деятельности представляется ему истинным благом, благодаря которому его желание жить реализуется наилучшим образом. Садоводство даже может ему казаться благом вечным и бесконечным, поскольку жизнь растений началась до него, будет продолжаться после него и представляет собой мир, разнообразие которого, не будучи, строго говоря, бесконечным, является безграничным, если иметь в виду способности человеческого разума. И так же, как философская деятельность есть благо, которое может и должно быть разделено с другими, садоводство или по крайней мере получаемое от него удовольствие, венчающее эту деятельность, также требует того, чтобы его разделили с другими.

Такая параллель между философской деятельностью и садоводством приводит меня к следующим соображениям.

Соображение первое. Эта параллель несостоятельна по меньшей мере в одном отношении. В действительности философия не является, как садоводство, только деятельностью самореализации. Она – также и деятельность, призванная давать ответы на

вопросы людей о жизни, создавая знания, из которых каждый может извлечь пользу. Конечно, можно представить, что философ получает удовольствие от пребывания в саду своего друга и даже от обсуждения с ним вопросов садоводства. Можно представить и любителя-садовода, получающего удовольствие от философских споров. Но польза, которую каждый из них извлечет, не одного порядка. Ведь садоводство никому не приносит общего знания о жизни и о стремлении к мудрости как таковой. Оно является только видом деятельности, которая отчасти способствует счастью того, кто ею занят.

Соображение второе. Благо, которым наслаждается человек, увлеченный садоводством, проистекает из того, что он находится в связи с миром почти безграничным. Но не только из этого. Благо, каким наслаждается этот человек, зависит и от того, что, занимаясь садоводством, он находится в контакте с конкретными растениями в конкретное время и в конкретном месте. Иными словами, он имеет дело с единичными и конечными реальностями, даже если они включены в весьма обширную совокупность представлений, которая сама по себе соотносится с реальностями практически безграничными. Мы не можем сказать, достиг ли Спиноза счастья, к коему стремился. Зато почти безошибочно можно утверждать, что философская деятельность принесла ему большое удовлетворение. Это удовлетворение, без сомнения, определялось, как он говорил, «познанием единства, которым дух связан со всей природой», т. е. глобальным, или тотальным, горизонтом, в который его мышление позволило ему включиться. Но не было ли оно вызвано также и тем, что его мышление, сопоставимое в этом плане с деятельностью садовода, было непосредственно связано с частными проявлениями, которые реальность (человеческие существа, например) поставляла его наблюдению, о чем свидетельствуют многие места в «Этике»? Я выдвигаю это предположение потому, что, на мой взгляд, усилие мышления не может быть источником наслаждения, иначе говоря, не может совпадать с адекватным осуществлением усилия, *conatus*, если оно не вызвано любознательностью. А особенность последней заключается в том, что ее не удовлетворяют общие рассуждения; даже когда она обращается к общим вопросам, воспринимает их смысл через единичные реальности. Развитие способности направлять интерес на единичные

реальности как таковые, даже если в дальнейшем вновь связываешь их с реальностями более общего характера, является источником постоянно возобновляющегося удовлетворения.

Соображение третье. У Спинозы на первый план выходит стремление к благу вечному и бесконечному, а вместе с ним и наслаждение этим благом совместно с другими. Я уже говорил, что меня очень заинтересовал такой вопрос: как можно наслаждаться бесконечным благом, сторонясь других и одновременно находясь среди них? Когда я сравнил философскую деятельность с садоводческой, оказалось, что последняя вполне отвечает требованию получения удовольствия совместно с другими именно потому, что садовник имеет дело не с бесконечностью, а только с единичными и конечными реальностями. Впрочем, возникает вопрос, как испытать удовольствие от садоводства или занятий философией, не чувствуя себя связанным посредством этой деятельности с близкими людьми и человеческим обществом в целом.

Садоводство и философия – это лишь два примера из всего многообразия видов профессиональной деятельности и досуга, существующих в нашем обществе и культуре. Эти виды деятельности связывают тех, кто ими занимается, одновременно и с людьми, и с вещами. Таким образом, они либо поддерживают желание жить, либо его ограничивают. Мне кажется, самореализация, как нельзя лучше отвечая желанию жить, вытекает из тесного единства, устанавливаемого между нами и разными объектами культурного значения, а также из отношений с другими, опосредованных этими объектами или видами деятельности. Реальное благо, обусловленное единством, зависит от качества человеческих отношений, в которых мы состоим, от того, насколько мы любим деятельность, которой занимаемся, в какой мере эта деятельность связывает нас с миром и насколько безоговорочно такое единство пробуждает в нас желание жить.

