

О достоинстве человека в философии Спинозы

Петр Филатов (Образовательная программа «Философия»)

Аннотация

Джонатан Израэль в своей работе «Радикальное просвещение» назвал Спинозу «философской бабайкой» (*bogeyman*)¹. Спинозе и правда можно дать такое прозвище: он – гроза своих философских оппонентов, враг любой непросвещенности и невежества. Именно это уже несколько столетий вынуждает радикальных мыслителей постоянно возвращаться к нему.

Ключевые слова: человек, Спиноза, антропоцентризм, гуманизм

Спиноза – тот, кто проводит переоценку мира наиболее резким образом. Его философия разрушает основания современных ему картин мира, и сам он это прекрасно понимает, о чем напоминает на протяжении всей первой части «Этики» и в «Приложении» к ней. Однако в предисловии ко второй части он пишет: книга руководима желанием познать «человеческую душу (*mens*) и ее высочайшее блаженство»². Таким образом, читая Спинозу, мы сталкиваемся со странным моментом: Спиноза разрушает весь мир, предшествовавший ему, только для того, чтобы воздвигнуть в нем фигуру человека, достигшего блаженства.

Разрушение старого мира направлено в том числе и на разрушение старого человека. Но все ли это? Оставить человека низведенным до уровня только природы, только ли этого хочет Спиноза-натуралист? Нам представляется обратное. Спиноза вырывает человека из лап старого Бога не просто для того, чтобы оставить его одного. Напротив: он, движимый «человечностью» определенного рода, дает ему подробное руководство к действию, целью которого является достижение блаженства.

Спиноза здесь предстает двояко: человеконенавистник-антигуманист, отказывающий человеку в исключительном бытии, и человеколюб, который стремится дать человеку мощный толчок к блаженному существованию.

Мы встаем перед проблемой: как можно сочетать эти два качества, как быть антигуманистом и быть гуманистом одновременно? Рассуждая об этом, нам придется провести

¹ *Israel, Jonathan I.* Spinoza// Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750. Oxford Scholarship Online. Oxford University Press, October 03, 2011.

² *Спиноза Б.* Этика // Избранные произведения. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957. Т. 1. С. 402. – далее, *Этика*.

анализ того, как по-разному можно понимать гуманность и где Спиноза – анти-гуманист, а где человек для него все же составляет нечто важное.

Такое рассуждение потребует от нас в первую очередь представления о том, что такое гуманизм(-ы), антропоцентризм(-ы), из чего они состоят. Только после этого представляется возможным рассуждать о Спинозе в отношении к ним.

Определения антропоцентризма

Антропоцентризм и гуманизм, несмотря на кажущуюся ясность того, что за этими терминами стоит, являются достаточно размытыми терминами, или, как о них выражались исследователи, «скользкими»³. Поэтому нам необходимо прояснить, что мы под ними понимаем.

Жан-Мари Шеффер, критик антропоцентричности, дает в своей работе «Конец человеческой исключительности» краткое определение антропоцентризма как тезиса о «человеческой исключительности»⁴. Если говорить о более расширенном понимании, то он формулирует его так: тезис, который утверждает, что «в собственно человеческой сущности человека заложено особое, небывалое онтологическое измерение, в силу которого он превосходит прочие формы жизни и свою собственную природность»⁵. Затем он делит тезис о человеческой исключительности на его подвиды: более сильный, который не позволяет нам сводить человека к его социальным или биологическим характеристикам, постулируя за любым человеком «субъекта» или «я», и на другой под-тезис: тезис об отделенности человека от природы и несводимости человечества к его биологическим проявлениям, в то время как настоящая сущность человека становится лишь проявлением социальности. Существует и третий, который говорит о «культурной» природе человека, определяющий человека как творца символических систем, которые, в качестве культуры противостоят социальному и природному.

Итак, в смысле Шеффера, об антропоцентризме и гуманизме⁶ можно говорить как о выделении человека из остального мира как некоторого особенного сущего, о приписывании

³ Rae G. Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism // Human Studies. 2010. Vol. 33 P. 23-39.

⁴ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

⁵ Там же. С. 9-10.

⁶ Используя терминологию Ицхака Меламеда, написавшего статью по теме отношения Спинозы к человеку (см. Melamed Y. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline // The Rationalists: Between Tradition and Innovation The New Synthese Historical Library / под ред. С. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith. Cham : Springer, 2011), под гуманизмом мы понимаем «философский» гуманизм, близкий к антропоцентризму и не имеющий практически ничего общего с гуманизмом эпохи Возрождения.

