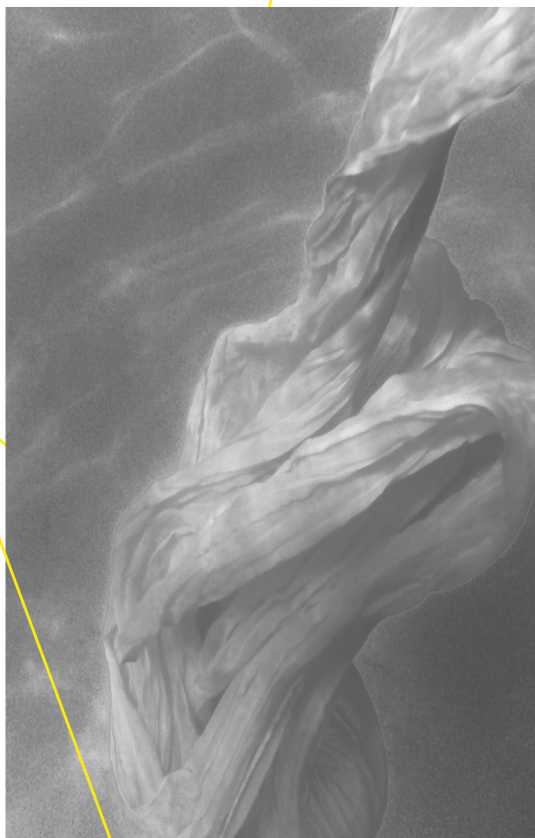


спекулятивный реализм:

введение



грэм харман

KAIROS

**SPECULATIVE REALISM:
AN INTRODUCTION**

Graham Harman

**СПЕКУЛЯТИВНЫЙ РЕАЛИЗМ:
ВВЕДЕНИЕ**

Грэм Харман



Группа Компаний РИПОЛ классик

П А Н Г Л О С С

Москва

2020

УДК 14
ББК 87
Х21

Перевод с английского А.А. Писарева

Харман, Грэм

Х21 Спекулятивный реализм: введение / Г. Харман; [пер. с англ. А. А. Писарева]. — М. : РИПОЛ классик, 2020. — 290 с. — (КАИROS).

ISBN 978-5-386-13616-1

Весна 2007 года, Лондон. Четверо философов — Квентин Мейясу, Рэй Брассье, Йэн Хэмилтон Грант, Грэм Харман — встретились, чтобы обсудить, как вернуть в философию давно утраченную реальность саму по себе. Одни из них уповали на математическое постижение реальности или естественнонаучные образы угасающей Вселенной, другие — на радикальные интерпретации классиков философии. В этой дискуссии родился спекулятивный реализм — дерзкая коллективная попытка вернуть философии ее былое достоинство и смелость спекулятивного мышления.

Спекулятивный реализм — это не единая позиция, а место дискуссий и интеллектуальных экспериментов молодых философов. Они объединились против общего противника и рискнули помыслить реальность, скрывающуюся от нас за пеленой конечных человеческих феноменов (языка, культуры, социальных и когнитивных структур, плоти и т.д.). Сделать то, что со времен Канта было запрещено. «Спекулятивный реализм: введение» — это возможность оказаться в центре самой интересной и амбициозной за последние десятилетия попытки отвоевать будущее философии.

Грэм Харман, ведущий теоретик объектно-ориентированной онтологии (одной из версий спекулятивного реализма), предлагает свой взгляд на спекулятивный реализм как спорное целое, раскрывает основные позиции, пункты расхождения и назначения четырех ветвей одного из важнейших течений в современной философии.

**УДК 14
ББК 87**

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge.

© Писарев А.А., перевод на русский язык, 2019

© Издание на русском языке, оформление.

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»,
2020

ISBN 978-5-386-13616-1

Содержание

Speculative realism: exit <i>Александр Писарев, Артем Морозов</i>	7
Предисловие Грэма Хармана к русскому изданию	34
Введение	37
1. Прометеанство	45
А. Брассье в Голдсмитсе	47
Б. Нигилизм Брассье	54
В. Дальнейший путь	84
2. Вигалистический идеализм	111
А. Грант в Голдсмитсе	113
Б. Книга Гранта «Философии природы после Шеллинга»	122
В. Новый смысл идеализма	140
3. Объектно-ориентированная онтология (ООО)	167
А. ООО в Голдсмитсе	169
Б. Изъятые	188
В. Объекты и их качества	195
Г. Замещающая причинность	198
Д. Ключевая роль эстетики	205
4. Спекулятивный материализм	213
А. Мейясу в Голдсмитсе	216
Б. «После конечности» Мейясу	231
В. Проблески божественного несуществования	260
Заключение: две оси спекулятивного реализма	275
Библиография	279

SPECULATIVE REALISM: EXIT

Александр Писарев, Артем Морозов
(Институт философии РАН)

29 апреля 2007 года в лондонском Голдсмитсе прошел воркшоп, объединивший четырех философов — Йэна Гранта, Рэя Брассье, Грэма Хармана и Квентина Мейясу. Специально для этого события Брассье придумал название, которое должно было задать тематическую рамку для выступлений участников — «спекулятивный реализм». После обстоятельных докладов и интенсивной дискуссии Мейясу, завершавший программу воркшопа, сказал:

Название нашей встречи — спекулятивный реализм — было выбрано идеально и само по себе является своего рода событием¹.

Тогда никто не мог предположить, что это событие будет иметь далеко идущие последствия и окажет серьезное влияние на значительную часть ландшафта континентальной философии, перерастет в движение, которое охватит множество философов из десятков стран и рискнет заявить о намерении произвести переворот в философии. Изобретенный *ad hoc* термин «спекулятивный реализм» превратится в популярный бренд, начнет жить автономно от тех, кого первоначально объединил на время встречи, и станет именем попытки произвести революцию в континентальной философии. Спустя четыре года после голдсмитского воркшопа, в предисловии к сборнику, посвященному спекулятивному реализму и спекулятивному повороту в целом, Харман, Ник Срничек и Леви Брайант напишут:

В нашем поле сейчас захватывающее время. В нем нет никакого господствующего героя, период рабских комментариев к истории философии, кажется, закончился. Настоящие попытки полноценной систематической мыс-

¹ Brassier R., Grant I. H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism]* / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P. 435.

ли уже не редкость в наших кругах, они все больше становятся тем, чего ждут¹.

Почему очередное философское течение, возникшее, скорее, на периферии философского мира из встречи молодых и малоизвестных философов, так быстро выросло в целое движение и называло такой оптимистический настрой?

НАПЕРЕКОР КОНСЕНСУСУ

Спекулятивный реализм — это прежде всего рамка, объединяющая первоначальную четверку философов, участвовавших в голдсмитском воркшопе. В качестве группы они просуществовали около двух лет, еще раз встретившись неполным составом на конференции в Университете Западной Англии в Бристоле в 2009 году.

На голдсмитском воркшопе Brassier ясно указал на общее стремление всех четырех его участников:

Нас объединяет нечто фундаментальное — желание заново поставить или открыть целый набор философских проблем, которые, как считалось, по крайней мере, в континентальной традиции, окончательно закрыл Кант².

Эта задача предполагает критику и преодоление значительной части континентальной философии, наследующей Канту³, поэтому спекулятивный реализм начинается с *негативной* программы — с критики современной, преимущественно континентальной философии. Он исходит из установки, что необходимо активно менять ландшафт континентальной философии, не дожидаясь его

¹ Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards speculative philosophy // The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L. et al. (eds.). Melbourne: re.press, 2011. P. 1.

² Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Op. cit. P. 308.

³ Кант — главный антагонист четверки спекулятивного реализма, однако едва ли он является единоличным автором той схемы, на которой, по их мнению, покоится континентальная философия. Чтобы реконструировать эту схему, спекулятивным реалистам приходится обращаться вглубь Нового времени — к различию первичных и вторичных качеств у Декарта и Локка, к тезису о связи бытия и восприятия у Беркли, а после философии Канта — к Гегелю и Фихте, которые довели эту логику до предела, то есть идеализма.

«естественного» изменения. На начало XXI века этот ландшафт в значительной степени задавался рядом связанных между собой и продолжающихся трансценденталистских и квазитрансценденталистских проектов — феноменологией, разнообразными философиями языка, постструктурализмом, объединенными антиреализмом¹.

В обобщенном виде гипотеза спекулятивного реализма предполагает, что в основании этих проектов лежит единая схема, определяющая общий набор стратегий философствования и его ограничений. Эта схема запрещает прямое постижение внешней реальности, как оно практикуется в обыденном и естественнонаучном мышлении. Согласно ей, всякая попытка помыслить, познать, выразить нечто внешнее, не зависящее от сознания, наталкивается на перформативное противоречие: любое «в себе» самим актом его мышления преобразуется в «для нас», то есть «мы не можем помыслить или воспринять X вне [факта] мышления или восприятия этого X», а в пределе «X не может существовать, не будучи помысленным или воспринятым»². Это «аргумент Перла», обсуждаемый Брассье. Мейясу выстраивает схожий и более сложный, признаваемый всеми спекулятивными реалистами концепт — «корреляционизм». В его основе лежит «идея, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности»³. Мышление оказывается запертым в «корреляционном» круге и должно считаться с этим.

Круг окончательно оформился в результате концептуализации *конечности* человеческого познания (в том числе философского мышления) в критической философии Канта. Конечность — это специфическая конфигурация, которую не следует путать ни с простой ограниченностью, ни со смертностью. Она в первую очередь означала активный характер познания: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. <...> следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем ис-

¹ См., напр.: Braver L. A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism. NorthWestern UP, 2007.

² См. наст. изд. С. 107.

³ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой, науч. ред. П. Хановой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С. 11.

ходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием»¹. Познание, иными словами, представляет собой вовсе не пассивное запечатление или отражение вещей в сознании, а активное конструирование их репрезентаций. Однако это не чистая спонтанность вроде бесконечного мышления Бога, *intuitus originarius*, которое, будучи интеллектуальным созерцанием, создает свой предмет. Напротив, конечное мышление это *intuitus derivativus*: созерцание, производное от сущего, существующего само по себе. Сотворить и представить — разные акты, и разница удерживается сохранением существующей независимо реальности, которая обнаруживается познанием. Испытывая ее воздействие, оно производит репрезентации, однако между репрезентациями и реальностью — непреодолимая пропасть. Конечное мышление, таким образом, располагается между чистой спонтанностью и чистой рецептивностью. Не обладая интеллектуальным созерцанием (интеллектуальной интуицией), оно не способно познать вещь в себе и в совпадении с ней достичь тождества субъекта и объекта, преодолев собственную конечность². Реальность «в-себе» оказывается недоступна, сознанию остается иметь дело с созданными им репрезентациями. Так закладывается основа антиреалистической ориентации континентальной философии.

Вещи доступны нам только в той мере, в какой даны в представлениях опыта, синтезируемого познавательными структурами. Поэтому любое суждение о реальности что-то сообщает и об инстанции, в которой она дана — об опыте, а позднее — о языке, знаках, культуре, социальных структурах, дискурсе и т. д. Подоб-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: В 8 т. М.: 1994. Т. 3. ВХVI.

² Человек якобы всегда был конечен в своем мышлении, даже если не знал об этом. Поэтому задача философского мышления — перестроить в соответствии с предполагаемой конечной природой, от-рефлексировать и концептуализировать собственную конечность, причем сделав это «конечно» (например, в концептуализации конечности Кантом остается догматический остаток в виде понятия вещи в себе). Можно, конечно, пренебречь этой задачей и строить философию из «бесконечной» перспективы Бога, не рефлексировав об условиях данности сущего и бытия, но получаться, предположительно, будет лишь философия, не осознавшая свою конечную природу, а потому наивная и ошибочная, впадающая во всевозможные трансцендентальные иллюзии.

ная инстанция корреляции одновременно дает человеку вещи и закрывает непосредственный к ним доступ, ведь в результате доступны только их репрезентации. Уже в фундаментальной онтологии Хайдеггера конечность была распространена на человеческое существование и захватила онтологию. Опять же, с опорой на критическую философию Канта: «*бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе»¹.

Помимо собственно корреляционного круга, ограничивающего доступ к реальности, в состав корреляционизма также входит второй компонент, который Мейясу называет корреляционной фактичностью: утверждение о том, что сама по себе корреляция не является чем-то необходимым, а носит контингентный характер, то есть представляет собой некий «случайный факт» мира. Фактичность позволяет Мейясу определить силу корреляционизма, задействованного в той или иной философии, и вывести «спектр» (как называет его Харман²) возможных философских позиций. Его края образуют наивный реализм и абсолютный идеализм, а середину — корреляционизм в собственном смысле слова: слабый и сильный. В слабой версии сохраняется существование независимой реальности: например, вещь в себе для нашего познания недоступна, однако она по крайней мере мыслима, и мы вполне способны описать универсальные условия субъективности или инстанции, опосредующей наш доступ к миру (Кант). Согласно сильной его разновидности, в свою очередь, вещь в себе как непознаваема, так и немислима, о ней попросту бессмысленно говорить. Мы заперты в корреляции «человек — мир» и можем лишь только описывать универсальные условия субъективности, не будучи при этом способными объяснить, почему условия таковы, ка-

¹ Там же. В626. Иными словами, любая вещь определяется набором свойств, или предикатов, и «быть» не относится к их числу: бытие вещи, данной в опыте, полагается субъектом опыта. Благодаря этому ходу онтология перестает быть догматической, или докритической, и трансцендентализируется. Отныне она отталкивается не от сущности или понятия, а от факта встречи с сущим в опыте. Подробнее о конечности и вводимой им экономии как определяющей черте современной философии см.: Подробнее см.: Кралечкин Д. Мейясу и экономия конечности // Логос. 2013. №2. С.44-68.

² Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. P. 14ff.

ковы они есть (Гуссерль, ранний Витгенштейн, Хабермас). В предельной версии сильный корреляционизм утверждает, что мы неспособны даже на такое описание, поскольку условия работы опосредующей инстанции исторически контингентны и верны лишь в отношении определенных культур (Хайдеггер, поздний Витгенштейн, постмодернизм)¹.

Корреляционизм, выглядящий убедительно, логично и бесспорно, предположительно представляет собой ядро возражения против любого реализма со времен немецкого идеализма. Он действует безотказно против любой попытки реанимировать естественную установку с ее прямой направленностью на реальность. Исследовались ли социальные структуры, или частные онтологии, или этика — мысль изучала их в призме инстанции корреляции мышления и мира. Этот пункт обязательного прохождения, подобно гравитирующей массе, властно стягивал на себя пространство мыслимого, и запрещал прямое исследование реальности (мира, природы, Абсолюта) в обход него, то есть такое, которое бы не сдерживалось устанавливаемыми его инстанциями границами доступного. В разных философских проектах роль инстанций играли опыт, язык, социальные структуры, знаки, дискурс, культура и т. д. Так оформился консенсус, покончивший с натурфилософией: философия как критическое предприятие исследует условия данности вещей, область же прямого постижения реальности отдается естественным наукам (вместе с тем возможность подобного постижения оставалась проблемной, поэтому естественная установка, объединяющая естественные науки и обыденное сознание, квалифицировалась как нерелексивная и даже «наивная», что изначально затрудняло работу философии с результатами наук, это затруднение и фиксирует аргумент о доисторическом, предложенный Мейясу). В итоге философия, отделенная от реальности самой по себе критическим запретом, замкнулась в узком круге занятий этикой, языком, политическими и социальными вопросами.

Спекулятивный реализм ставит перед собой задачу преодоления зависимости мышления от анализа опосредующей инстанции, выпрямление базового для посткантовской мысли отклонения в сторону анализа условий и постижение реальности как

¹ В главе, посвященной философии Мейясу, Харман доказывает, что сильного корреляционизма не существует, так как он по сути тождествен идеализму.

таковой¹. Разумеется, существует долгая традиция тех, кто пытался так или иначе объявить о возврате к реальности самой по себе, преодолев рефлексивную установку посткантовской философии. Однако почти все такие проекты либо автоматически маргинализировались, либо разными способами смягчали радикализм своих устремлений. Господствующий консенсус континентальной философии закрепился в серой зоне между реализмом и идеализмом. Он не признает осмысленным философский разговор о реальности самой по себе, как и дилемму «реализм vs. идеализм», считая ее устаревшей, однако всеми силами стремится побороть идеализм (например, картезианского субъекта), привлекая темы телесной воплощенности, животности, органического. Спекулятивный реализм рискнул пойти вопреки консенсусу и вернуть эту дилемму в качестве актуальной проблемы.

Критика ряда философских проектов через их обобщение и выделение схемы, якобы лежащей в их основе, — довольно типичный для континентальной философии ход. Достаточно вспомнить хайдеггеровскую критику метафизики как онто-теоло-

¹ Спекулятивный реализм (в частности его объектно-ориентированное крыло и отчасти философию Гранта) иногда ставят в один ряд с новым материализмом и акторно-сетевой теорией. Например, их объединяет один из базовых ходов — декларативное снятие дисциплинарно-онтологических иерархий при помощи перехода к объектной, процессуальной или реляционной онтологии однозначного бытия (все, что существует, существует в одном смысле, следовательно, как равное: объекты на плоскости, агенты, материализующиеся в интраакциях, акторы в сети). Между ними, разумеется, есть существенные различия. Акторно-сетевая теория и новый материализм выступают за переопределение базовых модернистских оппозиций, вплавленных как в здравый смысл западного человека, так и в основания ряда дисциплин: природа и культура, материя и значение, материя и жизнь, человеческое и нечеловеческое, репрезентация и репрезентируемое. Если акторно-сетевая теория все же ограничивалась захватом социальных дисциплин, то новый материализм, явно выходящий за пределы только философии, адресуется более широкой аудитории и заявляет о «политических» амбициях. Его цель состоит не только в изменении базовых предпосылок дисциплинарного мышления, но и в том, чтобы оказать влияние на здравый смысл в борьбе с последствиями либерального/секулярного гуманизма, Просвещения и «расколдовывания мира». В отличие от нового материализма, спекулятивный реализм представляет собой философское течение, реагирующее на сложившийся консенсус внутри философии и заново открывающее поиск новых форм работы в этом поле.