Меня поразило то, что говорит Аристотель о роли, какую играют отношения с другими в нашем восприятии жизни. В «Никомаховой этике» он определяет *aisthesis oti estin* – «восприятие своего существования»: «...если видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит, а идущий, что идет, и соответственно и в других случаях есть нечто чувствующее (*το αἰσθη-voμενον*), что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что

чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем, – значит чувствовать, что мы существуем (εσμεν)...»⁵. Таким образом, чтобы ощутить свое существование, необходимо ощущать нечто в окружающем нас мире: вещи видимые и слышимые, движение ног и землю, по которой мы ходим и т. д., а также наслаждаться в этот момент раскрытием нашего бытия или, иными словами, переходом возможного в действительное. Далее Аристотель переходит к третьему условию, касающемуся наших отношений с близкими: когда эти отношения носят отпечаток *filia*, т. е. дружбы и привязанности, говорит он, мы реализуем то, чем мы являемся в возможности. Таким образом, любить своего друга значит также любить собственное благо и разделять чувства нашего друга по поводу его существования; иными словами, участие в размышлениях и переживаниях друга способствует нашему желанию жить и само по себе является желаемым. В этом заключается, добавляет Аристотель, *suzein*, совместная жизнь людей.

Думается, что Спиноза согласился бы с такими рассуждениями Аристотеля. Во-первых, в вопросе об отношении между «существовать» и «воспринимать» (по этой теме я рекомендую книгу: Lorenzo Vinciguerra. *Spinoza et le signe*. Paris, 2005). Во-вторых, по поводу перехода от возможности к действительности (в «Этике», IV, теорема 21, Спиноза говорит, что желать быть счастливым значит желать действительного существования)⁶. И, наконец, о связи с другими, как свидетельствуют различные места в части IV «Этики», Спиноза говорит, что если мы живем согласно нашей человеческой природе, то находимся в гармонии с теми, кто живет так же; наши отношения являются источником совершенства и для них, и для нас; мы любим друг друга и взаимно творим благо.

Однако, несмотря на сходство позиций Аристотеля и Спинозы в вопросе о роли отношений с другими в самореализации человека, здесь, по-моему, есть и расхождение. Для Аристотеля разделить с кем-либо другим то, что ощущаешь, что видишь или что думаешь, есть цель сама по себе. Ведь жить согласно разуму, т. е. сообразно человеческой природе, совпадает с *suzein*, жить совместно. У Спинозы целью самой по себе является «знание единства, которым дух связан со всей природой». Это единство, ощущаемое в наслаждении и в то же время доступное пониманию, актуализирует собственную силу духа, являющегося разумом

(«Этика», предисловие к части V). В той мере, в какой отношения с другими способствуют такому наслаждению, они и являются благом, вот почему Спиноза определил их как «полезные». У Аристотеля проявления *filia* не только усиливают самореализацию, которой можно достичь самостоятельно: они являются составными моментами ее. Вот почему Аристотель четко различает «полезные» отношения, связанные с взаимодополнительностью функций в обществе, и отношения, характеризующиеся *filia*, которые являются благом сами по себе. Я попытаюсь пойти по стопам Аристотеля, утверждая, что не существует явного разделения между бытием «я» и бытием «сообща», между существованием и сосуществованием.

Для этого нужно принять во внимание другие фрагменты, особенно те, которые посвящены созерцанию. Однако на этом я заканчиваю сравнение Аристотеля и Спинозы, двух философов, стремившихся избежать дуализма.

Самое время подвести итоги. Я определил мудрость как наилучший способ самореализации и попытался показать, что последняя проходит одновременно через отношения с другими и с вещами (конкретными объектами и объектами мысли). Самореализация связана с конфигурацией вещей и людей, в которую входим и мы. Следовательно, я не считаю, что существует такой образ жизни, который являлся бы образом жизни мудреца и, следовательно, был бы наилучшим среди других возможных. Как об этом говорит Сартр в книге «Бытие и ничто»: «Желание бытия всегда реализуется как желание способа бытия»⁷. Я не считаю, что существует образ жизни, благодаря которому можно было бы достичь максимума бытия, выходящего за пределы особых способов существования. Это – цель святого, поскольку он помещает реализацию своего бытия в объект, который выходит за пределы всего существующего в бренном мире, но не цель того, кто стремится жить наиболее мудро.