ему таких свойств, которых не хватает остальному миру. Антропоцентризмы существуют в разных, порой противоположных дискурсах, что и объясняет их множественность. Они начинают множиться, когда интеллектуальная система пытается выделить тот критерий, по которому людей выносят из мира, то есть найти то самое человеческое достоинство.

В первую очередь под антропоцентризмом обычно понимают позицию, которая дает человеку некоторое метафизико-онтологическое превосходство над остальным миром, делая сам факт человеческого существования таким, какое оно есть, основанием для его отличия от существования чего-либо другого, будь то животные или «предметы». В этой традиции существует огромная масса мыслителей и интеллектуальных традиций: вся христианская философия, построенная на догмате о человеке как об образе и подобию Бога, платонизм, видевший в человеке единство идеи и тела, в некоторой степени Аристотель, в «Политике» высказавший свое знаменитое определение человека как политического животного, обладающего логосом⁷.

Из метафизического антропоцентризма легко начинают вытекать этические вопросы: в связи с особенным существованием человек стоит ли нам придавать его существованию особенную ценность на основе этого? Вместе с положительным ответом и появляется другой антропоцентризм – антропоцентризм этический, увязывающий исключительность человека в категории морального, распространяемого либо исключительно, либо в большей степени на человеческий род. Мораль вообще до недавнего времени традиционно оставляла любое нечеловеческое сущее за своими рамками, концентрируясь только на человеческом и людях⁸.

Еще одним способом выделять человека из общей массы вещей является осознание его как сущности, имеющей особое отношение к миру, выражаемое в рациональности и мышлении, понимаемыми зачастую очень широко и по-разному. Тем не менее единство присутствует – такой антропоцентризм выражает примат человеческого взгляда на мир, часто отказывая каким-либо иным взглядам в валидности. Здесь мы обнаруживаем огромную традицию, включающую в себя массу сильнейших мыслителей: снова Аристотель, Декарт, Кант⁹, Гуссерль¹⁰...

⁷ Хотя это и можно отнести сюда, Аристотель вполне подходит и под эпистемологический, и под этический антропоцентризм.

⁸ См. *Singer P.* The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress. Princeton: Princeton University Press, 2ed. 2011.

⁹ См. *Melamed Y.* op. cit.

¹⁰ См. *Шеффер Ж.-М.* op. cit.

Как и любая типология, данная – несовершенна. Эти три типа, конечно, связаны друг с другом и чаще всего существуют неотделимо друг от друга: мораль следует за сущностью (как это случается в христианской картине мира) сущность за знанием (как это происходит в картезианской философии). И все же следует помнить, что все они говорят об одном: о превосходстве человека над миром, из-за чего иногда бывает трудно подвести ярко выраженную антропоцентричность под тот или иной критерий, как бывает трудно разглядеть сплетенные в одну веревку нити.

Можно также говорить о более мягком антропоцентризме, который уже перестанет сливаться с гуманизмом¹¹: об антропоцентризме «от позиции», который, в отличие от ранее описанного «нормативного» антропоцентризма не будет приписывать какой-либо ценности человеку, не будет выносить его из мира в таком жестком виде, но будет исходить из человеческой позиции, из человеческих интересов при взаимодействии с миром. Это антропоцентризм, который, не вынося себя из мира, центрирует его под свои цели, готовый обрабатывать, «культивировать» мир-природу под собственные потребности. Это антропоцентризм «воли», который представляется нам установкой от человеческого бытия такого, какое оно есть, как бы признанием своего существования и положением его основой дальнейшего развертывания действий. Стоит ли говорить, что такой антропоцентризм легко может стать основой для антропоцентризма, исключаящего человека из остального мира, если он усмотрит в человеческом бытии какой-то критерий исключительности. Это тем не менее вовсе не обязательно, поэтому, на наш взгляд, вполне можно быть антропоцентричным во втором смысле, но совершенно не обязательно при этом быть им в первом, и, конечно же, наоборот.

Итак, мы точно можем говорить о двух антропоцентризмах: антропоцентризма «от статуса в мире» и антропоцентризма «от нашей человечности», антропоцентризма «нашей ситуации». Перед нами далее стоит задача интерпретации Спинозы с этих позиций: возможно ли найти у него одну из двух точек зрения? Дан ли человеку хоть сколько-то возвышенный статус? Антропоцентрична ли философия Спинозы во втором смысле?