гии, деконструкцию метафизики присутствия с ее фаллоцентризмом, производимую Деррида, и т. д., и т. п. Однако можно предположить, что выделив именно такую схему, спекулятивному реализму удалось схватить что-то еще, кроме схемы, — что-то, относящееся к самим условиям работы в современной континентальной философии. Это ходы, стратегии и ограничения, являющиеся базовыми для мыслительных привычек тех, кто был в ней воспитан¹.

Образование, получаемое будущим исследователем, в том числе философское, состоит не только в передаче суммы знаний и методов работы, но и в формировании паттернов, которые усваиваются и затем действуют как умолчания. Это набор наиболее глубоких и сокровенных умолчаний, усваиваемых в период интеллектуального становления в стенах университетов. Они размечают то, что считается философией и занятием философией в данном философском сообществе, вход в которое оформляется системой проверки усвоения умолчаний, подобной проверке свой/чужой. Они составляют своего рода внутреннюю систему навигации исследователя, позволяющую ему интуитивно ориентироваться в возможных направлениях исследования и проблематизации, опознавать проблемы и ходы как допустимые или запрещенные.

Их тренировка — элемент самовоспроизводства профессионального сообщества и потому в значительной степени определяется текущим дисциплинарным консенсусом. Это своего рода коллективный эмпиризм мысли, действующий во многом на до-сознательном уровне и координирующий мышление множества исследователей, позволяющий им одинаково понимать и чувствовать свой предмет, говорить на одном и том же языке. Такие мыслительные привычки составляют профессиональный здравый смысл и фон, на котором разворачиваются исследования и дискуссии. Но подобно любой оптике, они реализуют экономно видимого: не только показывают, но и скрывают от своих носителей возможные ходы и проблемы или же маркируют их как запрещенные, маргинальные или устаревшие.

Атаковав корреляционистский уклад континентальной философии, призвав обратиться к реальности самой по себе, спекулятивный реализм попал сразу в целый ряд таких умолчаний. К примеру, воздерживаться от суждений о том, что есть «на самом деле», то есть в реальности самой по себе, как наивных, не пытаться

¹ Кралечкин Д. Enter speculative realism // Логос. 2013. № 2. С. 41.

играть на одном поле с науками, делать предметом не сами вещи, а способы их познания, выражения или представления, сохранять критичность и рефлексивность, удерживая во внимание вопросы об условиях возможности и позиции, из которой делается высказывание. Таким образом, критический эффект спекулятивного реализма удваивается, и он претендует также на переопределение условий, на которых ведутся философские дискуссии и которые входят в педагогический канон подготовки новых кадров.

Неудивительно, что обобщения (прежде всего, концепт корреляционизма) и призыв спекулятивного реализма в годы, следовавшие за голдсмитским воркшопом, вызвали интенсивный интерес у тех, кто недавно прошел через систему подготовки философского сообщества и у кого еще свежи были воспоминания о переживаниях, сопряженных с процессом формирования профессиональной философской оптики. (Впрочем, не менее неудивительно и вызванное им в сообществе сопротивление.) Вероятно, отчасти поэтому Харман адресует настоящую книгу прежде всего студентам, то есть тем, кто только усваивает принятые умолчания и мыслительные привычки и легче, чем состоявшиеся коллеги, может дистанцироваться от них, воспринять их критику и обратиться к поиску чего-то иного¹.

Явно эмоционально нагруженный мотив «бегства из тюрьмы» посткантiansкого наследства и освобождения от навязших на зубах сюжетов часто встречается в текстах как основной четверки групп, так и участников движения, порожденного спекулятивным реализмом. Помимо прочего это бегство от ощущения — возможно, отчасти ложного, — что феноменологический анализ, герменевтика, структурализм, постструктурализм, деконструкция, критика исчерпали свои возможности развития и раз за разом направляют философов каждого нового поколения по одним и тем же путям, выстраивающимся вокруг фигур критики, конеч-

¹ Другой стороной такой позиции может быть некоторая впечатлительность и нехватка знаний и профессионального опыта, которые бы позволили более критично оценить предлагаемые спекулятивные проекты (и оказать сопротивление их громким привлекательным декларациям), соотнести их с историческими предшественниками и отсеять слабые аргументы и ходы. Впрочем, полезно учиться на пробах и ошибках концептуального поиска — разумеется, когда есть сообщество и дискуссия, в которой такие ошибки вскрываются и объясняются. Каждый философ сначала был студентом и в каком-то важном отношении им остается.

ности, субъекта, опыта, языка, дискурса, контингентности и т. д. После десятилетий лингвистического поворота, постструктуралистской критики и критической теории, нескончаемых концов философии и преодолений метафизики философия в лице спекулятивного реализма решилась открыто вернуться к чистой философии, точнее, восстановить ее в правах, освободить от кантовского плена и поместить в центр философского ландшафта, вернув вкус к спекулятивному мышлению.

Спекулятивный реализм появился не на пустом месте. Во второй половине XX века ограничения континентальной философии пытались реконструировать и преодолеть Жиль Делёз (проект трансцендентального эмпиризма, исследующий условия не возможного, а реального опыта), Ален Бадью (математика как онтология против философий отношения и в частности феноменологии), Бруно Латур (ирредукционизм против редукции в качестве базовой исследовательской операции и разделения природы и культуры, материи и значения), Франсуа Ларюэль (не-философия против децизионной и самодостаточной природы философии), Изабелла Стенгерс, Славой Жижек, если называть наиболее известные фигуры. Кроме того, стоит упомянуть Группу исследования кибернетической культуры (Cybernetic Culture Research Unit, CCRU), действовавшую в 1990-е годы в Уорикском университете под руководством Сэйди Плант и Ника Ланда (к ней, будучи студентами и аспирантами, имели отношение Брассье и Грант). Эти и другие философские проекты, хотя зачастую и подвергнутые спекулятивными реалистами критике как недостаточно радикальные, послужили источниками теоретических решений и стратегий для четырех участников голдсмитского воркшопа: Бадью — для Мейясу, Делёз и Ф.В.Й. Шеллинг — для Гранта, Латур и Альфред Норт Уайтхед — для Хармана, Ларюэль и Бадью — для Брассье.

Перемена, намеченная в философском ландшафте спекулятивным реализмом, радикальна, но едва ли нова. Заложенная в основание современной философии «корреляционистская» кантовская схема на разных витках ее истории со времен немецкого идеализма вызывала однотипные дискуссии и проблемы, поэтому неудивительно, что обратившийся к ней спекулятивный реализм отчасти повторяет аргументы и формулировки этих прежних дискуссий. Некоторые сюжеты и аргументы первоначальной четверки повторяют сюжеты и аргументы, сформулированные в этих дискуссиях вокруг ограничений идеализма и кантовского гносео-

логического разворота философии. Например, аргумент, схожий с аргументом Мейясу о доисторическом, высказывался Лениным в первой главе работы «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), там же можно найти рассуждения о «коррелятивизме»¹. У Николая Гартмана в «К основоположениям онтологии» (1935) обсуждается «коррелятивистский аргумент»: «Нет объекта познания без субъекта познания, гласит данный аргумент; предмет невозможно отделить от сознания, он вообще есть лишь предмет „для“ сознания»². Более того, проект «новой онтологии» Гартмана на уровне деклараций во многом схож с предлагаемым спекулятивным реализмом разворотом к реальности. Гартман критикует заикленность философии на свойственной теории познания рефлексивной установке как *intentio obliqua* (если спекулятивный реализм противопоставляет себя главным образом феноменологии и философиям лингвистического поворота, то противник Гартмана — прежде всего марбургское неокантианство). «Онтология же, со своей стороны, снимает *intentio obliqua* и возвращается к *intentio recta*, одновременно с этим ей вновь достается вся полнота проблем предметного царства, т. е. мира. <...> ...новая онтология отличается от старой тем, что возникает лишь при открытии обратной дороги к *intentio recta*. У нее за спиной — обходной путь, и она может извлечь уроки из данного опыта»³. Выше отмечалось, что спекулятивный реализм, решив разом обойти всю посткантовскую философию и вернуться к докантовским проблемам, неизбежно вынужден был столкнуться с сопротивлением мыслительных привычек, разделяемых континентальным философским сообществом. На аналогичное препятствие указывал и Гартман, говоря о «методическом навыке» рефлексивной установки: «Однажды приобретенный, этот навык переходит в твердую мыслительную привычку. А уж эта привычка и закрывает для обученного и натренированного возможность возврата к естественной установке и к аспекту „сущего как сущего“». В этом причина того, почему нам сегодня кажется столь трудным доступ к онтологии —

¹ Жижек даже называет книгу Мейясу «После конечности» актуализированной версией работы Ленина для XXI века. См.: Žižek S. An Answer to Two Questions // Johnston A. Badiou, Žižek, and Political Transformations. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009. P. 214.

² Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 102.

³ Там же. С. 163.

доступ, непосредственно открытый наивному сознанию мира. У нас же за плечами — столетие рефлексирующей мысли»¹.

В ряде своих обобщений, критических ходов и призывов спекулятивный реализм не был первым, однако ему удалось, задействовав достижения современной философии, сделать предметом относительно широкого обсуждения то, что ранее считалось скорее маргинальным или архаичным. Иными словами, в новом контексте — на фоне вызовов, бросаемых мышлению современным миром, на фоне ситуации в самой современной философии и в социально-гуманитарных науках то, что ранее было маргинальным, перестало быть таковым и нашло широкий отклик. Так, иногда утверждалось, что дело не только в исчерпанности континентальной философии: ее способы мышления якобы не подходят для тех проблем, которые ставит перед человеческим существованием реальность — от экологического кризиса до все более глубокой технологизации жизни, от сумасшедшего прогресса наук до возврата религиозности и подрыва авторитета научной рациональности. В таком случае требуется не только найти новые пути развития философии, но и привести ее в некое соответствие с актуальной реальностью.

РАЗНОГЛАСИЯ

Если в своей негативной программе первоначальная четверка более или менее едина, то говорить о позитивной программе спекулятивного реализма как целого проблематично. Более того, нет текста, который бы можно было предъявить в качестве манифеста спекулятивного реализма.

Опознав лежащую в основании континентальной философии концептуальную схему как корреляционизм (Мейясу), философию доступа (Харман) или аргумент Перла (Брассье) и продемонстрировав ее ограничения, спекулятивный реализм, по сути, распадается на четыре самостоятельных проекта и не выдает никакого содержательного наброска единой альтернативной философии, про которую можно было бы уверенно сказать: «Это и есть спекулятивный реализм как новая философия». Этим он отличается от многочисленных (и в некоторых случаях многократных) поворотов, на фоне которых появился: он не поворачивает к чему-то конкретному или чему-то одному (новой материальности, онтологии, аффекту, процессуальности), кроме разве что неопределенного

¹ Там же. С. 172.

призыва к спекулятивному мышлению и познанию самой реальности. При переходе к позитивной программе единство спекулятивного реализма становится весьма условным¹.

Здесь есть полновесная метафизика становления и торможения Природы в исполнении Гранта, утонченная, картезианская по стилю и духу аргументация Мейясу, отдающая реальность на откуп математике, космический нигилизм Брассье, замешанный на естественнонаучной онтологии, и попытка собрать из элементов феноменологии не данную ни в чьем опыте онтологию объектов, предпринятая Харманом. Отчасти за счет этого разнообразия спекулятивному реализму удалось собрать внушительную и не менее разнообразную аудиторию как в философском сообществе, так и за его пределами (особенно в социальных науках и в современном искусстве). Эти проекты различаются методами работы, концептуальными ориентирами, результатами. Не будь объединяющего воркшопа в Голдсмитсе весной 2007 года, случайно породившего обобщающее название, вполне возможно, что впоследствии их не объединяло бы ничего, кроме общения.

Тем не менее, в самом названии течения имеются ориентиры, размечающие направление движения прочь от современной посткантовской философии. Харман отмечает:

Все четыре философии — *реализмы*, хотя в каждом случае это слово имеет свой смысл. И все четыре *спекулятивны* в том смысле, что, в отличие от реализмов недавнего прошлого, остающихся в пределах здравого смысла, все они приходят к выводам, которые кажутся контринтуитивными или даже откровенно странными².

Все четверо действительно понимают реализм по-разному, хотя и признают существование мира, независимого от человеческого сознания. Так, Мейясу утверждает реальность как подающуюся

¹ Дмитрий Кралечкин отмечает, что проекты оригинальной четверки спекулятивного реализма объединяет один ход: «„конкретные“ исследования [представителей спекулятивного реализма] вписаны в ту синекдоху, в которой каждый специальный вопрос должен обращаться родовой трансформацией философского предприятия». Этот ход относится, скорее, к реализации негативной программы спекулятивного реализма и не задает содержательного критерия единства (Кралечкин Д. Enter speculative realism // Логос. 2013. № 2. С. 40).

² См. наст. изд. С. 42.

прямому постижению с помощью математических инструментов¹. У Брассье между мышлением и бытием нет изоморфности вроде той, что предполагается Мейясу и большинством научных реалистов. «Мышлению не гарантирован доступ к бытию; бытие не является чем-то по сути своей мыслимым. У познания нет иного доступа к реальности, кроме понятия. Однако само реальное не следует путать с понятиями, с помощью которых мы познаем его. Фундаментальная проблема философии в том и заключается, чтобы примирить эти два тезиса»². В конечном итоге Брассье отдает доступ к реальности на откуп естественным наукам. Харман, хотя и соглашается с Брассье по поводу невозможности прямого постижения реальности в-себе, отказывает наукам в познавательном приоритете³ и описывает пористую реальность изымающих себя из отношений друг с другом разнородных объектов. Грант в противовес физике эмпирической разворачивает спекулятивную физику — картину становления бестелесной виртуальной природы, природы аттракторов и фазовых пространств. Он развивает идеалистическую позицию, однако так переинтерпретирует смысл понятия «идеализм», что тот сближается с реализмом. Если Харман и Брассье, хотя и по-разному, удерживают критическое разделение между реальностью и ее образом или понятием, то Мейясу и Грант его схлопывают — опять же по-разному.

Едва ли можно представить себе более разные онтологии: математическая, естественнонаучная, делёзианско-шеллингианская и формальная онтология объектов, собранная из фрагментов фено-

¹ Более того, он с сомнением относится к реализму и даже противопоставляет ему свою позицию. Так, в 2009 году он отказался поехать на вторую и последнюю встречу четверки в Бристоле, поскольку, как пишет Харман, желал подчеркнуть материалистичность своей позиции в противовес реализму спекулятивного реализма.

² См.: Брассье Р. Понятия и объекты / пер. с англ. *Cube of Pink* // *Логос*. 2017. №3. С. 228.

³ Отношение с науками — один из ключевых пунктов расхождения внутри группы. Устранение корреляционного круга мышления и сопряженного с ним запрета может иметь как минимум два альтернативных следствия в контексте отношения к наукам. С одной стороны, это может вести к построению альтернативного научному дискурса о реальности в форме догматических метафизик (Харман, в какой-то степени Грант), с другой — к реабилитации и обоснованию научной объективности, репрезентации и рациональности, поиску форм сотрудничества с науками (Мейясу, Брассье).

менологии. Брассье сводит реальность к естественнонаучным объектам, а в плоских онтологиях Гранта и Хармана существует все — от электронов до Черного Плаща, от языческих божеств до климата.

Критерий спекуляции также несколько расплывчат. Помимо того, что нет содержательного определения спекуляции, сложно выделить какой-либо случай спекуляции как образцовый. Между спекулятивными реалистами возникают серьезные разногласия по поводу того, как строить философию¹.

Например, в понимании Мейясу спекуляция — это мышление недогматического абсолютного, то есть абсолюта без абсолютного сущего (предмета метафизического мышления), учитывающее, однако, некоторые неотменимые достижения критики со времен Канта. Мейясу долго идет к такому спекулятивному мышлению, пытаясь преодолеть корреляционизм изнутри посредством абсолютизации его второй составляющей — фактичности. При этом он постулирует прямую постижимость структур самой реальности при помощи математики, что предполагает реанимацию интеллектуальной интуиции, которую Кант запретил как недоступную конечному человеческому познанию. Спорный ход, не принимаемый никем из спекулятивных реалистов.

В то же время Харман, хотя и признает удачность корреляционизма как критического инструмента, не преодолевает его изнутри, а попросту оставляет в стороне и строит свою онтологию объектов (впоследствии Мейясу подвергнет такую стратегию критике за «логику отмежевания» как доктрину «насыщенного другого места»²). Он делает это в догматическом ключе, абсолютизируя и наделяя корреляционным кругом все, что существует (при этом парадоксальным образом сама позиция объектно-ориентированного онтолога по сути остается без такого круга). Что это за «все»? Вопрос о критерии выделения объектов в онтологии Хармана повисает в воздухе,

¹ С точки зрения Брассье, критикующего Хармана за маркетизацию названия «спекулятивный реализм», из всей голдсмитской четверки лишь Мейясу непосредственно обращается к спекуляции, причем понятой в гегелевском смысле, в то время как «нет ничего менее „спекулятивного“ [в этом смысле]... нежели объектно-ориентированная философия Хармана» (Brassier R. *Speculative Autopsy* // Wolfendale P. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. P. 415). Он также не рассматривает борьбу с корреляционизмом в качестве критерия, объединяющего движение, ведь в таком случае «спекулятивными реалистами» оказались бы многие аналитические философы.

² См. наст. изд. С. 225.

а декларируемый им принцип приписывания равного бытия всему от зубных фей до электронов заставляет предположить, что в онтологно объектов без разбора вливаются объекты из всех доступных онтологий. Вследствие этого некоторые критики обвиняли Хармана в зависимости от здравого смысла и калькировании обыденной онтологии. Последнее неприемлемо, в свою очередь, для Брассье, стремящегося устранить все, кроме научного образа реальности.

Кроме того, призывая к спекуляциям, спекулятивный реализм сам начинается с критики «контринтуитивного или даже откровенно странного» способа мышления современной «корреляционистской» философии и в своих призывах отчасти опирается на здравый смысл (назад к самим вещам, прочь из тюрьмы рефлексии), реабилитируя и используя естественную установку, свойственную обыденной жизни и научному познанию.