Идея о том, что лишь философия ведет к мудрости, есть пред-
рассудок. Один из его истоков – желание чувствовать свое пре-
восходство над другими. Такому желанию может быть подвержен
любой, но, думается, интеллектуалы рискуют поддаться ему более
других. Это следует из давней традиции, которая ставит ученого
выше большинства людей, считающихся невеждами. Как светские

наследники класса, удерживавшего на протяжении веков духовную власть, интеллектуалы считают Спинозу идеальным образцом мудреца, наследника святости.

Широко распространен предрассудок, согласно которому философия есть искание мудрости, а те, кто не философствует, обречены пребывать на низшей ступени. Даже Мишель Онфрэй, объявляющий себя противником философской традиции, когда речь заходит о различии между святостью и мудростью, не колеблясь отождествляет последнюю с философией, подтверждая тем самым живущее веками мнение: «Философия – соперница религии».

Следствием этого предрассудка является слепота по отношению к другим и к самому себе. Во-первых, некоторые люди, не имеющие ничего общего с философией, но обладающие пытливым умом, приобретают столь же, а иногда и более богатый опыт в понимании человеческих проблем, как и мы, философы. Во-вторых, очевидно, что забота о правильной ориентации в жизни и усилие, направленное на самопознание, не являются уделом одних философов. Наконец, как я уже подчеркивал, не существует особого образа жизни, который отличал бы мудреца. Гены человека не передают ему способ существования, который единственно соответствовал бы его природе. Способы существования являются продуктом социальной жизни и культуры и передаются с их помощью, следовательно, они в высшей степени разнообразны и изменчивы. Имеются различные варианты как плохих способов жизни, так и хороших. Жить, занимаясь философией, – лишь один из хороших способов существования. Тем не менее, как только возникает желание считать его единственным или наилучшим, он сразу становится образом жизни, менее всего способствующим обретению мудрости.

Эти размышления, навеянные чтением Спинозы, конечно же, очень неполны. В заключение я коснусь одного момента, который упустил, хотя он имеет прямое отношение к вопросу о мудрости.

На вопрос: «Что является препятствием для самореализации?» – Спиноза отвечает: таковым являются внешние силы, которым мы подвержены в связи с тем, что представляем собой часть природы; эти силы воздействуют на нас и вводят в заблуждение по поводу нашей истинной природы. Иными словами, для Спинозы желание жить никоим образом не означает, что человеку от природы

свойственна некая нехватка существования. Вот почему он считает, что нет основания для отличия **conatus человека от conatus других животных**. Такая позиция, как мне кажется, противоречит тому, чему нас учит опыт и особенно медицина. Желание не проистекает из нехватки бытия вовсе не потому, что является силой. Эта нехватка, как считал Гегель, есть следствие развития самосознания людей. Я думаю, что нельзя понять роли, какую играют человеческие культура и социальная жизнь, если не принимать в расчет тот факт, что они стараются восполнить эту нехватку, присущую человеческой участи. В итоге, **conatus** – это усилие, направленное не только на то, чтобы упорствовать в бытии, но и на то, чтобы существовать. А жизненная сила, питающая это усилие, не является только природной или, точнее, биологической. Мы получаем свои жизненные силы от родителей благодаря связи, которая нас с ними объединяет (к этим силам может примешиваться и вред), мы также черпаем эти силы в социальной жизни, в которой принимаем участие. Таким образом, **conatus** по своему истоку не является сугубо индивидуальным; он имеет социально-культурные аспекты, присущие всем поколениям.

Перевод с французского *Т.Г. Гущиной*

Примечания

- ¹ *Спиноза Б.* Избр. произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 320.
- ² Там же. С. 560.
- ³ Там же. С. 323.
- ⁴ Там же. С. 322. Перевод немного изменен. Примеч. пер.
- ⁵ *Аристотель.* Никомахова этика. М., 2002. С. 247.
- ⁶ «Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т. е. существовать в действительности (актуально)» (Там же. С. 540).
- ⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 570.

Библиография

- Аристотель.* Никомахова этика. М., 2002.
Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
Спиноза Б. Избранное. Минск, 1998.