¹¹ См. *Probyn-Rapsey F. Anthropocentrism // Critical Terms for Animal Studies*, L. Gruen (Ed.). Chicago, United States: University of Chicago Press. 2018. P. 47-63.

Негуманность Спинозы

На поставленный вопрос уже пытались дать ответ исследователи. В обзорной статье И. Меламеда «Spinoza's Anti-Humanism: An Outline»¹² им прослеживается примерная траектория мысли Спинозы в области человеческого бытия. Меламед выделяет четыре основных пункта, в которых выражается спинозистский анти-гуманизм. Итак, это: 1) ограниченность и незначительность человека в бесконечном мире; 2) невозможность телеологии, не говоря уже о такой, которая бы завершалась человеком; 3) натурализм онтологии, в которой какой-либо зазор между человечеством и остальной природой невозможен и, наконец; 4) отрицание существования морали как таковой.

Кратко остановимся на всех четырех пунктах и на том, как их обосновывал Меламед. Начнем с ограниченности человеческого перед лицом бесконечного бога. Спинозистский бог – субстанция, состоящая из бесконечного множества атрибутов. Человек же состоит всего из двух, и доступны ему для познания только те два, из которых он состоит, – мышление и протяженность, несмотря на то что существуют и другие, которых бесконечно много. Кроме того, даже самого себя как состоящего из этих двух атрибутов человек знать не может: разум знает себя только как отражение аффекций тела. Такое знание неадекватно, и адекватным быть не может.

Даже само человеческое существование несубстанциально, но лишь является выражением единственной субстанции бога-природы. Спиноза порывает с Декартом еще в одном отношении: мышление не является единым пространством *cogito*, но собирается из многих идей, благодаря доктрине параллелизма параллельных таким же частям человеческого тела. Наконец, такая механизация разума приводит нас к невозможности постулировать свободу воли, идея которой является всего лишь иллюзией, исходящей из невозможности познать все причины, действующие на нас.

Перейдем ко второму пункту, критике взглядов, присущих большинству европейских христианско-иудейских философий: спинозистскому отношению между человеком и богом. Во-первых, это критика антропоморфизма: описание бога как схожего с человеком – иллюзия, которая накладывает рамки на безграничное существо. Речь идет не о том, что это нечестиво, но о том, что это искажает наши возможности познания, которое, с точки зрения Спинозы, может исходить только из понятия бога, которое для успешного исследования должно быть

¹² *Melamed Y. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline // The Rationalists: Between Tradition and Innovation The New Synthese Historical Library. / под ред. С. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith. Cham : Springer, 2011.*

бесконечным, перемешивая порядок следования между человеком и богом. Бог, напротив, как абсолютная субстанция не имеет на человека никаких видов, отсюда невозможность и телеологии, замыкающейся на человеке, и морали: категории добра и зла объявляются иллюзиями и заменяются удовольствием и неудовольствием, которые возможны только на уровне индивидуальных сущностей как переходы из одного состояния в более или менее совершенное. Общим для всех моральным законом становится *conatus*, основная суть которого заключается в «праве силы» – каждая вещь утверждается в мире по мере своей силы, по пути, возможно, уничтожая и уничтожаясь при взаимодействии с другими вещами. Правило морали одно – правил морали нет. Таким образом представлен спинозистский аморализм.

Наконец, Спиноза натуралистичен – его онтология не позволяет выделить никаких причин, по которым человек должен быть исключением из остальных сущих. Все одинаково определено природой-богом, атрибуты выражены модусами в совершенном порядке. Модус равен и параллелен модусу, атрибуты равны и выражают свои модусы параллельно. Не существует *imperio in imperio*, царства в царстве, человек не выделяется из общей картины в этом строгом порядке выражения.

Какие понятия Спинозы являются важными для схватывания его не-антропоцентричности? Для антропоцентризма метафизического это, в первую очередь, равенство бесконечных атрибутов, одинаково конституирующих бога-субстанцию и выражающих модусы в определенном порядке, параллельно. По соседству с ним находится антропоцентризм знания, эпистемологический, который снимается утверждением несовершенства человеческого знания, а помимо этого – распространением способности мышления на вещи мира в целом. Для антропоцентризма морали – по выражению Ж. Делеза – характерна замена морали на этику¹³. Исчезают трансцендентные «добро» и «зло», выражающиеся богом в виде морального закона. Они вносятся в мир как абстракции «удовольствия» и «неудовольствия». Вещь отныне не может полагаться на внешнее полагание морали, но только на свои способности. *Conatus* становится выражением вещи как сущности, которая не может не действовать, так или иначе доставляя удовольствие или неудовольствие другим вещам. Мораль устраняется, но заменяется этикой, философией действия.