Можно было бы объединить четверку фигурой очередного коперниканского переворота, предполагающего устранение всего «человеческого» (опыта, языка, дискурса, культуры и т.д.) из центра мышления о реальности, однако эту фигуру можно понимать настолько по-разному, что она едва ли задает строгую рамку; кроме того, в современной философии к ней прибегали для (само)описания слишком часто. С точки зрения здравого смысла, опосредующие инстанции корреляции, вероятно, можно назвать «человеческими», коль скоро опыт, язык, социальные структуры, текст — это что-то из сферы человеческого духа. Тем не менее «человек» или «человеческое» остаются не более чем интуитивно понятными словами, но не содержательно проработанными концептами. Попытки обнаружить их в самой континентальной философии чаще всего будут наткнуться на их определения как раз через такие опосредующие инстанции¹.

Во-первых, будучи в широком смысле трансцендентальными, то есть будучи условиями возможности, они вовсе не обязательно привязаны к такой частной эмпирической вещи, как человек.

¹ Любопытное исключение в данной связи составляет не-философия Ларюэля: так, в ее задачи входит среди прочего определение «сущности человека», которое бы не зависело от инстанций языка, власти, культуры и т. п., то есть «мноритарное» определение в противовес «авторитарному», связанному с трансцендентальным, которое воплощается для Ларюэля в образе обобщенного Государства. Хотя в своем раннем творчестве (о котором пишет Харман) Брассье во многом опирался на положения Ларюэля, этот момент не-философии он практически никак не комментирует, рассматривая его не иначе как реликт антропоцентризма.

Например, между Dasein, как и трансцендентальном единством апперцепции, и человеком нет обязательной связи. Во-вторых, первоначально через эти инстанции концептуализировалась конечность как фундаментальная черта всякого разумного существа, и в результате трансцендентально-эмпирическое (или, например, онтико-онтологическое) устройство легло в основание современной конструкции человека как конечного существа¹ — той самой конструкции, исчезновение которой когда-то предсказал Фуко. Иными словами, в основе попытки проинтерпретировать корреляционистскую конфигурацию философии как антропоцентризм лежит круг в определении.

Впрочем, книга Хармана и не пытается убедить читателя в наличии у спекулятивного реализма единой позитивной программы наподобие феноменологии или структурализма в XX веке². То,

¹ См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сad, 1994. Гл. IX.

² Книга Хармана, написанная в 2018 году, — отнюдь не первая попытка дать масштабный обзор спекулятивного реализма в целом. В 2014 году — спустя всего семь лет после голдсмитского воркшопа — вышла книга «Спекулятивный реализм: проблему и перспективы» Питера Граттона, активного участника движения спекулятивного реализма (Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. L.: Bloomsbury, 2014). В отличие от Хармана, Граттон обращается к читателям, знакомым с обсуждаемыми концепциями и ставит идеи основной четверки спекулятивных реалистов в контекст проектов других авторов (Джейн Беннетт, Элизабет Грос, Катрин Малабу, Эдриэн Джонстон). Его работа носит критический характер; более того, она в большей степени является его собственным исследованием, выполненным на материале спекулятивного реализма. Вопреки Харману, Граттон считает, что спекулятивных реалистов объединяло не столько противостояние корреляционизму, сколько переосмысление концепта времени, точнее, реальности времени. В конце книги Граттон разрабатывает теории времени вне корреляции, которая, как он доказывает, лежит в основе спекулятивного материализма.

Еще одна книга вышла в 2017 году — «Спекулятивный реализм: очерк» Леона Немочинского (Niemoczynski L. *Speculative Realism: An Epitome*. Wydawca: Kismet Press LLP, 2017). Из рассмотрения в ней необъяснимо полностью выпадает Харман, поэтому при всех своих достоинствах она едва ли может претендовать на полноценный обзор. Однако она парадоксальным образом близка по духу книге самого Хармана: спекулятивный реализм, по мнению Немочинского, открыл пространство для спекуляции и тем самым дал континентальной философии возможность пересобратиться.

что Жижек счел «ограниченностью» спекулятивного реализма — распад на разные фракции — представляется Харманом в качестве его достоинства. Он эмоционально подчеркивает, что «разнообразие позиций всегда было самой большой *силой* спекулятивного реализма, и это главная причина, по которой я скучаю по тем дням, когда группа еще существовала как место дружеских дискуссий»¹. Неслучайно воркшопу посвящены введение и четыре параграфа в каждой из глав книги, а возможную будущую траекторию Харман выписывает по отдельности для каждого из оригинальной четверки, но не для движения в целом. Такое диахроническое рассмотрение позволяет представить спекулятивный реализм как многообразие самостоятельных интеллектуальных траекторий, на короткое время встретившихся в своем стремлении уйти от сложившегося в современной философии консенсуса. Поэтому — возможно, вопреки намерениям самого автора — книга отдает дань не только и даже не столько самому спекулятивному реализму, сколько самостоятельным мыслителям, дискутировавшим и сотрудничавшим начиная с весны 2007 года и в течение последующих нескольких лет. В центре книги — разнообразие, взаимная конкуренция и критика четырех участников первоначального воркшопа, а их позитивное единство — одна из интриг, несмотря на декларируемую Харманом общую приверженность реализму и спекуляции:

Именно это все еще интересует меня в спекулятивном реализме после десятилетия размышлений: у четырех философских проектов, которые на первый взгляд мало что объединяло (у группы в целом нет ни одного общего философского героя), тем не менее есть достаточно очевидное единство — единство по сравнению с корреляционистской средой континентальной философии, из которой вышли их авторы².

Можно предположить, что спекулятивный реализм — преимущественно негативная программа, забывающая о том, чтобы двинуться дальше критики и служащая только введением к проектам своих «основателей» — своего рода затянувшееся введение к выступлениям Гранта, Брассье, Мейясу и Хармана.

¹ См. наст. изд. С. 275.

² См. наст. изд. С. 42.

HOMECOMING

Вернемся, однако, к приведенным в начале словам из предисловия сборника 2011 года.

В нашем поле сейчас захватывающее время. В нем нет никакого господствующего героя, период рабских комментариев к истории философии, кажется, закончился. Настоящие попытки полноценной систематической мысли уже не редкость в наших кругах, они все больше становятся тем, чего ждут¹.

Спекулятивный реализм, если верить участникам порожденного им движения, привнес некое новое настроение, сопряженное с надеждой и оптимизмом: будущее философии теперь лежит не только и не столько в комментариях к текстам больших философов, сколько в самостоятельном построении «полноценной систематической мысли». Если посмотреть на последствия появления спекулятивного реализма и взрывного роста его популярности в сообществе преимущественно англоязычных молодых философов, то нетрудно заметить поразительную продуктивность этой среды. Всего за десять лет ее существования из нее вышли несколько самостоятельно развивающихся версий объектно-ориентированной онтологии и феноменологии ужасного, прометеанство и акселерационизм².

Возможно, особенность спекулятивного реализма в том, что он выступил своего рода переключателем: относительно убедительно обобщив континентальную философию при помощи конструкции корреляционизма и указав тем самым концептуальные границы «тюрьмы», которой та является, он противопоставил ей *пространство* возможных способов заниматься философией иначе. Это переключение установки на уровне профессиональной субъективности и пресловутой внутренней системы навигации: вместо надежного и вдумчивого следования за текстами больших философов — риск выстраивания собственной (но, конечно, с опорой на больших и малых философов) философии с неизбежными пробами и ошибками. Разумеется, граница между всего

¹ Bryant L., Srnicek N., Harman G. Op. cit. P. 1.

² Впрочем, одним из факторов, обусловивших такое разнообразие и продуктивность проектов, являются жесткие условия существования в современной западной академии, в том числе суровая борьба за все более дефицитные ставки.

лишь комментированием и созданием «своего» весьма расплывчатая. Спекулятивный реализм — не поворот на другой путь, но призыв к поиску новых путей философии. Поэтому Харман логично завершает свою книгу призывом в духе *Do It Yourself*: «Я хотел бы призвать читателей этой книги, особенно молодых, чтобы со временем они заняли место проектов спекулятивного реализма»¹.

Континентальная философия при этом не отбрасывается целиком, она должна послужить источником решений, концептов и деталей, из которых в том числе будут собираться новые проекты. Собственно, первыми примерами поисков в таком пространстве и могли бы послужить проекты первоначальной четверки спекулятивных реалистов — «разнообразие конфликтующих идей, благодаря которому спекулятивный реализм стал таким живым и удивительным событием в континентальной философии»².

Это разомкнутое пространство задается достаточно широкими координатами, установленными реализмом и спекуляцией, устранением субъекта из центра философии, приоритетом онтологии и интенсивным интересом к проблематике природы и результатам естественных наук, математики и кибернетики. Но сами координаты ничем не гарантированы и не контролируются, они открыты для стихийных или направленных изменений, поэтому пространство контингентно и вполне может предать своих основателей, у него нет вышестоящего арбитра или оператора процессов³. Оно способ-

¹ См. наст. изд. С. 278. Ср.: «Похоже, что спекулятивный реализм невозможен без старого советского лозунга: „Делай с нами, делай, как мы, делай лучше нас!“» (Кралечкин Д. Указ. соч. С. 43).

² См. наст. изд. С. 278.

³ Ситуация отчасти схожа с той, что предшествовала кантовскому критическому повороту в метафизике в конце XVIII века: «Что касается единодушия во взглядах сторонников метафизики, то она еще настолько далека от него, что скорее напоминает арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище». Кант критиковал прежнюю метафизику, представляя ее ареной ожесточенных схваток, где не было никакого продвижения вперед. Ставя в пример естествознание, он стремился переустроить философию на новых основаниях, указав ей ее границы и направления исследования, тем самым сообщив единство. Спустя более чем два столетия спекулятивный реализм пытается сделать нечто обратное — снова вернуть философии радикальное многообразие, чтобы из него как «первичного бульона» родилась некая новая философия.

но расцвести многообразием некорреляционистских философий, породить новую большую исследовательскую программу или, наоборот, быстро схлопнуться и почти бесследно исчезнуть. Не исключено, что разнообразие, в возможность которого внес вклад спекулятивный реализм, в недалеком будущем станет определяющей чертой того, что называется континентальной философией.

Следует сделать отступление и сказать о том, что полностью обойдено молчанием в книге и существование чего отчасти было следствием призыва к самостоятельному построению философии. Спекулятивный реализм приобрел влияние и перерос в движение во многом благодаря сложившемуся вокруг его обсуждения и развития онлайн-сообществу — сети блогов молодых преподавателей и аспирантов, преимущественно англоязычных, пик активности которой приходится на начало 2010-х годов. Из изначальной четверки только Харман вел активную жизнь в этом сообществе, во многом влияя на темы и ход дискуссий в нем и потому мог бы многое рассказать о сетевом существовании спекулятивного реализма (по меньшей мере его объектно-ориентированного крыла) или хотя бы очертить его роль.

Наиболее активными и заметными авторами этой сети блогов были как состоявшиеся в академии философы, так и те, кто в то время были аспирантами (например, Ник Срничек, Пит Вольфендейл, Бен Вудард, Тейлор Адкинс, Энтони Пол Смит). Вот некоторые из них:

- Грэм Харман (Институт архитектуры Южной Калифорнии, США; ранее — Американский университет в Каире, Египет), создатель объектно-ориентированной онтологии, один из участников группы спекулятивного реализма (<http://doctorzamalek2.wordpress.com>, активен)
- Леви Брайант (Коллин Колледж, Техас, США), создатель онтикологии, делэзианского варианта объектно-ориентированной философии¹ (<http://larvalsubjects.wordpress.com>, активен)
- Тимоти Мортон (Университет Райса, Техас, США), создатель темной экологии², варианта объектно-ориентированной фи-

¹ Брайант Л. Демократия объектов / пер. с англ. О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

² Мортон Т. Статья экологичным / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ad Marginem, 2019.

лософии, сосредоточенного на экологическо-природной проблематике (<http://ecologywithoutnature.blogspot.com>)

- Иен Богост (Технологический институт Джорджии, США), исследователь и создатель видеоигр (например, знаменитой *Cow Clicker*), автор версии объектно-ориентированной философии¹ (<http://bogost.com/blog/>, блог велся до 2017 года, но сайт активен)
- Ник Срничек (Королевский колледж Лондона, Великобритания) первоначально занимался исследованием не-философии Франсуа Ларюэля, позднее отдал предпочтение экономико-политической футурологии и вместе с Алексом Уильямсом написал «Манифест акселерационистской политики»², составил акселерационистский ридер и занялся изучением экономики платформ. Представитель постмарксистской фракции спекулятивного реализма (<http://accursedshare.blogspot.com>, удален; <http://speculativeheresy.wordpress.com/>, активен)
- Пит Вольфендейл, исследователь трансцендентализма и философии Хайдеггера, автор книги с обстоятельной критикой объектно-ориентированной философии (<http://deontologistics.wordpress.com>, активен)
- Бен Вудард (Люнебургский университет, Германия), автор книг о нигилизме, пессимизме, геофилософии, литературе ужасов и идеализме Шеллинга³ (<https://naughtthought.wordpress.com>, активен)
- Тейлор Адкинс, исследователь спекулятивного реализма, не-философии и трансцендентального материализма (<http://speculativeheresy.wordpress.com/>, активен, <http://fractalontology.wordpress.com/> совместно с Джозефом Вайсманом)
- Питер Граттон (Мемориальный университет Ньюфаундленда, Канада), автор книг о политическом мышлении Жана-Люка Нанси, спекулятивном реализме, политическом воображаемом в модернистской художественной литературе, совместно с Полом Эннисом выступил редактором словаря терминов философии Мейясу (<http://philosophyinatimeoferror.com>, активен)

¹ Богост И. Чужая феноменология, или каково быть вещью? / пер. с англ. Г. Коломийца. Пермь: Гиле Пресс, 2019.

² Уильямс А., Шрничек Н. Манифест акселерационистской политики / пер. с англ. Д. Колесникова // Логос. 2018. № 2. С. 7–20.

³ Вудард Б. Динамика слизи / пер. с англ. Д. Хамис. Пермь: Гиле Пресс, 2016.

- Коллективный блог <http://itself.blog/> (активен), в котором писали, например, Адам Котско (Северный Центральный колледж, Иллинойс, США), исследователь политической теологии, истории христианской мысли и континентальной философии; Энтони Пол Смит (Университет Ла Саль, Филадельфия, США), исследователь постсекулярности, нефилософии Ларюэля, Делёза, переводчик книг Ларюэля на английский язык; Александр Гэллоуэй; Марика Роуз.
- Стюарт Эдден (Уорикский университет), исследователь политической теории, географии, специалист по Фуко, автор книг о философии Фуко, Кангилема, территории как политическом концепте и технологии в произведениях Шекспира и современном ему контексте (<http://progressivegeographies.com>, активен)
- Стивен Шавиро (Университет Уэйна, США), исследователь кино, философии Делеза и Уайтхеда¹ (<http://shaviro.com/Blog/>, активен)
- Марк Фишер, автор работ по философии и политэкономии современной электронной музыки, призракологии и депрессии, а также ставшей влиятельной книги о капиталистическом реализме² (<http://k-punk.abstractdynamics.org/>, до 2013 года).

Менее формальный и более свободный и гибкий, чем традиционные публикационные формы, этот медиум давал возможность авторам делиться своими размышлениями и идеями на начальном и промежуточном этапах их формирования и получать сверхбыстрые — опять же, по меркам традиционных медиумов, — отклик. Это в какой-то степени демистифицировало процесс философской работы, приоткрывая его внутреннюю кухню. (Впрочем, эта демистификация в некоторых случаях оборачивалась распространением мифа о простоте философской работы.) В лучших своих проявлениях онлайн-сообщество служило платформой обсуждения идей, сотрудничества, установления связей, получения разнообразной поддержки, обмена знаниями и формирования инициатив. Разумеется, жанр и ритм постов и комментариев отличается от статей и книг, поэтому концептуальных ошибок, несуразниц

¹ Шавиро С. Вне критериев. Кант, Уайтхед, Делёз и эстетика / пер. с англ. О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2018.

² Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ультракультура 2.0, 2010.

и тушиковых решений здесь могло быть несколько больше, чем обычно (об этом весьма резко высказался Брассье, дав понять, что не считает блоги удачным местом для работы философов¹). В 2011 году Харман, Срничек и Брайант, непосредственные участники онлайн-сообщества, напишут:

Какими бы ни были пороки глобализации, новые глобальные сети во многом сработали в нашу пользу: благодаря продвинутым технологиям блогосфера и онлайн-продавцы книг внесли вклад в новый «первичный бульон» континентальной философии. Пока слишком рано говорить о том, какие странные жизненные формы могут развиваться из этой смеси, однако вполне ясно, что происходит что-то важное. В нашей профессии еще никогда не было времени лучше, чтобы быть молодым².

Отсутствие в книге сюжета сетевого существования спекулятивного реализма обусловлено ее форматом. Перед нами лишь введение, и не стоит ожидать от него полноты и всестороннего анализа. Харман сознательно ограничил спекулятивный реализм изначальной четверкой участников голдсмитского воркшопа: он не рассматривает ни проекты тех, кто впоследствии присоединился к движению, ни их дискуссии и траектории. Кроме того, книга посвящена только идеям и аргументам дискуссий, вследствие чего здесь, к сожалению, нет попыток хоть как-то их контекстуализировать. Как уже упоминалось, Харман адресует книгу прежде всего студентам, поэтому она предполагает определенный уровень погруженности в классическую и современную философию, хотя и не требует предварительного знакомства с идеями самого спекулятивного реализма.

Харман пишет книгу как непосредственный и ангажированный участник, и отдает в этом отчет. Во введении он заявляет: «эта книга — введение в спекулятивный реализм, а не моя собственная работа <...> цель данной книги — достоверно изложить как позицию Брассье, так и позиции Гранта и Мейясу». Вместе с тем он честно предупреждает: «Моя задача — быть объективным, но очевидно, что я предпочитаю свою собственную философию трем

¹ Brassier R. I am a nihilist because I still believe in truth: Ray Brassier interviewed by Marcin Rychter // Chronos. March 2011. №4.

² Bryant L., Srnicek N., Harman G. Op. cit. P. 1.

другим. Поэтому я выскажу в их адрес некоторые критические замечания вместо того, чтобы пытаться говорить из беспристрастной „точки зрения Бога“». А уж риск искажения, по его словам, «нормальная профессиональная ситуация, характерная для интеллектуальной жизни»¹.

Харману, как представляется, удалось изложить позиции своих коллег без существенных искажений, которые бы превращали книгу во введение в заблуждение. Однако при этом в ней все же есть заметный крен в сторону его собственной позиции: на протяжении всей книги он открыто критикует аргументы и предпосылки других с позиции ООО (например, из его комментария к критике Brassée феноменологии о редуктивном натурализме Brassée можно узнать едва ли не меньше, чем о том, что сам Харман считает в феноменологии ценным).

Спустя год после написания книги в предисловии к русскому изданию Харман уже иначе понимает свою задачу в ней. Теперь, окончательно превращая коллег в соперников, он заявляет об амбиции захвата философского поля в будущем. «В книге, которую читатель держит перед собой, я пытаюсь доказать, почему именно [объектно-ориентированная] версия спекулятивного реализма в конечном счете должна возобладать»². Как именно это заявление не противоречит высказанному во введении тезису «эта книга — введение в спекулятивный реализм, а не моя собственная работа», остается догадываться. Очевидно лишь, что книга едва ли является нейтральным введением, и это стоит удерживать во внимание при ее чтении.

Впрочем, помимо собственных философских амбиций для Хармана в этой книге все же важно и нечто другое. Он признается, что «скучает по тем дням, когда группа еще существовала как место дружеских дискуссий»³. При всей своей ангажированности ему удается сохранить в книге нечто важное — дискуссионность «тех дней». Книга пронизана взаимокритикой Гранта, Brassée, Хармана и Мейясу. В ней не только излагаются позиции, но и прослеживаются напряженные отношения между ними, что позволяет читателю составить некоторое представление о том первоначальном дискуссионном пространстве, в котором родился спекулятивный реализм, которым он, по сути, был и вместе с которым, воз-

¹ См. наст. изд. С. 39.

² См. наст. изд. С. 36.

³ См. наст. изд. С. 275.

можно, закончился. (Правда, пространство это получается почти приватным: Харман практически не обращается к внушительной по объему и авторам критике, адресованной проектам спекулятивных реалистов извне.) Будучи участником этих споров, Харман добавляет в изложение ряд интересных инсайдерских деталей и дискуссионную напряженность, временами выплескивающуюся в горячее одобрение или эмоциональное неприятие (в особенности это касается его отношения к Брассье, сомнительные рассуждения об эстетических вкусах которого — не эхо «дружеских дискуссий», а следствие дальнейшего конфликта). Как бы то ни было, он открыто заявляет о своих амбициях и своей ставке, и эта вовлеченность вкупе с подспудными поисками общего знаменателя четырех позиций добавляет книге живости и интриги.

Вопреки тому, что оригинальные тексты спекулятивного реализма неплохо представлены в русскоязычном философском поле и началась рецепция¹, для широкой аудитории он окружен аурой сложности и таинственности. Остается ощущение недосказанности или неисчерпанности, мол, осталось что-то еще. То ли это обещанные глубина и радикальность, скрывающиеся за частностями и мантрами о нечеловеческом, самих вещах и корреляционизме, навязываемыми в поверхностных изложениях спекулятивного реализма, то ли позабытый в ходе рецепции участник (Грант, в меньшей степени Брассье), то ли какой-то еще туманный, но влекущий остаток. Возможно, эта таинственность отчасти связана с отсутствием единой позитивной программы: невозможно просто ответить на вопрос, какую философию предлагает спекулятивный реализм, поскольку перед нами четыре разных проекта, к тому же уже прошедших определенный путь развития со времен апрельского воркшопа в Голдсмитсе в 2007 году. (И еще одно достоинство книги Хармана в том, что он прослеживает дальнейший путь каждого.)

Отсутствие четкого концептуального, методологического, предметного или хотя бы географического критерия единства превратило спекулятивный реализм и в публичном, и в академи-

¹ На русском языке переводами и аналитическими статьями хорошо представлены Мейясу и Харман (см. библиографию в конце книги), гораздо меньше — Брассье и почти никак не представлен Грант. Философии Мейясу посвящен: *Логос*. 2013. № 2: Спекулятивный реализм; философии Хармана: *Логос*. 2014. № 4: Объектно-ориентированная онтология. См. также: *Логос*. 2016. № 2: Новая жизнь немецкого идеализма; *Логос*. 2017. № 3: Новые онтологии.

ческом пространстве в достаточно размытую и потому несколько таинственную сеть с плавающими границами, но сильным притяжением. Иногда тому или иному мыслителю достаточно было просто оказаться поблизости, например, посотрудничать с кем-то из эстаблированных спекулятивных реалистов в рамках дискуссии или сборника, чтобы быть присоединенным к их сети. Так было, например, с Бруно Латуром, Франсуа Ларюэлем, Изабеллой Стенгерс, Ником Ландом, Резой Негарестани, Мануэлем Деландой, Альберто Тоскано, каждый из которых является самостоятельной фигурой. Иногда сам спекулятивный реализм оказывался в одном облаке неразличимости с другими образцами «актуальной мысли» — материальной семиотикой, акторно-сетевыми теориями, новым материализмом, акселерационизмом и др.

Можно надеяться, что для широкой аудиторнии книга Хармана послужит инструментом «расколдовывания» спекулятивного реализма, под таинственностью, предполагаемыми сложностью и одновременной монолитностью которого оказались погребены собственные философии его «основателей». Если спекулятивный реализм действительно открывает очередной период в истории философии, когда солидные исследовательские программы уже не гарантируют продвижение и оставляют ощущение архаичности или бессилия, то настоящая книга представляет собой одно из первых свидетельств неустрашимого разнообразия этого периода. Понски новых путей развития философии, как и дискуссии между ними (а также борьба за новых сторонников), идут все активнее. В конце концов, как замечает сам Харман, «семена будущего вероятнее всего скрываются в интеллектуальном разногласии, а не согласии»¹. Чем прорастут эти семена, да и прорастут ли вообще, будут ли ключевые философские программы будущего хоть чем-то похожи на проекты спекулятивных реалистов, читатель, будем надеяться, успеет узнать на собственном веку. А еще лучше — внесет в них вклад, как к тому призывает автор книги.

¹ См. наст. изд. С. 166.

ПРЕДИСЛОВИЕ ГРЭМА ХАРМАНА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я пишу эти приветственные слова для русскоязычного издания моей книги «Спекулятивный реализм: введение» с большим удовольствием. Это первый перевод этой книги, и он продолжает тенденцию, ведь мои тексты переводились на русский язык чаще, чем на любой другой — даже чаще, чем на испанский, который быстро становится вторым национальным языком в Соединенных Штатах. Во многом благодаря этому мне посчастливилось уже трижды посетить Россию и встретить здесь незабываемых людей. Думаю, для этого есть причины, ведь обе наши страны не только обширные и многообразные, но и находятся на восточном и западном краях европейской цивилизации, что дает нам кое-что общее в отношении к европейской философии. Эта тема заслуживает отдельного эссе. Но вместо того, чтобы развивать ее здесь, я сразу обращаюсь к спекулятивному реализму.

Как теперь хорошо известно, исходная группа спекулятивных реалистов собралась — в первый и последний раз — в Лондоне в апреле 2007 года. Эта встреча объединила четырех молодых философов, в то время в основном малоизвестных публике, но затем быстро ставших известными или печально известными благодаря дискуссиям в Лондоне и последующим спорам. Различия между нами были настолько ярко выраженными, что объединяли нас только две вещи. Первая — разделяемая нами оппозиция тому, что Квентин Мейясу в своей замечательной первой книге «После конечности» (2006) назвал «корреляционизмом». Этот термин обозначает фоновое предубеждение континентальной философии со времен Гуссерля и Хайдеггера, согласно которому спор между реализмом и антиреализмом это «псевдопроблема», поскольку мы всегда уже выходим за собственные пределы, познавая объекты или используя средства. Второй объединившей нас вещью, больше похожей на совпадение, была любовь всех участников группы к работавшему в жанре ужасов американскому писателю Говарду Лавкрафту, которому я посвятил отдельную книгу,

вышедшую в 2012 году¹. Все остальное вызывало между нами споры.

Основная дискуссия развернулась вокруг того, как преодолевать корреляционизм. С точки зрения Мейясу, как и его учителя Алена Бадью, привилегированным методом получения доступа к первичным качествам вещей является математика. По мнению Рэя Брассье, главную роль в избавлении от корреляционизма играют естественные науки, когнитивистика и философия сознания. Остаемся мы с Йэном Хэмилтоном Грантом как два, на первый взгляд, «иррационалистических» участника группы, поскольку для меня философия ближе к эстетике, чем к математике и естественным наукам, а Грант опирается на интуитивистские идеи Ф.В.Й. Шеллинга и Жюлья Делеза. Я использую кавычки в «иррационалистические» неспроста — я считаю, что Мейясу и Брассье имеют возможность использовать более солидные арсеналы математики и естественных наук лишь потому, что принимают центральную догму современной философии, а именно *таксономический* подход, берущий начало в философии Декарта. Согласно этому подходу, космос состоит из вещей двух совершенно разных типов: (1) люди и (2) все остальное. Хотя и в меньшей степени, это верно даже для позиции Гранта, поскольку особенно сильное влияние на него оказал Шеллинг. Это еще один мыслитель, принимающий таксономическое деление реальности на «природу» и «дух», пусть даже отношение между двумя этими сферами приобретает у него необычный вид, сообщая самому Шеллингу ореол «безумного ученого», одержимого электричеством и магнетизмом.

В моей объектно-ориентированной философии человеческое мышление — лишь один из типов вещей среди триллионов других. Да, мы можем быть гораздо более интересными, чем такие объекты как камни или амебы, но это не оправдывает онтологию, в которых мышление представляется как радикально отличное от всего остального, что существует или может возникнуть. Скажем иначе. Согласно обычному определению реализма — редкой среди современных континентальных философов позиции — в нем постулируется существование мира «за пределами сознания». Заметьте, однако, что такой реализм слишком уж многое уступает современному идеализму, поскольку неявно допускает, что внешнее есть, прежде всего, у *сознания*. С точки зрения объектно-ориентированной философии, напротив, реализм утверждает,

¹ Harman G. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Zero Books, 2012.

что за пределами *чего угодно* есть мир: вне кроликов, капель дождя, облаков и единорогов. Всякая сущность есть то, что она есть, и ничто ни с чем не вступает в исчерпывающее отношение. Здесь описанная Иммануилом Кантом трагическая конечность человеческих существ, в которой люди по своей природе неспособны схватить вещь в себе, отнюдь не заменяется решением немецких идеалистов начисто устранить вещь в себе как артефакт мышления. Напротив, мы критикуем Канта за его предположение, что призрак вещи в себе преследует только человеческих существ. В конце концов, любой объект конечен в своей способности вступать в отношения с другими объектами, и потому любое отношение — включая простое неодушевленное причинное взаимодействие — не более чем перевод вещи в себе в собственный конечный план этого отношения. Помимо прочего это означает, что неодушевленная причинность снова становится темой метафизических размышлений, а не боязливо отдается наукам, оставляя философию в тюрьме бесконечных обдумываний отношения человека и мира, как это происходит в большей части современной философии.

В XX веке Альфреду Норту Уайтхеду и в меньшей степени Бруно Латуру удалось продвинуться в борьбе с таксономической философией за счет рассмотрения объект-объектных отношений как самостоятельных и независимых от доступа к ним человека. Однако их подходы жертвуют слишком многим, трактуя объекты в чисто реляционных терминах. Из-за своей враждебности к традиционным теориям субстанции они не хотят признавать, что любой объект содержит некий избыток сверх своих текущих отношений и даже сверх всех возможных отношений. Вопреки Морису Мерло-Понти, дом не есть «дом, видимый отовсюду», поскольку дом это не сумма взглядов, а то, что способно поддерживать все взгляды, не раскрывая свои тайны ни одному из них. Эта идея — ядро объектно-ориентированной философии. В книге, которую читатель держит перед собой, я пытаюсь доказать, почему именно эта версия спекулятивного реализма в конечном счете должна обладать. Остальные слишком многое уступают философскому модернизму, преодолеть который — величайшая задача философии сегодня.¹

¹ Я рад, что над русскоязычной версией этого доказательства работал такой опытный переводчик, как Александр Писарев.

ВВЕДЕНИЕ

Спекулятивный реализм существует едва ли больше десятилетия, но уже является одним из влиятельнейших философских движений в искусстве, архитектуре и гуманитарных науках. Частично или полностью ему уже посвящено несколько книг: на ум приходят работы Питера Граттона, Стивена Шавиро и Тома Спэрроу¹. Однако о спекулятивном реализме еще многое можно сказать, и до сих пор ни один из первых спекулятивных реалистов не написал такой книги. Поэтому когда издательство *Polity* попросило меня порекомендовать того, кто мог бы написать запланированное ими исследование на эту тему, я вызвался сделать это сам².

Есть два деликатных обстоятельства, о которых стоит сказать с самого начала. Первое состоит в том, что я не только автор этой книги, но и один из тех, кому она посвящена — один из четырех участников исходного воркшопа по спекулятивному реализму (вместе с Рэем Брассье, Йэном Хэмилтоном Грантом и Квентинном Мейясу). Кроме того, я один из философов, наиболее ассоциируемых с этим движением. Из-за необходимости время от времени говорить о самом себе, я оказываюсь в затруднительном положении: должен ли я говорить о себе в первом лице, что невыносимо, или в третьем, что еще более невыносимо? Вот что я решил. Когда речь идет о личных действиях, таких как чтение лекций или написание книг, единственная реальная альтернатива — говорить от первого лица, хотя я постарался свести такие напоминания об авторском присутствии к минимуму. О своей же философской позиции в целом я буду говорить безлично как об объектно-ориентированной онтологии (ООО). Это влечет за собой непреднамеренную несправедливость по отношению к моим

¹ Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London: Bloomsbury, 2014; Shaviro S. *The Universe of Things: On Speculative Realism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014; Sparrow T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

² Такое случилось во второй раз. В первый раз это привело к написанию книги для издательства Pluto Press: Harman G. Bruno Latour: *Reassembling the Political*. Pluto Press, 2014.

наиболее важным коллегам по ООО: Яну Богосту, Леви Брайанту и Тимоти Мортону¹. Позиции каждого из них по целому ряду пунктов сильно отличаются от моей, и я никоим образом не претендую на то, чтобы говорить здесь от их имени. Но поскольку эта книга посвящена не ООО, а спекулятивному реализму, то есть более широкой теме, можно без опасений обобщать базовые допущения объектно-ориентированного крыла спекулятивного реализма как противостоящего позициям Брассье, Гранта и Мейясу².

Второе деликатное обстоятельство касается объективности этой книги. Исходная группа CP просуществовала недолго, и сегодня между ее членами есть острые философские и даже личные разногласия. Хотя всего было два воркшопы по спекулятивному реализму, Мейясу не было на втором; его удачно заменил Альберто Тоскано, бывший модератором воркшопа в Голдсмитсе. Насколько я знаю, причиной отсутствия Мейясу было то, что он хотел подчеркнуть *материалистичность* своей позиции в противовес *реализму* спекулятивного реализма. Гораздо более значительная проблема — наличие острого противостояния между спекулятивно-реалистическим крылом Брассье и моим собственным. Доходит до того, что Брассье теперь отвергает название «спекулятивный реализм», хотя сам же его и предложил. Его ученик Питер Вольфендейл даже опубликовал более чем четырехсотстраничную книгу, чтобы доказать интеллектуальную беспомощность моей объектно-ориентированной позиции³. Я уже разбираю эти споры в другом месте и не буду заниматься этим здесь, коль скоро данная книга — введение в спекулятивный реализм, а не моя собственная работа⁴. Как бы то ни было, цель данной книги — достоверно изложить как позицию Брассье, так и позиции Гранта и Мейясу. Некоторым

¹ Bogost I. *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008; Bryant L.R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011 (русский перевод: Брайант Л. *Демократия объектов* / пер. с англ. О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019); Morton T. *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2013.

² Более обстоятельное изложение самой ООО см.: Harman G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican, 2018.

³ Wolfendael P. *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic, 2014.

⁴ См.: Harman G. *The Current State of Speculative Realism // Speculations*. 2013. IV. P.22–28; Harman G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.77–80.

из поклонников Брассье неизбежно не понравится мое критическое представление его идей, но это нормальная профессиональная ситуация, характерная для интеллектуальной жизни.

* * *

27 апреля 2007 года в Голдсмитсе, Университет Лондона, состоялся интригующий философский воркшоп под названием «Спекулятивный реализм». Он объединил четырех авторов, работавших в континентальной (то есть, франко-германской) традиции философии. В алфавитном порядке каждый из них сделал часовой доклад¹. Первым был Рэй Брассье из Мидлсекского университета в Лондоне, затем Йэн Хэмилтон Грант из Университета Западной Англии в Бристоле. После перерыва на обед настал мой черед, к сожалению, я был с жуткой болью из-за сильного фарингита. Четвертым и последним докладчиком был Квентин Мейясу из Высшей нормальной школы в Париже, единственный неанглоязычный участник воркшопа.