Все ли это? Пожалуй, этих аргументов достаточно, чтобы увести человека с пьедестала исключительности. Но с какой позиции Меламед (и в целом англоязычные философы)

¹³ Делез Ж. ...

рассматривает эту проблему? Нам представляется, что «человек» с точки зрения Меламеда равен «человечеству», а антропоцентричность – некоторая предикация определенных качеств на это отвлеченное понятие. Но Спиноза (как мы увидим) не позволил бы себе такого, поэтому имеет смысл усомниться в некоторых аспектах анализа Меламеда.

Человечество как общее понятие

Сначала стоит обратиться к проблеме статуса абстрактных сущностей, таких как «человечество». Каков статус «классов» объектов по Спинозе? Что дает основания для выделения человека как класса сущностей вообще? Возможно ли это с сохранением адекватности познания? Только ответив на эти вопросы мы сможем ответить на вопрос об отношении к человечеству (если такой термин можно употреблять в рамках спинозистского учения) со стороны Спинозы.

Спиноза четко разделяет абстрактные и общие понятия (Е II р40s1). Абстрактное понятие охватывает собой превосходящую всякую способность человеческого познания множественность вещей таким образом, что скрывает, срезает качества вещей. Образы вещей, безусловно разных, как бы «сливаются» в одно целое, которое и является, всеобщим, абстрактным, универсальным¹⁴ понятием. Такие понятия образованы от бессилия души действительно познать объекты, которые не аффектируют ее напрямую.

В этом смысле, конечно, человечество, представленное как таксономический класс, *homo sapiens* как вид, будет лишь поверхностным взглядом на «человека». Он будет устанавливать не реально существующие связи между сущностями, но то, что каждый из нас, воспринимая «человека», в нем увидел – Спиноза приводит пример анатома, который под человеком будет понимать прямоходящее животное. Анатом будет понимать под человеком нечто иное, чем, например, психолога или богослова.

Итак, знать человека адекватно мы сможем только с помощью общих понятий. Однако стоит оговориться – для человека мы вынуждены искать некоторое новое, не абстрактное в спинозистском смысле значение, которое бы само было общим понятием. Общие понятия – понятия адекватные, они составляют второй род познания (Е II р40s2).

Общие понятия раскрывают сущность вещей в том, что «обще вещам» (Е II р38-39). Общее понятие, отраженное в идее, таким образом будет высказыванием некой внутренней реальности вещей, в отличие от понятий абстрактных, которые эту реальность упускают и скрывают. Общие понятия присутствуют либо во всех вещах вместе взятых (это будет их

¹⁴ Именно такие слова использует Спиноза, см. *Этика* с. 437.

составленность из бесконечного множества бесконечно малых индивидов, существование в том или ином атрибуте, для тел – движение и покой и т. д.), либо в некоем неопределенном множестве, составляющем минимум две вещи (минимальное количество, нужное для их взаимодействия).

Как образуется общее понятие? Оно получается из восприятия того, что вещам обще – их соотносимости, несоотносимости, то есть через аффекты и аффекции, при взаимодействии вещей друг с другом. Поэтому чтобы образовать общее понятие человека требуется воспринимать не его внешние признаки, как это бы сделал таксоном, тем самым образовывая еще одну вариацию абстрактного понятия, но воспринимать его структурную соотнесенность с другими вещами, то, в какую сторону он аффектируется вещью – получает ли он от вещи удовольствие или вред.

Вещь, таким образом, будет определяться через то, с чем он соотносится и с чем – нет, общностью и различием аффектов. Вещи, которые аффектируются одинаково одними и теми же вещами – тождественны. Для Спинозы очень важен этот момент познания сущности исключительно в ее взаимодействии с другими вещами: модусы никогда не существуют сами по себе, они всегда определяются другими модусами или соответствующими атрибутами бога напрямую (E I p23). Сущность модуса не включает в себе существования (E I p24), она всегда должна иметь свою причину в чем-то другом, должна быть рожденной. Сущность вещи задается богом как *causa essendi*, и поэтому вещи – части абсолютной мощи бога, способного к их производству. Но мощь бога, его способность производить себя и свои модусы, и есть его сущность (E I p34). Вещи же разделяют вместе с богом это «определение от мощи», но с той лишь разницей, что в них, в отличие от бога, который волнуется аффектами, лишь исходящими из собственной природы, определяются в своем существовании как «изнутри, активно, так и извне, пассивно». Отсюда мы приходим к тому, что сущностью вещи полагается *conatus*, который есть способность и одновременно стремление вещи пребывать в неизменном существовании (E III p7). В этом наиболее сильно проявляется то, о чем было все вышесказанное: о тождестве способности и сущности. Любая способность испытывать аффекты «заполняется» (вещь никогда не существует сама по себе), тем самым конституируя сущность вещи здесь и сейчас. Аффекты меняются, но одно остается неизменным – способность вещи волноваться аффектами внешними и внутренними в той или иной степени, большей или меньшей. Таким образом, единственной конститутивной чертой вещи становится ее способность, предрасположенность к тем или иным аффектам.