Название «спекулятивный реализм» было предложено Брассье незадолго до события как неизбежно компромиссное. К тому времени я довольно хорошо знал Рэя, наша первая встреча произошла двумя годами ранее, когда он пригласил меня в Мидлсек прочесть лекцию о туманном хайдеггеровском концепте четверицы земли, неба, божеств и смертных². В следующем году, когда я был проездом в Лондоне как турист, Брассье и его жена любезно приютили меня на ночь в своей квартире в Северном Лондоне. Именно тогда он впервые высказал идею совместного события с участием меня и Гранта — по его мнению, наши идеи перекликались, хотя тогда я еще не был знаком с работами Гранта. Через несколько месяцев, после возвращения из короткой поездки в Париж, Брассье порекомендовал мне книгу, которую он нашел в магазине, но еще не прочел: *Après la finitude* Мейясу, позднее переведенную самим Брассье на английский как *After finitude*³. В отличие от не-

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism] / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.306–449.*

² Harman G. *Dwelling with the Fourfold // Space and Culture. 2009. #12/3. P.292–302.*

³ Meillassoux Q. *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency / Brassier R. (tr.). London: Continuum, 2008. (русский перевод: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой, науч. ред. П. Хановой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015).*

го у меня было достаточно свободного времени, чтобы сразу прочесть книгу, и, ориентируясь на мой положительный отзыв, Брассье добавил Мейясу в список участников совместного события. Как завзятый организатор, я, находясь в поездке в Исландии, быстро написал электронные письма Мейясу и Гранту, хотя и не знал их лично, и в течение нескольких дней получил от обоих любезные ответы. Тоскано, давний друг Брассье, быстро организовал для нас событие в Голдсмитсе, запланированное на следующий год. В какой-то момент я узнал от Брассье, что он приглашал и Тоскано присоединиться к нашей группе, но последний по неизвестной мне причине отказался. Событию нужно было название, и мы поначалу думали о «спекулятивном материализме» — термине, которым Мейясу называл собственную философию. Но учитывая мою убежденную *анти*-материалистическую позицию, Брассье предложил взамен «спекулятивный реализм», это название в итоге и было принято.

Существует ли спекулятивный реализм и, если существует, то является ли он чем-то новым? Некоторые критики отрицательно отвечали на оба эти вопроса или же на один из них, с моей же точки зрения в обоих случаях ответ должен быть положительным. Начнем с реализма. Для разных людей это слово может иметь разное значение, но его обычное значение в философии относительно ясно: реалисты признают существование мира, не зависящего от человеческого сознания. Один из легких способов отвергнуть реализм — принять противоположную позицию, *идеализм*, с точки зрения которого реальность не является независимой от сознания (хотя, как мы увидим, Грант не разделяет такое определение этого термина). Яркий образец идеализма — философия Джорджа Беркли (1685–1753), в которой «быть» значит попросту «быть воспринимаемым». У Беркли сегодня не так много последовательных сторонников, но есть более популярная современная ветвь идеализма — так называемый немецкий идеализм И.Г. Фихте (1772–1814), Ф.В.Й. Шеллинга (1775–1854) и неминуемо влиятельного Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831). Что касается нашего времени, то хорошим примером философского идеалиста является плодовитый словенский мыслитель Славой Жижек, несмотря на то, что он часто высказывает недовольство этим ярлыком. Помимо реалистов, заявляющих о существовании независимого мира, и отрицающих его, в свою очередь, идеалистов есть те, кто занимают изощренную срединную позицию «по ту сторону» реализма и идеализма. Возможно, ярчайшими ее образцами

в континентальной философской традиции являются феноменолог Эдмунд Гуссерль (1859–1938) и его мятежный звездный ученик Мартин Хайдеггер (1889–1976). С точки зрения обоих, вопрос о внешнем мире это попросту «псевдопроблема»: мы всегда уже находимся за пределами самих себя, будучи направлены на объекты (Гуссерль) или вовлечены в мир через дотеоретическую практическую активность (Хайдеггер). По мнению обоих, невозможно мыслить мышление или мир отдельно друг от друга, поскольку они всегда рассматриваются как пара, существующая лишь во взаимной *корреляции*. Если в аналитической философии реализм и (в меньшей степени) идеализм всегда считались работающими позициями, то в континентальной философии почти единодушно была принята точка зрения Гуссерля и Хайдеггера, согласно которой дилемма реализм VS идеализм — примитивная и ложная проблема, не заслуживающая внимания философов. В своей первой книге «Бытие-инструментом» (2002) я назвал эту доктрину «философией доступа», поскольку ее интересует лишь наш доступ к миру и никогда — сам мир¹. Вскоре после этого Мейясу предложил для ее именованья термин «корреляционизм» и проследил ее истоки вплоть до философских учений Иммануила Канта (1724–1804) и даже его предшественника Дэвида Юма (1711–1776)². Я предпочитаю термин Мейясу собственному из-за его экономности и более сильного этимологического основания, поэтому ввел его в свой философский словарь.

Можно с уверенностью сказать, что первых спекулятивных реалистов объединяло неприятие корреляционизма, хотя многие критики утверждают — неверно, по моему мнению — что никакого корреляционизма не существует. Во многом из-за этого разногласия спекулятивный реализм остается в меньшинстве в истеблишменте континентальной философии, который в США представляет Общество феноменологии и экзистенциальной философии (SPEP) (его ежегодные встречи я не посещал с 1993 года, со времен аспирантуры). В Британии есть аналогичная структура, Общество европейской философии (SEP), хотя, на мой взгляд, эта группа более открыта по отношению к спекулятивному реализму, чем ее американские коллеги. Общество европейской фи-

¹ Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.

² Мейясу как-то сказал мне, что придумал этот термин в 2002 или 2003 году.

лософии даже пригласило меня прочесть лекцию на открытии их конференции в Йорке в 2011 году.

Есть и другие критики, которые не отрицают существование корреляционизма, но сомневаются, что противостояние ему является достаточным основанием для единого философского движения; в первую очередь это касается круга Брассье. Такая позиция кажется мне необоснованной, но следует признать: исходные спекулятивно-реалистичные проекты настолько разные, что вместе им едва ли удалось продержаться больше двух лет. Жижек даже заявил, что раскол группы был неизбежен: «можно заметить ограниченность спекулятивного реализма, проявившуюся в том факте, что он немедленно раскололся на четыре направления [...] “спекулятивный материализм” Мейясу, “объектно-ориентированная философия” Хармана, неовитализм Гранта и радикальный нигилизм Брассье»¹. Однако вовсе не очевидно, что раскол свидетельствует об *ограниченности* спекулятивного реализма. Вообще говоря, чем сильнее стиль мышления или искусства, тем больше вариаций он породит. Такие важные течения XX века как феноменология и психоанализ сохранили свое влияние во многом благодаря многочисленности и разнообразию способов, которыми они практиковались, а не потому, что остались жестко ограничены авторитетом своих создателей, Гуссерля и Зигмунда Фрейда соответственно. Именно это все еще интересует меня в спекулятивном реализме после десятилетия размышлений: у четырех философских проектов, которые на первый взгляд мало что объединяло (у группы в целом нет ни одного общего философского героя), тем не менее, есть достаточно очевидное единство — единство на фоне корреляционистской среды континентальной философии, из которой вышли их авторы. Все четыре философии — *реализмы*, хотя в каждом случае это слово имеет свой смысл. И все четыре *спекулятивны* в том смысле, что в отличие от реализмов недавнего прошлого, остающихся в пределах здравого смысла, все они приходят к выводам, которые кажутся контринтуитивным или даже откровенно странным.

Стараясь соблюсти баланс, я буду следовать алфавитному порядку, в котором участники выступали в Голдсмитсе в 2007 году. Кроме того, я постараюсь посвятить каждому из проектов спекулятивного реализма примерно равное количество страниц. Когда

¹ Žižek S. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso, 2012. P.640.

дело дойдет до представления ООО, я намеренно сделаю его короче, частично потому, что не хочу излишне повторять идеи, уже высказанные мной в других книгах. Моя задача — быть объективным, но очевидно, что я предпочитаю свою собственную философию трем другим. Поэтому я выскажу в их адрес некоторые критические замечания вместо того, чтобы пытаться говорить из беспристрастной «точки зрения Бога». Читатели этой книги заслуживают того, что в ней ищут, то есть непредвзятой оценки проектов спекулятивного реализма.

В главе 1 прослеживается развитие идей Рэя Брассье, начиная с его книги «Необузданное ничто» (2008) и до недавних статей, в которых намечается новая и еще не опубликованная версия его позиции. На заре спекулятивного реализма у стиля мышления Брассье и его круга не было отдельного названия, но, кажется, в последние годы их излюбленным термином стало «прометеанство», при этом «акселерационизм» чаще используется для обозначения строго *политического* мышления учеников Брассье, Ника Срничека и Алекса Уильямса¹.

В главе 2 я обращаюсь к философии Йэна Хэмилтона Гранта и начинаю разбор с его трудной, но новаторской книги «Философии природы после Шеллинга» (2006), которая многим обязана философии Жюль Делеза (1925–1995). На первый взгляд неожиданный поворот происходит во второй книге Гранта, написанной в соавторстве с талантливыми молодыми коллегами Джереми Данэмом и Шоном Уотсоном, ведь она называется «Идеализм». Однако мы увидим, что «идеализм» Гранта — не противоположность реализму, а всего лишь отсылает к роли идей в производительной потенции самой природы, но не к обычному идеализму привилегированного человеческого субъекта. Как станет ясно далее, это не значит, что я принимаю грантовское определение идеализма.

В главе 3 разбирается объектно-ориентированная онтология, которую проще всего описать как продукт объединенного влияния Хайдеггера и Бруно Латура (род. 1947). Из всех направлений спекулятивного реализма ООО обладает, несомненно, наиболее

¹ Williams A., Srnicek N. #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics // Critical Legal Thinking blog. May 14, 2013. URL: <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (русский перевод: Уильямс А., Шрничек Н. Манифест акселерационистской политики / пер. с англ. Д. Колесникова // Логос. 2018. №2).

широким междисциплинарным влиянием, и это кажется мне явной силой, а не слабостью объектно-ориентированного течения.

В главе 4 я обращаюсь к спекулятивному материализму Мейясу, ясного и сильного мыслителя, пусть и — по крайней мере, пока — не плодovitого. Важно осветить основные идеи его выдающейся первой книги «После конечности» — несомненно самой известной индивидуальной работы, связанной со спекулятивным реализмом, и потому наиболее часто цитируемой и самой переводимой. Мы также обсудим фрагменты его необычной и важной докторской диссертации «Божественное несуществование».

В заключении я поразмышляю о том, на какие подгруппы можно разделить мыслителей спекулятивного реализма. Забегая вперед, скажу: я буду доказывать, что Мейясу и ООО — противоположности, как и Брассье и Грант. Другие сочетания предполагают согласие по одному из двух самых фундаментальных вопросов спекулятивного реализма. Для студентов и других читателей в конце каждого раздела помещены полезные учебные вопросы.

Прометеанство 1

Рэй Брассье (род. 1965) имеет смешанное франко-шотландское происхождение. Докторскую диссертацию он, как и Грант, защищал в Уорикском университете. Во времена голдсмитского воркшопа он работал в Мидлсекском университете в Лондоне, где я впервые и встретил его в апреле 2005 года. С 2008 года он работает в красивом приморском кампусе Американского университета в Бейруте. У него необычайно верные сторонники — преимущественно молодые люди, очарованные его картиной холодного и жестокого космоса, который следует бесстрастно изучать инструментами радикального научного просвещения и радикальной литературы ужасов. Важный пример последней — американский повелитель ужаса Томас Лиготти (род. 1953), к одной из книг которого Брассье даже написал предисловие¹.

Здесь, как и в трех других главах, я начну с краткого обзора голдсмитского доклада Брассье в апреле 2007 года. После этого в разделе Б мы обратимся к его трудной, но вдохновляющей книге «Необузданное ничто». Поскольку свою вторую книгу Брассье еще пишет, в разделе В мы попробуем распознать его будущую интеллектуальную траекторию и обратимся к двум его ключевым статьям из числа недавних.

А. БРАССЬЕ В ГОЛДСМИТСЕ

Доклад Брассье открывал конференцию в Голдсмитсе. В транскрипте встречи он занимает 308–321 страницы, еще двенадцать страниц — вопросы аудитории. Хотя в последующие годы Брассье отрицал какую бы то ни было существенную связь между четырьмя участниками воркшопа, в 2007 году он был более оптимистичен по поводу собранной им группы: «Нас объединяет нечто фундаментальное — желание заново поставить или открыть целый набор философских проблем, которые, как считалось, по крайней мере, в континентальной традиции, окончательно закрыл

¹ Ligotti T. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror* / with a foreword by Ray Brassier. New York: Hippocampus Press, 2010.

Кант»¹. Что же до континентальной философии и ее отличия от аналитической — отличия, само существование которого он позднее будет отрицать — то Брассье образца 2007 года все еще рассматривает их как два разных комплекса ценностей:

необходима какая-то коммуникация между спекулятивной дерзостью, характерной для так называемой континентальной философии, и поистине восхитительным уровнем вовлеченности в эмпирические науки, свойственным самым интересным проектам, развиваемым преимущественно в англо-американской философии сознания. Последняя поддерживает прямую связь с когнитивной наукой или даже рассматривает себя как ее часть².

Брассье придает большое значение естественным наукам в целом, но особенно его привлекает когнитивная наука, которую он считает ключом к устранению современного дуализма мысли и мира. Согласно его голдсмитскому докладу, «возможно, *самое* значимое философское достижение XX века — появление когнитивной науки, то есть идеи, что процесс познания можно заново построить в область объективных феноменов, изучаемых эмпирическими науками»³. В годы, предшествовавшие Голдсмитсу, Брассье возлагал большие надежды на философию Алена Бадью (род. 1937) и даже перевел ряд его работ на английский язык. Позднее он реже обращался к этому философу. Мне казалось тогда, что охлаждение его отношения к философии Бадью как-то связано с разочарованием, вызванным невысоким мнением этого философа о «когнитивной науке» (это обнаружилось в ходе интервью Брассье и Робина Маккея с Бадью в первом томе журнала *Collapse*⁴).

Вернемся к нашей теме. В голдсмитском докладе Брассье содержится благожелательное изложение трех других позиций спекулятивного реализма с адресованными им полезными *возражения-*

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism]* / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.308.

² Ibid. P.320–321.

³ Ibid. P.320

⁴ Badiou A., Mackay R., Brassier R. *Philosophy, Sciences, Mathematics (Interview) // Collapse I: Numerical Materialism* / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2006. Reissued edition 2012.

ми. На мой взгляд, в философском плане особенно интересен сделанный им краткий обзор идей Гранта. Брассье с самого начала обращается к ядру его философии: «природа — самоорганизующаяся инстанция. Идеальная структура природы производит структуру мышления. Но если познание — это результат, продукт — если оно так же обусловлено, как любой другой природный феномен — то вопрос в том, есть ли хоть какое-то основание предполагать, что мысль может в любой момент, в любой конкретной исторической ситуации описать или схватить предельную структуру реальности»¹. Идея Гранта объяснена здесь точно; мы увидим, что в своей книге о Шеллинге и в других текстах Грант рассматривает мышление как один из продуктов природы, а не как привилегированную сущность, способную трансцендировать реальность как целое. Это противопоставляет его Мейясу, ведь последний придает высочайшую важность математическому постижению первичных качеств вещей человеческим субъектом. По меньшей мере в этом пункте Брассье на стороне Гранта: «структура материальной реальности порождает структуру мышления. Но это значит, что мы должны отказаться от обращения к интеллектуальной интуиции, то есть от идеи, что мышление может попросту выйти за пределы материальных, нейробиологических условий своей организации и работы и схватить номенальную структуру реальности такой, какая она есть в себе»². Главное возражение Брассье в адрес Мейясу связано именно с обращением к «интеллектуальной интуиции» как способу получить прямой доступ к реальности. Что же до Гранта, то Брассье отмечает рискованность превращения мышления в продукт природы, так как можно легко скатиться к модной сейчас теории о структуре человеческого мышления как результате нашей эволюционной истории: «Этот тезис подпитывает значительную часть натурализованной эпистемологии, но, как мне кажется, метафизически он проблематичен, поскольку нет оснований предполагать, что эволюционная адаптация поощряла бы исчерпывающе точные убеждения о мире»³. Иными словами, «нет оснований полагать, что эволюция безошибочно обеспечила бы человеческие организмы когнитивным аппаратом, способным точно отслеживать важные

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.310.

² Ibid. P.310–311.

³ Ibid. P.311.

качества или глубинную структуру реальности»¹. Брассье отмечает, что решение Гранта более ново и состоит в том, человеческое мышление возникает из мышления, которое уже присутствует в самой природе: «сила книги Йэна в том, что в ней предлагается так называемый трансцендентальный натурализм. В нем утверждается, что можно объяснить возникновение структуры идеации из идеальной структуры физической реальности». В результате «идеация была бы способна отслеживать идеальные динамизмы, трансцендентальные динамизмы, лежащие в основании сугобо эмпирической или сугобо телесной реальности»². Говоря о «сугобо телесной реальности», Брассье, по-видимому, одобряет тот факт, что Грант осуждает «ограниченную аристотелианскую модель физической реальности»³, а Аристотель между тем — один из философских героев ООО.

Обсуждение Гранта завершается еще двумя важными возражениями. Оба имеют отношение к отказу Гранта от якобы объединенной кантовско-аристотелевой «телесной» модели, в которой индивидуальные тела считаются первичным уровнем универсума. Вместо нее Грант предлагает динамическую модель, в которой первична *сила*, а индивидуальные сущности являются лишь производной конфигурацией этой силы. Вот что говорит Брассье: «каков статус динамизма в спекулятивной физике? Соответствует ли он физической инфраструктуре? Не может ли он быть заражен некоторыми предрассудками из области фолк-психологии?»⁴. И, кроме того, если учесть критическую важность галилеевской математизации природы для замены отвергаемого Грантом аристотелевского «телесного» представления об универсуме, то «каково отношение между динамической структурой идеи и математическим регистром, разрабатываемым для ее формализации?»⁵. В своем ответе во время вопросной сессии Грант не касается этого вопроса напрямую и вместо этого сосредоточивается на проблематизации желания Брассье устранить из мира как можно больше фиктивных или фолк-психологических вещей.

Последнее возражение Брассье в адрес Гранта разделяет и ООО. Вопрос в том, оставляет ли его динамическая модель все-

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid. P.314.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

ленной место для тех аспектов мира, которые являются в особенности *не*-динамическими. По словам Брассье, «этот пункт касается всей процессуальной философии: если привилегированная роль отдается производительности, если эти идеальные порождающие механизмы, структурирующие и конституирующие материальность, можно охарактеризовать в терминах первичности производства по отношению к продукту, то вопрос в том, как объяснить прерывания процесса?»¹. Или даже еще убедительнее: «по-видимому, ты вынужден всегда вводить или полагать что-то концептуально противоположное, какой-то принцип замедления, прерывания, снижения интенсивности или чего-то еще, чтобы объяснить всплески стабильности, преемственности и постоянства в этом в остальном неограниченном потоке становления и чистого процесса»². Мы увидим, что Грант в своей шеллингианской книге пытается объяснить такие разрывы процесса при помощи «замедления», но насколько успешно у него это получается — вопрос.

Брассье образца 2007 года теплее реагирует на противоположный его позиции подход ООО: «Грэм переворачивает вопрос, показывая, что проблема состоит в демонстрации того, как дискретные автономные объекты могут вступать в отношения друг с другом...»³. Но кроме того в адрес моей позиции он выдвигает два возражения. Первое касается принятого в ООО различия между реальными и чувственными качествами. Брассье так формулирует вопрос по этому поводу: «каков критерий различения чувственных и не-чувственных качеств в случае каждого объекта? Можно ли дать такой критерий, не придавая ему эпистемологический уклон или формулировку?»⁴. Второе его возражение связано со следствиями, вытекающими из предоставления существования всевозможным реальным и воображаемым вещам. Его волнуют инфляционные последствия такой плоской онтологии: «чем хоббит будет отличаться от кварка в этой онтологии? Это очень серьезный метафизический вопрос!»⁵. Он спрашивает далее, как можно различить реальное и чувственное, «учитывая, что, как известно, воображаемые объекты или фиктивные сущности вроде Девы Марии, или Яхве, или флогистона по-видимому вполне спо-

¹ Ibid. P.314–315.

² Ibid. P.315.

³ Ibid. P.316.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.317.

собны производить реальные эффекты — вполне возможно, что эти вещи порождают реальные последствия... коль скоро люди верят в них и совершают поступки исходя из своей веры в них»¹.

Корень этих возражений в том, что ООО и Брассье придерживаются совершенно разных концепций задач философии и интеллектуальной жизни в целом. Когда Брассье требует «критерия», который позволил бы отличить чувственные качества от не-чувственных, он имеет в виду, что в своем опыте вещей мы встречаем множество качеств, одни из которых оказываются истинными, другие — неистинными. Поэтому нам нужен какой-то интеллектуальный инструмент, который позволит отделить правильные научные восприятия, скажем, дерева от неправильных или обыденных. Но предлагаемое в ООО различие реальных и чувственных качеств вовсе не об этом. В ООО говорится о реальном и чувственном не для того, чтобы отделить правильные образы мира от обманок: это онтологическое, а не эпистемологическое различие. С точки зрения ООО, *любое* восприятие или отношение к чему-то по определению состоит из чувственных качеств. Не существует «правильного» восприятия реальных качеств вещи, потому что реальные качества по самой своей природе непередаваемы во что-либо, к чему у нас может быть доступ. Дело не в том, чтобы сказать: «Я вижу лошадь, и это соответствует реальной лошади за пределами моего сознания, но еще я вижу единорога, и это просто галлюцинация, потому что это не соответствует ничему вне сознания». Напротив, даже мое восприятие лошади, а не только галлюцинаторного единорога, состоит лишь из чувственных качеств. Не достигаются реальные качества и с помощью интеллекта, а не чувств, как считал Гуссерль. У интеллекта, как и у чувств, нет прямого доступа к реальным качествам — вероятно, Брассье первым же согласится с этим, учитывая его настроенное отношение к интеллектуальной интуиции у Мейясу. Я также не могу принять утверждение Брассье, что объекты должны что-то «знать» друг о друге, чтобы взаимодействовать, по крайней мере, если «знание» означает что-то вроде прямого доступа к вещам. На самом деле в ООО говорится о *непрямом* контакте с реальностью — по той же причине, по которой Сократ заявляет о своей неспособности достичь знания о чем-либо. Что же до второго вопроса Брассье, то интересно, как он может уверенно помещать Яхве и Деву Марию на тот же уровень, что и флогистон. Этот жест полностью согласо-

¹ Ibid.

ется с рационалистическим пренебрежением к религии, но еще он свидетельствует о некоторой степени презрения к религиозному опыту, которое всегда будет хорошо восприниматься в кругах, в которых вращается Брассье. Но с этим презрением едва ли можно понять биографии таких фигур, как Святая Тереза Авильская, Будда или Джалаалдин Руми. Конечно, всегда сохраняется возможность, что эти фигуры обращены всего лишь к вымышленным сущностям, «тем не менее», обладающим реальным влиянием на их жизни, и все же хрупкая данность, присущая религиозной жизни — это позитивный онтологический феномен, которые Брассье попросту игнорирует исходя из своих атеистических убеждений.

В завершение обратимся к интересным заметкам Брассье по поводу Мейясу и начнем с его озабоченности интеллектуальной интуицией как средством прямого схватывания сущности мира. Главный интеллектуальный ориентир Брассье — естественные науки, а не математика, поэтому с его точки зрения знание всегда остается *подверженным ошибкам* в силу отсутствия «подобия» [знания] реальности. В Голдсмитсе Мейясу попытался ограничить необходимую роль математического в познании мира, но в «После конечности» он открыто утверждает, что первичные качества вещей это математизируемые качества. И, более того, как отмечает Брассье: «[Квентин] явно хочет реабилитировать картезианский проект, в котором математическая идеация точно описывает объективную структуру реальности как таковой — в противовес кантовскому проекту, в котором работа научного познания ограничивается областью феноменов» (319). Поэтому Брассье ломает голову над тем, как согласовать эту мнимую способность математики схватывать абсолют с тем фактом, что мышление возникает благодаря природным процессам. Чтобы детальнее разобрать эту трудность, мы должны обратиться к аргументам, представленным Брассье в книге «Необузданное ничто».

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ А

1. В чем для Брассье состоит философская важность когнитивной науки?
2. В своем голдсмитском докладе Брассье выступает против понятия «интеллектуальной интуиции». В чем, по его мнению, состоит философская опасность существования такой интуиции?
3. Почему Брассье настороженно относится к недавнему тренду рассматривать структуру человеческого мышления как конечный продукт нашей эволюционной истории?

4. По каким причинам Брассье предостерегает против *динамической* концепции природы Гранта?
5. Почему Брассье требует от ООО «критериев» различения реального и чувственного? Что могла бы ООО ответить ему?

Б. НИГИЛИЗМ БРАССЬЕ

Брассье прекрасно понимает, что «нигилизм» выглядит как устаревшая тема времен послевоенного экзистенциализма. Он также верно отмечает, что за пределами профессиональных философских кругов, в которых просто смеются над утверждениями вроде «существование бессмысленно», подобные тезисы все еще вызывают изрядный интерес у неискушенной публики. С присущей ему прямоотой Брассье пишет в предисловии, что «в этом по видимости банальном утверждении [существование бессмысленно] скрывается глубина, которую философам еще предстоит выразить, несмотря на обилие ученых книг и статей по этой теме»¹. На второй странице предисловия он одобрительно цитирует Джонатана Израэля (род. 1946), историка и автора книги «Радикальное просвещение», и подчеркивает его идею, что нигилизм это не подростковое потакание своим слабостям, а закономерное следствие полной приверженности проекту Просвещения. Закалятыми врагами Брассье являются те нынешние мыслители, которые стремятся ограничить или переориентировать современный рационализм. Рационалист должен быть нигилистом именно потому, что он или она является реалистом: «нигилизм это [...] неизбежное следствие реалистической уверенности в существовании независимой от сознания реальности, которая, несмотря на высокомерные допущения людей, безразлична к нашему существованию и слепа к “ценностям” и “смыслам”, которыми мы драпируем ее, чтобы сделать более гостеприимной»². Заметьте, однако, что выводы, которые Брассье делает из существования независимой от сознания реальности, не являются единственными возможными. Из того факта, что вне сознания есть реальность, необязательно следует, что реальности *внутри* сознания не остается ничего другого, кроме как быть устраненной наукой, как, видимо, считает Брассье. Временами его риторика о бессмысленности жизни выходит за преде-

¹ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan, 2007. P.x.

² *Ibid.* P.xi.

лы чисто логической аргументации и переходит в эмоциональные утверждения: «Философия должна быть чем-то большим, чем задачей жалким мукам человеческого самомнения»¹. Как мы увидим в следующей главе, Йэн Хэмилтон Грант делает совершенно другой вывод из реализма, утверждая, что идеи и восприятия это продукты Природы, подобно всему остальному, и потому должны быть исследованы, а не устранены философией. В противовес грантовской относительно плоской онтологии, в которой все одинаково реально, Брассье склонен превозносить всю независимую от сознания реальность, при этом рассматривая все реальности внутри сознания как всего лишь временные и по большому счету ничтожные. На мой взгляд, этот аспект его философии особенно сомнителен.

«Необузданное ничто» состоит из семи глав, в каждой из которых Брассье отвечает одному или нескольким значимым философам. Для наших целей будет полезно обратить внимание на то, как он группирует эти главы в три части. Многие из его интерпретаций важных философов весьма оригинальны и сами по себе заслуживают обсуждения. Но здесь мы вынуждены быть избирательными, поэтому в каждой главе сосредоточимся только на тех аспектах, в которых разрабатывается его собственная философская позиция. Когда я впервые встретил Брассье в 2005 году, больше всего в дискуссиях с ним меня вдохновляла его открытость науке и аналитической философии, что достаточно редко встречается в мире континентальной философии — хотя теперь уже не так редко, отчасти благодаря именно его усилиям. Это стремление к равновесию еще заметно в «Необузданном ничто», но в последние годы Брассье, кажется, уже терпеть не может континентальную философию в целом.

«Разрушение наличного образа» — подходящее название для первой части дебютной книги Брассье. Оно не только точно описывает содержание первых трех глав, но вводит в его философский проект в целом. Зачастую главные ориентиры мыслителя можно определить по тем противоположным позициям, к которым он питает инстинктивное отвращение. Основываясь на своих беседах с Брассье, а также на его текстах, могу с уверенностью сказать, что он откровенно ненавидит феноменологию Гуссерля и акторно-сетевую теорию Латура (оба эти проекта сильно повлияли на ООО). Гуссерля и Латура объединяют нечасто, но между

¹ Ibid.

ними есть как минимум одно важное сходство: их убежденность в неустранимости любых сущностей, в том числе всего лишь видимых. В оптике Гуссерля объекты, данные сознанию, следует воспринимать всерьез как интенциональные объекты, даже если позднее они окажутся иллюзорными: быть объектом значит присутствовать для некоторого интендирующего сознания. У Латура иной критерий, впрочем, столь же ложный, по мнению Брассье: быть «актором» (латуровский термин для объекта) значит воздействовать на другие акторы. И для Гуссерля, и для Латура Дональда Дак и туманное приведение, увиденное в бабушкиной мансарде, являются такими же полноправными темами философии, как химические вещества и атомы, и должны изучаться самостоятельно и независимо от того, насколько нереальными они оказываются. Брассье — нигилист, поскольку на подобные тезисы он сразу отвечает попыткой *элиминировать* такие нереальные сущности, потребовать их полного исключения из вселенной. Как и у большинства философских подходов, у этого есть свои достоинства и недостатки. К достоинствам относятся непоколебимая приверженность фактам и шизет — столь редкий в континентальной философии — перед заметными результатами современных физических наук, которые за последние четыре века внесли неоценимый вклад в человеческое познание. Сам по себе этот пункт характеризует его просто как еще одного бойца аналитической философии с ее прирожденной страстью к преклонению перед наукой, но в континентальной мысли этого пункта достаточно, чтобы спровоцировать потенциальную революцию. Недостаток позиции Брассье был отмечен одним из первых рецензентов «Необузданного ничто», историком идей Ноксом Педеном, в целом симпатизирующим своему собрату-рационалисту. По мнению Педена, один из недостатков книги состоит в склонности к «поспешным опровержениям»¹. Любой читатель книги увидит, что Брассье более чем прекрасно предложить сбалансированное объяснение достоинств и недостатков большинства философов, однако есть фигуры — обычно те, кто отрицает привилегированный познавательный статус естественных наук — к которым он относится откровенно пренебрежительно. Иногда это касается целых дисциплин: однажды я был свидетелем того, как Брассье осуждал социологию за ненаучность, кроме того, в его текстах едва ли по-

¹ Peden K. Ray Brassier, Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction // Continental Philosophy Review. 2000. #42/4. P.583–589.

лучится найти сколько-нибудь значимое признание познавательной ценности искусств. Если Мейясу иногда обвиняли в фетишизации математики, то в случае Брассье истина в последней инстанции — естествознание. Следует сказать, однако, что континентальная философия давно нуждалась в провокации со стороны такого рода фигур. Однозное утверждение Хайдеггера о том, что «наука не мыслит», это лишь одна из самых вопиющих попыток континентальной философии ослабить спекулятивную роль наук, и Брассье даже решительнее, чем Мейясу, отвергает такое высокомерие¹.

Надо сказать, «Необузданное ничто» не относится к легким для чтения книгам. В этой работе, как и в других, Брассье демонстрирует особый талант к спекулятивному мышлению и, по крайней мере, для меня, лучшие части этой книги — те, в которых он рассуждает сам и предъявляет нам свое насквозь пессимистичное видение мира. Это видение можно резюмировать характерной фразой самого Брассье: «мы уже мертвы». Феноменология, акторно-сетевая теория и другие философии с либеральной концепцией сущего не только не способны усвоить элиминативные уроки естественных наук; сама наука еще радикальнее и преподает безжалостные уроки об окончательном сожжении Земли, выгорании звезд в зловещие коричневые оболочки и финальном фейерверке субатомных частиц перед тем, как даже сами атомы исчезнут без следа. Однако это ставит перед Брассье двойную проблему. Прежде всего, учитывая заявленную предельную бессмысленность всего, ему придется доказать, почему мы должны посвятить себя науке, нигилистической философии (которую он явно защищает) и политической революции (о которой он отзывается положительно, хотя и расплывчато), а не жить согласно гедонистическому *carpe diem* или проводить время, наслаждаясь чарующими закатами и цветами. Вторая связанная с этим проблема поражает самую суть философских притязаний Брассье. Он соглашается с Грантом и ООО (и не соглашается с Мейясу с его «интеллектуальной интуицией»), что существует неустранимый разрыв между самой реальностью и ее научным образом; тем не менее, он убежден (в отличие от Гранта и ООО), что есть конкретный привилегированный дискурс, требующий от нас безусловной приверженности ему,

¹ Heidegger M. What is Called Thinking? / Gray J.G. (tr.). New York: Harper, 1968. P.8. (Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. С.39).

и это дискурс естествознания. Этот переход становится возможным благодаря формуле «адекватность без соответствия»¹, которая эффектно появляется на последней странице книги. Ее исходный источник — неортодоксальное прочтение Brassie французского «не-философа» Франсуа Ларюзеля (род. 1937). Обычно философский реализм шел рука об руку с теорией истины как соответствия, утверждающей, что истинным суждением является то, которое некоторым образом «имеет сходство» с реальностью. Эта идея сохраняется в представлении Мейясу о первичных качествах как о математических, но совершенно отвергается Brassie (а также Грантом и ООО). Отказавшись от соответствия как критерия истины, Brassie, тем не менее, утверждает, что все же можно говорить об «адекватности»: это означает, что естественные науки дают нам более тесную, более корректную связь с реальным, чем любые другие типы человеческого мышления. Эстетика, которая в ООО считается опорой познания, в «Необузданном ничто» систематически отбрасывается, по-видимому, потому, что имеет дело с устранимыми феноменами, которым не хватает характерной для науки формы адекватности реальному. Мне кажется, решение Brassie не работает, однако нельзя отрицать, что он приобрел немало сторонников. Впрочем, пренебрежение большинством дисциплин за пределами естественных наук сократило междисциплинарное влияние его работ.

Часть I «Необузданного ничто» длинна, насыщена и сложна. Посвященная Мейясу глава 3 это обязательное чтение для всех интересующихся спекулятивным реализмом. Ее особенно сильная сторона — проблематизация возможности Мейясу примирить рационализм и материализм при помощи интеллектуальной интуиции. Глава 2, посвященная теоретикам Франкфуртской школы Теодору Адорно (1903–1969) и Макс Хоркхаймеру (1895–1973), прекрасно предвосхищает темы смерти и вымирания, которые играют главную роль в заключении книги. Однако мы сосредоточимся на главе 1, в которой, на мой взгляд, содержится ядро его философской позиции. На первый взгляд в ней обсуждается «наличный образ» (manifest image), понятие из работ Уилфрида Селларса (1912–1989) и Пола Черчленда (род. 1942), но гораздо больше из нее можно узнать о мышлении самого Brassie, читая его обстоятельную критику феноменологического понятия налично-

¹ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P.238. В оригинале — «adequation without correspondence».

го образа и хайдеггеровского неконцептуального способа данности самого бытия.

Селларс появляется в начале «Необузданного ничто», хотя и в эпизодической роли — как намек на его будущее центральное место в размышлениях Брассье. Наиболее важно здесь различие, проведенное Селларсом между «наличным образом» повседневного опыта и «научным образом», к которому так часто призывают, дабы скорректировать наши обыденные представления. У Селларса есть как минимум два важных тезиса о наличном образе. С точки зрения многих философов, этот образ очевиден и непосредствен, он неотъемлемо принадлежит человеку, и каждый живет в нем до всякой теоретической работы. Но Селларс считает — весьма верно, как мне кажется — что наличный образ всегда уже пронизан теоретическими выводами и результатами познания. По словам Брассье, «наличный образ это не область дотеоретической непосредственности. Напротив, он сам является тонким теоретическим конструктом, дисциплинированной и критической “обработкой или усложнением” исходной рамки, в которой человек впервые обнаружил себя способным на понятийное мышление, в противоположность существам, не обладающим такой способностью»¹. Получается, что наличный образ — просто сырая версия научного образа, доступная в любой момент истории, и что наличный образ нашего текущего здравого смысла может быть радикально пересмотрен в свете нынешних и будущих результатов познания, которыми для Брассье являются, в первую очередь, открытия естественных наук. Вдобавок, хотя наличный образ в этом отношении и подчинен научному, он обладает «*практическим* и даже теоретическим приоритетом перед научным образом, поскольку является источником нормы рациональной целесообразности»². Последнее означает, что, с точки зрения Селларса, у наличного образа есть *нормативный* статус, указывающий на статус «личностей как мест нормативной деятельности»³. Сам по себе наличный образ имеет не онтологический статус, а только «функциональный». В ООО это называлось бы «надрывающей» (overmining) стратегией, ведь наличный образ рассматривается не как нечто самостоятельное, а лишь как обладающий социо-культурно-нормативной целью. Но одновременно у Брассье, во мно-

¹ Ibid. P.3.