Как уже было сказано, именно эта предрасположенность и проявляется с помощью общих понятий. Этот момент очень хорошо прочувствован Ж. Делезом, который, открыто ссылаясь на Спинозу, предлагает пользоваться новой методологией описания мира, которую он называет «этологией». Этология призвана изучать «композиции отношений или способностей между различными вещами»¹⁵, то есть задействовать описанные выше общие понятия, которые бы выхватывали не абстрактные свойства вещи, но ее внутреннее устройство, общее с миром, те механизмы, по которым вещь с ним взаимодействует. Спинозистский вопрос о человеке можно тогда поставить следующим образом: на что способен человек?

Если мы попробуем говорить о человеке с точки зрения его способности к аффектам, то мы столкнемся с проблемой, которую проговаривал сам Спиноза: каждый человек волнуется своими, присущими ему уникально аффектами (Е III р51). Если единственный способ дать определение через общее понятие - это определить вещь через аффекты и их общность (а следовательно – общность способности к ним), то те, у кого аффекты отличаются, необъединимы. Как бы мы ни пытались установить границы, отделить человека из общего потока модусов, не прибегая к иллюзорному первому роду познания, человек всегда будет ускользать. Можно легко представить себе двух людей (тех, кого мы бы в «жизни» ими признали), которые в принципе бы не разделяли двух аффектов: представим себе современного горожанина-жителя мегаполиса и счастливо живущего в деревушке в лесах Бразилии коренного жителя тех мест. Какие аффекты будут их объединять? Вряд ли мы сможем перечислить много: испытывать голод, быть под солнцем, видеть его в небе и представлять его ближе, чем оно есть и т. д. Но ровно такими же аффектами будет волноваться еще множество вещей, которые мы бы не смогли признать человеческими, например, приматы разных видов. Где граница, где определяется человеческая общность?

Даже если не брать такие радикально различающиеся примеры, но думать о человеке в нашем, западном начала XXI века обществе, не найдем ли мы еще больше серьезнейших различий в аффектах при сравнительно малом количестве сходств: разве не различны аффекты философа и пьяницы, ребенка и старика, безумца и разумного человека? Разве не отличаются аффекты каждого от аффектов другого настолько радикально, что мы даже не можем их сравнивать?

¹⁵ Делез Ж. Спиноза: Практическая философия, пер. Я Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017.

Поэтому построение понятия человека с точки зрения Спинозы, на мой взгляд, будет заранее обречено на провал: либо мы окажемся в слишком узкой группе: «философы», «пьяницы» и т. д., либо придется включать в это понятие такие вещи, которые мы принять не сможем: некоторые аффекты ребенка весьма сходны с аффектами обезьяны (часто говорят, что интеллект обезьяны вполне соотносится с интеллектом ребенка), можем ли мы говорить о том, что обезьяна равна ребенку и, таким образом, принадлежит человеческому роду? Вряд ли многие с этим согласятся. «Человек» – слишком широкое понятие, чтобы иметь возможность быть общим, как и любая абстрактная категория. Поэтому мы не сможем приписать «человеку» никакого предиката, даже если мы будем говорить о его нецентральной позиции в онтологии и картине мира, если мы будем отказывать ему во всех трех антропоцентризмах, описанных выше. Нам придется просто перестать пользоваться этим понятием (это, конечно, неудобно, поэтому, вероятно, Спиноза и пользуется им – лишь из удобства, никогда не оговаривая, что его тезисы должны применяться именно к человеку).