² Ibid. P.6.

³ Ibid.

гом как и у Черчленда, ученика-элиминативиста Селларса, есть «подрывающая» (*undermining*) интерпретация наличного образа, потому что его можно заменить объяснением человеческого опыта в терминах надличностных нейровычислительных компонентов. Именно в этом пункте Брассье порывает со «значительной частью современной философии»¹, продолжающей рассматривать наличный образ как нечто самостоятельное — будь то феноменология, экзистенциализм, критическая теория, герменевтика и постструктурализм в континентальном лагере или философия обыденного языка в аналитическом. Дело в том, что Брассье подчеркнуто *не* хочет рассматривать наличный образ как нечто самостоятельное. Напротив, он должен быть редуцирован в обоих направлениях (по нисходящей — к физическому объяснению, по восходящей — к культурному/нормативному объяснению), а все, что посередине, следует устранить. В терминах ООО Брассье предлагает ни много ни мало, как «двойной срыв» (*duomining*) повседневного опыта, причем двойной срыв это акт одновременного подрыва и надрыва феномена, редуцирующий его существование в обоих направлениях сразу (см. главу 3, посвященную ООО).

Далее Брассье замечает, и снова верно, что сторонники наличного образа часто пытаются свести науку к своей излюбленной области повседневного человеческого опыта, давая «инструментальную» или «прагматическую» интерпретацию того, что делает наука: в терминах ООО такие авторы *надрывают* науку, расценивая ее только как человеческую практику. Брассье считает, что научная установка, очевидно, предпочтительнее наличного образа, несмотря на то, что такой выбор замыкает нас между двумя одинаково неадекватными подходами. Почему? Потому что сторонники наличного образа «явно избегают выписывать концептуальные критерии, в соответствии с которыми структуры научного образа [в инструменталистской и прагматической теориях науки] могут быть редуцированы к работе наличного образа»². Коль скоро наука вроде бы предлагает множество таких «концептуальных критериев», она и является лучшим подходом. Поэтому Брассье изначально симпатизирует стремлению Черчленда — более сильному, чем у Селларса — устранить наличный образ научными средствами, хотя позднее подвергает идеи Черчленда суровой критике. Детали этой критики для нас сейчас неважны, но интересны выводы,

¹ Ibid.

² Ibid.

которые Брассье из нее делает. Согласно его первому выводу, натурализм — философия, которая пытается обосновать все через природные или научные объяснения — недостаточно последователен в своей метафизике, даже несмотря на то, что его «туманные рассуждения о согласовании философии с “открытиями наших передовых наук” заслуживают всяческого одобрения»¹. Говоря уже о своих намерениях, а не намерениях Черчленда, Брассье заявляет, что «цель, безусловно, состоит в том, чтобы разработать метафизику, достойную науку», а главный враг на этом пути не только прагматизм, но и «возвеличивание опыта в эмпиризме... [равно как и] гипостазирование природы в натурализме»². Альтернатива, по его мнению, состоит в том, чтобы сосредоточиться на «*вычитательном* методе науки... [при котором] наука вычитает природу из опыта, чтобы лучше вскрыть объективную пустоту бытия»³. Здесь Брассье уходит далеко от господствующей философии науки. Опираясь на концепт вычитания у Бадью, он обнаруживает за явлениями не скрытое бытие, а ничто, и это прекрасно сочетается с глубоким космическим пессимизмом последних страниц «Необузданного ничто». С точки зрения Брассье, миссия философии «состоит в том, чтобы ускорять уничтожение наукой наличного образа путем устранения любых псевдо-трансцендентальных подпорок, используемых для его укрепления или как-то иначе сдерживающих разъедающую силу метафизических вычитаний науки»⁴. По этой причине Черчленд — который часто изображается своими противниками безжалостным сциентистским ликвидатором всего, что делает человеческую жизнь стоящей того, чтобы ее прожить — в интерпретации Брассье предстает как гуманистический предатель тех функциональных аспектов знания, которые делают возможными эволюцию и выживание нашего вида.

Тем не менее, Брассье одобрительно отзывается и о Черчленде, и о Дэниеле Деннете (род. 1942) за «проведение бесспорного различия между нашей феноменологической концепцией о себе и материальными процессами, посредством которых эта концепция производится»⁵. Поэтому неудивительно, что Брассье направ-

¹ Ibid. P.25.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.26.

⁵ Ibid. P.26.

ляет свой гнев против Гуссерля, который провел схожее «бесспорное различие» между материальным и феноменальным мирами, но пришел при этом к противоположному выводу. Если Черчленд, Дэннет и Брассье стремятся разрушить претензии наличного образа, то Гуссерль считает его истоком всего существования и *a fortiori* всего познания. Брассье цитирует знаменитый пассаж Гуссерля о «принципе всех принципов», утверждающий, что реальность может быть напрямую схвачена интуицией в опыте и что такая интуиция является предельной инстанцией в познавательных вопросах, ведь все знание укоренено в прямой встрече с миром. Говоря проще, Брассье считает Гуссерля философским идеалистом, и в этом противостоянии феноменологам я с ним согласен. Он упускает, однако, что в философии Гуссерля есть нечто гораздо большее, чем идеализм. Согласно ООО, настоящее достоинство Гуссерля состоит не в его, надо признать, досадной идеалистической онтологии, а в открытии им раскола *внутри* идеальной или феноменальной области между объектами и их качествами. Предположим, мы встречаем в опыте почтовый ящик — один из классических примеров Гуссерля. Последний и правда «заключает в скобки» или «подвешивает» вопрос о том, действительно ли почтовый ящик существует во внешнем мире, чтобы изучить его как самостоятельный феномен. Идеализм Гуссерля рождается в тот момент, когда он отвергает какую бы то ни было возможность почтового-ящика-в-себе; наоборот, он считает, что существование этого объекта сводится лишь к тому, что он является, фактически или в принципе, объектом внимания некоторого сознания. В этом отношении Гуссерль — это всего лишь Беркли с алиби, и неважно, как громко его ученики заявляют, что он «реалист» в силу того, что мы «всегда уже пребываем вне себя», встречая объекты в мире. Дело в том, что в мире Гуссерля эти объекты никогда не встречаются друг друга; быть объектом значит быть коррелятом ментального акта.

Вопреки своему феноменологическому прошлому и интересу к достижениям этого движения, я согласен с Брассье и Мейясу в том, что Гуссерль оставляет нас в ловушке круга человеческого мышления. Впрочем, у Гуссерля есть кое-что еще, даже если об этом обычно забывают. У него есть то, чего нет ни у Беркли, ни у сторонников эмпиризма — идея того, что первично в опыте дан *объект*, а не чувственные данные, из которых человеческий разум произвольно строит объекты. В истории философии это значимый шаг вперед — шаг, который Брассье упускает, спеша

вывести наличный образ во тьму внешнюю без всякого разбира- тельства. Гуссерль заметил — и это интуиция всей феноменоло- гии — что я встречаю объект как целостность, и он остается для меня тем же самым объектом даже по мере того, как его проявле- ния, или «аспекты» (*Abschattungen*), сильно меняются от момента к моменту. Таким образом, есть важное напряжение между объ- ектами и их качествами, которые в ООО называются *чувствены- ми* объектами (ЧО) и *чувственными* качествами (ЧК), поскольку они существуют только как корреляты некоторого наблюдателя. Но это еще не все, ведь в философии Гуссерля есть качество дру- гого типа. Дело в том, что не все качества объекта, данного в опыте, принадлежат бурлящему чувственному калейдоскопу происходящего. Напротив, некоторые качества объекта *сущност- ны*, ведь мы бы не стали рассматривать конкретное яблоко как яблоко, если бы определили, что свойств яблочности у него нет вовсе, как, например, в случае, когда мы на самом деле смотрим на грушу, а не на яблоко. Когда Гуссерль пишет о «созерцании сущностей», своим самом несправедливо отвергаемом концепте, он лишь имеет в виду, что при надлежащей теоретической рабо- те мы можем добиться понимания качеств, делающих яблоко тем самым яблоком, которым оно является. Эта работа, включающая в себя отвлечение от случайных свойств конкретного яблока и выделение сущностных свойств, может быть проделана толь- ко при помощи рассудка, но никак не чувств (хотя в ООО посту- лируется, что даже рассудок не в состоянии справиться с этим). Таким образом, это не просто идеализм, в котором восприя- тия всего лишь заменены воспринятыми объектами, хотя и это уже немало. Здесь чувственный объект вовлечен в напряженные отношения как с чувственными качествами («аспектами»), так и с реальными качествами («сущность»). У *идеальных* объектов Гуссерля есть странное свойство — они состоят из *реальных* ка- честв. Но все это останется незамеченным, если, подобно Брас- сье, считать, что единственная задача наличного образа — быть уничтоженным наукой.

Вернемся к собственной аргументации Брассье. Он осуждает и Гуссерля, и аналитического философа Джон Серля (род. 1932), так как они считают, что явление — это все, что есть, поэтому его следует рассматривать как нечто самостоятельное. Брассье сетует на то, что этот подход «скрывает в себе круг [в обосновании]. Дело в том, что эта апелляция к самоочевидной прозрачности явления очень кстати не требует обоснования, настаивая на том, что мы все

уже знаем, “на что это *похоже*”, когда нечто является нам¹. Это не вполне верно. Гуссерля всегда озадачивали разнообразными контуры феноменов, и он все карьеру разрабатывал массивный технический аппарат, чтобы проверить и подтвердить свои находки. На самом деле Brassier здесь высказывает тезис, сформулированный им яснее в другом месте: Гуссерль допускает, что не следует сводить феномены к их материальным подоплекам. Это верно, но релевантно только если заранее согласиться с Brassier, что наличный образ — лишь сырая версия научного образа, которую необходимо заменить, а не подлинная часть реальности, заслуживающая исследования, как и объекты естественных наук. В этой связи вовсе не внушает оптимизма то, что Brassier призывает на помощь немецкого нейрофилософа Томаса Метцингера (род. 1958), работу которого я оцениваю ниже, чем сам Brassier². По словам последнего, «Томас Метцингер показал, что именно простейшие, самые рудиментарные формы феноменального содержания не могут быть надежно индивидуированы из феноменологической перспективы, поскольку у нас нет никакого критерия транстемпорального тождества, чтобы идентифицировать их»³. Метцингер предлагает получить такие критерии путем отождествления «минимально достаточных нейронных и функциональных коррелятов» различных феноменов, чтобы научно определить, *реально* ли эти феномены тождественны. Другими словами, нам не следует доверять отчету Гуссерля, что он видит одно и то же яблоко, пока в процессе вращения в его руке оно проходит через множество разных констелляций качеств. Вместо этого стоит подвергнуть мозг Гуссерля анализу, чтобы определить, все ли аспекты яблока в достаточной мере нейронно и функционально схожи, чтобы сделать вывод, что он действительно переживает в опыте один и тот же объект, меняющий свой вид в вечернем воздухе. Однако у этого подхода есть две большие проблемы. Первая состоит в том, что выполняющий этот эксперимент нейроученый должен предположить тождественность во времени каждого провода, каждого показания приборов и каждой записи в тетради, чтобы при помощи нейронауки верифицировать, что яблоко од-

¹ Ibid. P.25.

² Metzinger T. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2004; Harman G. The Problem with Metzinger // Cosmos and History. 2011. #7/1. P.7–36.

³ Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. P.29.

но и то же. Здесь нейроученый оказывается в том же положении, что и Гуссерль — верит собственному переживанию тождественности во времени феноменальных объектов и научных инструментов, профили которых при этом едва ощутимо меняются. Бесплезно подключать второй комплект проводов и приборов уже к мозгу нейроученого, чтобы убедиться, что у нас корректный «критерий трансвременного тождества» для верификации результатов нейроученого по исследованию Гуссерля, поскольку мы впадаем в порочный регресс в бесконечность проводов, измеряющих мозги тех, кто использует провода, и т.д. Гуссерль использует тот же критерий тождества, который должен использовать любой ученый. Вот конкретное яблоко, тождественное тому, которое я видел пять секунд назад, хотя оно и выглядит сейчас чуть иначе; вот научный прибор, тождественный тому, за которым я следил пять секунд назад, хоть он и выглядит теперь немного иначе. Никакому нейроученому не удастся избежать предварительной веры в собственный непосредственный опыт. Вторая проблема этого подхода состоит в том, что обращение Метцингера к «минимально достаточным нейронным и функциональным коррелятам» в его колоссальной книге не очень-то срабатывает. Глава за главой, как показано в моей критической статье о его работе, Метцингер с комичной регулярностью вынужден признавать, что мы все еще не знаем, каковы минимально достаточные корреляты для того или этого феномена. Словом, нет никакого смысла обращаться к Метцингеру ради критики Гуссерля, если только, подобно Брассье, вы не преданы программе, в которой последнее слово всегда остается за наукой — по любой возможной теме, включая те темы, в которых она способна предложить меньше, чем феноменология.

Прежде чем двигаться дальше, стоит упомянуть, что известный ученик Гуссерля, Хайдеггер, тоже попадает под огонь критики Брассье в первой главе. В отличие от Гуссерля, Хайдеггер не верит в прозрачность явления, поскольку вся его философия основана на противоположном взгляде: присутствие для сознания означает просто присутствие в качестве наличного, которое скрывает более глубокое бытие любой вещи. Брассье здесь раздражает, что, по Хайдеггеру, в эти глубины нас ведет вовсе не наука, поскольку наука это всего лишь еще один способ превращения вещей в наличное сущее путем объективации их качеств и пренебрежения их скрытой реальностью. Это неизбежно требует использования небуквального, недискурсивного языка, к которому Брассье относит-

ся с открытым презрением: «для значительной части пост-хайдеггерианской феноменологии характерны попытки развить фигуративное измерение языка, чтобы изучать дорепрезентативные глубины, которые, как утверждается, по самой своей природе сопротивляются концептуализации любого другого типа и в частности научной»¹. Не вполне ясно, почему Брассье так враждебно настроен ко всему этому, даже в свете того факта, что попытки Хайдеггера построить поэтический язык часто оборачиваются удручающим шварцвальдским *китчем*. Ведь из хайдеггеровских перегибов не следует, что только дискурсивное, концептуальное, пропозициональное употребление языка обладает познавательной ценностью. Брассье здесь забывает, что Сократ никогда не приходит к определению своего предмета, чем бы он ни был, что *philosophia* не значит знание и что Аристотель говорит нам в «Поэтике», что метафора — это величайший дар. Кроме того, он не оставляет места для познания в искусстве — важной области человеческого опыта, о которой Брассье не может сказать ничего полезного. Вместо этого он занимается тем, что требует изгнания фигуративного языка из философии: «Возможно, стоит признать, что задачи феноменологического описания лучше решать с помощью приемов литературы, а не путем неправомерного захвата концептуальных ресурсов философии только ради того, чтобы сохранить некое неприкосновенное святилище феноменального опыта»². Такие взгляды всегда были обычным делом в аналитической философии, но Брассье, вероятно, первый придерживающийся их автор с преимущественно континентальным бэкграундом. Заметьте, однако, что такой же профессиональный вопрос можно задать в ответ: если Брассье настолько уверен в познавательном превосходстве наук, то не будут ли его проблемы решаться лучше, если он выберет карьеру в науках вместо того, чтобы неправомерно захватывать сократическую *philosophia* и ставить ее на службу натуралистическому псевдо-знанию, от которого Сократ всегда дистанцировался? Я спрошу еще раз и без всякой иронии, почему Брассье считает, что у философии есть какая-либо ценность, если, по его мнению, в своей наилучшей форме она должна быть не более чем восхвалением того, что науки уже нашли для себя без всякой философской помощи? В главе 3, раздел Д, я объясню, почему в ОО метафора считается таким важным компо-

¹ Ibid. P.28.

² Ibid.

нением философии. Более существенно здесь то, что из-за своей аллергии на фигуративный язык Брассье отвергает самое знаменитое слово Хайдеггера: *Sein*, или бытие. Вместо того, чтобы согласиться с Хайдеггером, что бытие это необъективируемый и неконцептуализируемый остаток в основе любого опыта, он требует «допустить, что это не-наличное измерение прекрасно поддается описанию из перспективы третьего лица, характерной для наук»¹. В итоге, Брассье предлагает сделать философию служанкой естественных наук, как когда-то она была служанкой религии.

Это видно по следующей главе, посвященной Мейясу: он мимоходом замечает, что философия должна стремиться к тому, чтобы обеспечить науке «подходящий спекулятивный каркас»². Учтите, что в этом пассаже Брассье атакует знакомое, но печальное «разделение труда», в котором науке отводится область эмпирического, а философии — трансцендентального. Но вместо того, чтобы дать философии выбраться из своей тюрьмы, дабы исследовать вне-человеческую область, как то было до Канта, Брассье хочет, чтобы она заняла подчиненное положение, просто дополняя уже сделанное наукой. Этот проект постепенно потерял свою привлекательность даже для ученых, многие из которых жаждут от философии чего-то получше, чем это. Вот, например, слова итальянского физика Карло Ровелли: «Я бы хотел, чтобы философы, интересующиеся научными концепциями мира, не ограничивались комментированием и наведением лоска на нынешние фрагментарные физические теории, а рискнули бы посмотреть вперед»³.