Здесь нам стоит вновь вернуться к вопросу формирования общих понятий. Если они формируются из восприятия совместимости и несовместимости в вещах, то как это происходит? Только в процессе прямого взаимодействия двух вещей, их взаимной аффекцией друг другом. Мы сможем сформировать только такое общее понятие, которое базируется на нас самих как на тех, с кем соотносится аффектирующее нас тело¹⁶. Образовывая общее понятие, я соотношу внешний мне объект прежде всего со своей структурой, со своим устройством, наблюдая то, какие аффекты оно мне причиняет: если удовольствие, то вещь сходна с нами в большей степени, чем несходна, если неудовольствие – наоборот, вещь несходна нам более, чем сходна¹⁷.

Итак, мы создаем общие понятия, которые являются одним из двух родов адекватного познания, пропуская аффекцию от другой вещи через себя и отражая ту реакцию, которые мы получили от этого взаимодействия, удовольствие или неудовольствие, в общем понятии. Наше познание, следовательно, основывается на нашей сущности и начинается с нас. Мы похожи на идущего в темноте, который прощупывает вещи, встречающиеся ему на пути: попадись ему что-то горячее, он неизбежно бы обжегся, но только так смог бы понять сущность вещи: она ему не подходит, ее «горячесть» не соотносится с устройством его тела.

¹⁶ «Таким образом будут образовываться как более общие, так и менее общие понятия. Более общие, такие как принадлежность к тому или иному атрибуту, выражаются нашей мыслью необходимо адекватно. Общее понятие такого рода образовывается воздействием на нас любого тела, а общие понятия частные – далеко не всеми».

¹⁷ «Вещь, воспринятая мной, в принципе не может не иметь сходства со мной уже из-за того, что я ее воспринимаю (). Она будет сходна мне хотя бы по атрибуту, в котором она проявляется».

На этом моменте я склоняюсь к тому, что познание второго рода, осуществляемое с помощью общих понятий, которое является важным инструментом познания мира для Спинозы, – познание, глубоко центрированное на сущности познающего. Мы приходим к тому, что познающий ставится в центральную позицию в процессе познания. М. Фуко сравнивал этот момент спинозизма с ницшеанской волей к власти¹⁸, которая центрирует все познание на отправлениях человеческой воли. Спиноза близок к этому: именно поэтому «Этика» пишется из побуждений привести человека к его блаженству. Именно это высказывается в теории общих понятий: центрированность познания на познающем, которое при этом, как бы парадоксально это теперь ни звучало, остается адекватным. И в этом наиболее сильно проявляется тот антропоцентризм Спинозы, которого не отнять – антропоцентризм позиции, описанный нами вкратце «второй тип», который не приписывает вещам никакого несовершенства по сравнению с человеком (потому что мы, будучи спинозистами, просто неспособны адекватно помыслить «человека» как абстрактную категорию), но который позволяет центрировать познание вокруг человека и его нужд и аспектов существования, то есть в конечном итоге – блаженства. Такой антропоцентризм для Спинозы является не столько прихотью, сколько необходимостью, единственной возможностью: мы видели это, когда выясняли обстоятельства возникновения общих понятий. С одной оговоркой: это не столько антропоцентризм, центрированность на человеке, сколько центрированность познания на познающем, то есть на любой мыслящей вещи. Спиноза становится настолько же антропоцентричным, насколько он неантропоцентричен: он создает систему, которая потенциально может помочь любой вещи достичь своего совершенства. Его антропоцентризм на самом деле есть ни что иное, как «само»-центризм, каждая вещь (выражая свою сущность в общих понятиях) становится главным принципом своего существования, познания и морали.

Библиография

Israel, Jonathan I. Spinoza // *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford Scholarship Online. Oxford University Press, October 03, 2011.

Melamed Y. Spinoza's Anti-Humanism: An Outline // *The Rationalists: Between Tradition and Innovation The New Synthese Historical Library* / под ред. С. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith. Cham: Springer, 2011.

¹⁸ Фуко М. Лекции о воле к знанию. М.: Наука, 2016. Лекция 2.

- Probyn-Rapsey F.* Anthropocentrism // *Critical Terms for Animal Studies*, L. Gruen (Ed.). Chicago, United States: University of Chicago Press. 2018. P. 47-63.
- Rae G.* Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism // *Human Studies*. 2010. Vol. 33 P. 23-39.
- Singer P.* *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press, 2ed. 2011.
- Делез Ж.* Спиноза: Практическая философия, пер. Я Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017.
- Спиноза Б.* Этика // *Избранные произведения*. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957. Т. 1.
- Фуко М.* Лекции о воле к знанию. М.: Наука, 2016. Лекция 2.
- Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.