Тем не менее, глава Брассье о Мейясу сильна, и его возражения в адрес спекулятивного материализма французского философа звучат убедительно. По мнению Брассье, центральная проблема, с которой сталкивается Мейясу, это «попытка согласовать галилеевско-декартовскую гипотезу о математизируемости бытия со спекулятивным разделением, в котором бытие независимо от мышления»⁴. Мы увидим, что Мейясу защищается от таких обвинений, проводя различие между Декартом и Пифагором: как и Декарт, он не утверждает (в отличие, по-видимому, от Пифагора), что *само*

¹ Ibid. P.30.

² Ibid. P.63.

³ Rovelli C. Halfway Through the Woods // The Cosmos of Science: Essays of Exploration / Earman J., Norton J. (eds.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1998. P. 180–223.

⁴ Ibid. P.88.

бытие математично, а лишь настаивает, что математика указывает на реальность вне мышления, которую Декарт называет *res extensa*, протяженной субстанцией, а Мейясу — «мертвой материей». Брассье же считает, что есть вещи поинтереснее мертвой материи. С его точки зрения, и Бадью, и Ларюэль (им посвящены главы 4 и 5) идут дальше Мейясу. Последний «не дал нам неметафизическую и нефеноменологическую альтернативу — такую, как, например, в вычитательной концепции пустоты у Бадью»¹. «В вычитательной концепции онтологической презентации в бытии как таковом производится расщепление, которое устраняет интуицию бытия как присутствия, будь оно феноменологическим или метафизическим»². Что касается вклада Ларюэля, то Брассье считает, что он аналогичен: «мы переопределим диахронию, которую Мейясу считает определяющей для доисторического времени, в терминах структуры “унилатерализации” [...] которая ведет к диахронии, понятой как отделимость мышления от бытия, их нескоррелированность»³. В этой же главе мы обнаруживаем типичное заявление Брассье, что поступательный ход научного прогресса когда-нибудь сделает разные части философии Мейясу архаичными: «Общепризнанно, что [когнитивная наука] все еще находится на раннем этапе становления; тем не менее, ее созревание обещает устранить картезианский дуализм мышления и протяженности, а также, возможно, его остатки в спекулятивном материализме Мейясу»⁴.

Теперь перейдем к главам о Бадью и Ларюэле, французских мыслителях, против которых Брассье выдвигает свои самые серьезные аргументы. Обоих авторов он знает лично и в разное время имел репутацию одного из ведущих экспертов по их идеям. Такое сочетание интересов необычно, учитывая, что сами эти философы явно невысокого мнения друг о друге. Ларюэль даже написал книгу «Анти-Бадью»; Бадью так далеко не пошел, хотя известно, что он считает работу Ларюэля невразумительной. Брассье же считает обоих авторов полезными, поскольку они привносят в философию новую форму негативности, которой, по его мнению, не хватает в работе Мейясу.

Помимо прочего, Брассье считает заслугой Бадью то, что он дал противоядие от хайдеггерянических излишеств в континенталь-

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid. P.84.

⁴ Ibid. P.89.

ной философии. Оно заключается в демистификации онтологии путем ее уравнивания с математикой. Как смело резюмирует Брассье, «поскольку отныне онтология — это область математической науки и поскольку (в противовес Хайдеггеру) бытие не является ни чем-то осмысленным, ни предвестием истины, то глубокомысленные размышления о бытии больше не входят в задачи философии»¹. Таким образом, Брассье пытается нивелировать важность вопроса о смысле бытия, которому сами хайдеггерианцы приписывают непреодолимую глубину. Ранее мы видели, что Брассье знает об опасности отношения к философии по аналогии с математикой, так как он сам критикует Мейясу за тесный союз с математизмом Декарта и Галилея — настолько тесный, что Мейясу рискует потерять реализм. И в самом деле, Брассье заканчивает главу 4 тем, что обвиняет Бадью в идеализме — так же, как он обвиняет в этом пороке почти всех остальных. Но перед тем он пытается извлечь из философии Бадью некоторые перспективные ресурсы.

Одно из самых известных выражений Бадью гласит: «Единого нет»; помимо прочего, оно позволяет ему дистанцироваться от Делеза, которого он считает философом Единого². Важно, однако, отметить, что Бадью говорит о «Едином» в двух разных смыслах, оба из которых отвергает. Первый смысл Единого — единство космоса как целого. Бадью отвергает этот тип Единого вследствие своей приверженности трансфинитной математике Георга Кантора (1845–1910), который открыл, что у бесконечности может быть множество разных размеров и нет самой большой бесконечности, которая бы охватывала все остальные. В этом первом смысле Единого нет, потому что мир невозможно объединить в одно целое, то есть тотализировать. Но второй смысл отвергаемого Бадью Единого, возможно, даже более важен для его философии. Здесь я имею в виду *множество* Единых, известных как индивидуальные или отдельные сущности. В аристотелевской традиции собака это одна собака, звезда — одна звезда, песня — одна песня, и так далее. Лейбниц в «Монадологии» утверждает, что быть значит быть одним; отсюда использование им термина *монада*, производного

¹ Ibid. P.98.

² Badiou A. Deleuze: The Clamor of Being / Burchill L. (tr.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 (русский перевод: Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo», 2004).

от греческого слова, обозначающего «один». С точки зрения Бадью, однако, нет никаких независимо существующих сущностей, каждая из которых считалась бы за «одну». То, что мы называем «одной» вещью, есть лишь ретроспективный результат «счета». Все сущности, получающиеся в результате счета, принадлежат к тому, что он называет «консистентным множеством», и поскольку они производны от счета, их не следует отождествлять с полноценными индивидуальными вещами. То же, что предшествует счету, Бадью называет «неконсистентной множественностью», и хотя он называет это «множественностью», на самом деле она совершенно не содержит какого-либо точного числа отдельных вещей. Неконсистентная множественность Бадью абсолютно анти-объектно-ориентированна; об объектах он рассуждает в «Логике миров», продолжении «Бытия и события». В ней объекты принадлежат исключительно миру явления. Вот что пишет Brassier: «С точки зрения Бадью, онтологию невозможно выстроить вокруг “понятия бытия”, поскольку сама идея “понятия бытия” несовместима с тезисом о том, что бытие это неконсистентная множественность»¹. И далее: «необходимость структуры это номологическая черта дискурсивной презентации, а не онтологическая характеристика самого бытия»².

Может показаться, будто Бадью использует консистентное множество и неконсистентную множественность как собственную версию классической оппозиции между «в себе» и «для нас», или ноуменов и феноменов. Brassier отрицает это: «На самом деле расщепление между посчитанной консистентностью и не посчитанной неконсистентностью, или структурой и бытием, это знак более глубокой тождественности между несуществованием структуры (т.е. счета) и несуществованием неконсистентности (т.е. самого бытия)»³. По этой причине «небытие Единого, всего лишь номологический статус структуры, асимптотически сходится с бытием-ничто неконсистентной множественности»⁴. По мнению Brassier, Бадью усваивает изречение Парменида (515–450 гг. до р.х.) о том, что мысль и бытие суть одно и то же, именно в таком смысле: «И мышление, и бытие суть ничто»⁵.

¹ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P.99.

² *Ibid.* P.101.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Для Бадью в прочтении Брассье «закон презентации это гарантия буквально пустого изоморфизма между мышлением и бытием...»¹. И у этого есть серьезные последствия: «цена [которую платит Бадью] — специфическая разновидность дискурсивного идеализма, в котором даже пополнение неконсистентности, называемое реальным вторжением идеального порядка онтологического дискурса, является всего лишь примером неструктурированной мысли: событие как алеаторное *разрешение* неразрешимого, в котором само мышление воплощает собой неконсистентность»²: другими словами, как «событие». С точки зрения Бадью, который выводит этот результат из математической теории множеств, любая ситуация *включает* в себя больше, чем ей официально *принадлежит*. Наглядный пример — пролетариат в политике: хотя текущим положением дел он официально не принимается в расчет, он все же включен в него и потому может непредсказуемо вырваться в революционном событии, которое квалифицируется как событие, только если субъект задним числом сохраняет ему *верность*. По Бадью, не каждый человек является «субъектом», как то принято в большей части нововременной философии. Быть субъектом значит поставить все свое существование на то, что событие случилось в одной из четырех областей, которые Бадью считает событийными: политика, искусство, наука и любовь. Отголоски Серена Кьеркегора (1813–1855) здесь несомненны. Верность событию может потребовать тюремного заключения, изгнания или смерти на улицах Каира — так же, как верность любви (о которой Бадью пишет только как о гетеросексуальной) может означать окончание длительного брака и семейной жизни. Брассье вовсе не большой почитатель понятия события Бадью, и позднее в той же главе³ он выражает разочарование тем, что «Логика миров» смещает акцент с вычитательного понятия бытия на пространные и часто красивые размышления о том, как структурированы конкретные события. Он критикует Бадью за его неспособность последовательно и до конца развивать негативные аспекты своей философии, поскольку «философия, уступающая полноту мира вычитательной аскезе, должна быть готова с головой погрузиться в черную дыру вычитания»⁴. Очевидно, Брассье

¹ Ibid. P.102.

² Ibid.

³ Ibid. P.114.

⁴ Ibid. P.100–101.

понимает свою собственную философскую работу именно как такую предельную вычитательную аскезу.

Зато Бадью и Брассье согласны в том, что нет никакого скрытого, таинственного измерения бытия, которое надо схватить каким-то непрямым способом, как если бы «бытие могло быть представлено только как “абсолютно Другое”»: невыразимое, непредъявляемое, недоступное для структур рационального мышления и потому достижимое лишь посредством каких-то высших или связанных с посвящением форм неконцептуального опыта¹. Бадью называет эту ошибку Великим искушением и, согласно Брассье, в качестве средства от нее предлагает принцип: «нет непосредственного, недискурсивного доступа к бытию»². Но конъюнкция слов «непосредственный» и «недискурсивный» порождает важную двусмысленность. Считает ли Брассье эти два слова синонимами или же разными терминами? И если разными, то возникает ли проблема, только когда они нелегитимно сочетаются? Я говорю об этом, поскольку вовсе не очевидно, что процитированный выше пассаж с критикой «невыразимого, непредъявляемого, недоступного» работает против Хайдеггера так, как Брассье предположительно хотел бы. Очевидно, что Хайдеггер, особенно поздний Хайдеггер, был очень высокого мнения о неконцептуальном опыте, однако вовсе не так очевидно (я бы даже сказал *неверно*), что он считает, что к бытию можно получить *непосредственный* доступ. Это больше похоже на Платона (204–270) и неоплатоническую школу, чем на Хайдеггера³. Как бы то ни было, даже если бы можно было как-то доказать, что Хайдеггер говорил о прямом, мистическом опыте самого бытия, это не было бы неизбежным следствием *любой* философии, допускающей неконцептуальный опыт. Но главная идея Брассье здесь касается Бадью: «Закон презентации соединяет авторизацию консистентности и запрет на неконсистентность в непрезентируемом зазоре, в котором развертывание и вычитание структуры совпадают»⁴. Для любого читателя, не являющегося бадьюанцем, это малопо-

¹ Ibid. P.107.

² Ibid.

³ Plotinus 'The Six Enneads' / MacKenna S., Page B.S. (tr.). CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017 (русский перевод: Плотин Эннеады I–VI / пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. Издательство: СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005 (в 7 томах)).

⁴ Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. P.107.

нятное высказывание, но его значение относительно просто: нет ничего, скрытого от презентации, как если бы за видимым феноменом таилась некая тайна. По Брассье, бадьюанская презентация это «анти-феномен», место, где явно противоположные друг другу консистентная структура и неконсистентность встречаются, не встречаясь. Брассье также называет это «расщепленным ноуменом», хотя он не ускользает от нас подобно кантовскому ноумену. На деле, это *имманентный* ноумен, такой же, как Единое Ларюэля. В этом отношении Брассье очень близко подбирается к желанному результату. Существует ноумен, более глубокий, чем сырой наличный образ, но он не скрыт и потому его в принципе можно исследовать точными концептуальными инструментами математики и естественных наук.

Это вовсе не значит, что Бадью согласился бы с этим. Как мы видели, его мало интересует формирующаяся «когнитивная наука», столь интересная Брассье. Для Бадью, как и для Декарта до него и для Мейясу после него, мысль это особая часть устройства мира и ее нельзя напрямую объяснить в терминах ее физической подоплеки. В конце главы Брассье критикует Бадью за его идеализм. Этот идеализм якобы проявляется в чрезмерной приверженности Бадью «событию». Если Брассье хочет понимать неконцептуализированный избыток в любой презентации как «имманентный разрыв», то событие Бадью обращает его в «трансцендентное вторжение онтологической консистентности», характеризуемой, по мнению Брассье, «неустранимой беспричинностью»¹. Это подводит Брассье к его финальному критическому вердикту в отношении Бадью: «его философия попросту предписывает изоморфизм между дискурсом и реальностью, логическими следствиями и материальными причинами, мышлением и бытием. Мышления достаточно, чтобы изменить мир: таков, в конечном счете, смысл идеализма Бадью»². Я не разделяю невысокую оценку, данную Брассье теории события Бадью (думаю, в ней есть важные интуиции), но я целиком и полностью согласен с тем, что касается *ограничений* бадьюанского события. С точки зрения Бадью, все четыре типа события требуют не просто человеческих существ, а человеческих существ в качестве мыслителей: «Следовательно, Большой взрыв, Кембрийский взрыв и смерть Солнца окзываются простыми заминками на пути мира, которые

¹ Ibid. P.113.

² Ibid.

его [Бадью] мало интересуют или не интересуют вовсе»¹. Брассье добавляет, что это вопрос не столько антропоцентризма, сколько *нооцентризма*, поскольку люди интересуют Бадью лишь в той мере, в какой являются мыслящими существами. Кроме того, он верно замечает, что философия Бадью «конфликтует с реалистическими постулатами физических наук, согласно которым объекты демонстрируют каузальные качества, укорененные в реальных физических структурах, действующих вполне независимо от идеальных законов презентации»². Следовательно, Бадью рискует впасть в математизм, еще более опасный, чем у Мейясу. Брассье задает риторический вопрос: «Но можно ли считать, что бытие начертано математически, не предполагая, что ничто не существует независимо от математической записи? Это было бы одним из сквернейших следствий тезиса Парменида [...] о предустановленной гармонии между мышлением и бытием»³. Тем не менее, Брассье принимает предложенную Бадью демистификацию скрытого бытия, одновременно отвергая его несомненный идеализм.

В главе 5 Брассье обращается к Ларюэлю. Это чрезвычайно трудный для чтения философ, хотя у него есть международный культ последователей, считающих его мышление мостиком в интеллектуальное будущее. Я почти написал «в будущее философии», но забеспокоился, что это может ввести в заблуждение, ведь сам Ларюэль вовсе не считает свое мышление философией. Он называет его «не-философией». Впрочем, Брассье считает это самоописание неубедительным и прочитывает Ларюэля просто как некорреляционистского философа. Оценка французского философа Брассье сложна и интересна. С одной стороны, он признает, что работа Ларюэля погребена под «отталкивающим слоем»⁴ почти непроходимого жаргона, и что ему можно приписать два частых порока французской мысли последнего времени: «утомительная озбоченность нефилософской инаковостью вкупе с неконтролируемой тягой к терминологической мутности»⁵. С другой стороны, Брассье считает философию Ларюэля «исключительно незаурядной»⁶ и даже

¹ Ibid. P.114.

² Ibid. P.116.

³ Ibid. P.117.

⁴ Ibid. P.118.

⁵ Ibid. P.119.

⁶ Ibid. P.118.

заявляет, что по своей «концептуальной глубине (а возможно и размаху) [она] равноценна диалектической логике Гегеля и бросает ей вызов»¹. Поистине высокая оценка! Давайте разберемся, что так заинтриговало Брассье в не-философии Ларюэля.

Одна из наиболее предсказуемых причин недовольства Брассье Ларюэлем состоит в том, что тот слишком поспешно заявляет о наличии у всей «философии» одной-единственной сущности — притом, что в действительности существует большое количество отдельных философий, каждая с собственными характеристиками. Брассье отмечает, что хотя Хайдеггера и Деррида тоже можно обвинить в похожих чрезмерных обобщениях, они, по крайней мере, прорабатывают исторический материал, вдумчиво прочитывая тысячи страниц, чего Ларюэль не делает². Довольно странно слышать тезис о том, что нет никакой сущности философии как таковой, от Брассье, который обычно испытывает неприязнь к такого рода гипер-номинализму в духе Рорти. Например, Брассье нигде не оспаривает употребление слова «наука» в единственном числе для обозначения множества разнообразных научных дисциплин и практик; более того, он часто впадает в своеобразный научный эссенциализм, в котором наука=истинное познание=благо. Как бы то ни было, с точки зрения Ларюэля, философия *nonprostu* состоит из структуры «решения», которая, как и философия Канта, «соединяет в себе три базовых члена: имманентность, трансцендентность и трансцендентальное»³. Предлагаемая им альтернатива — «радикальное имманентное», которую он часто описывает как имманентное «Единое» — термин, обреченный раздражать Бадью. К несчастью, витиеватую прозу, которой написаны нефилософские тексты, настолько болезненно читать, что она *буквально* вызывает головные боли, если сосредоточенно читать ее несколько дней подряд. По Ларюэлю, философия вводит разрыв между тем, что считается трансцендентным, и тем, что считается имманентным: «это реальность, свойственная трансцендентальному синтезу как тому, что объединяет и конституирует возможности мысли и опыта»⁴. Задача не-философии, напротив, состоит в том, чтобы «[показать], как децизионный комплекс трансцендентности, имманентности и трансцендентального в конечном счете опреде-

¹ Ibid. P.148.

² Ibid. P.121.

³ Ibid. P.122–123.

⁴ Ibid. P.126.

ляется необъективируемой имманентностью, которую Ларюэль отождествляет с “реальным”»¹.

Здесь уже можно понять, почему Брассье заинтересован в Ларюэле и почему он говорит о тесной связи между Ларюэлем и его мнимым врагом Бадью. Оба французских философа извлекают в-себе из потаенной области, столь любимой философами вроде Хайдеггера и Эммануэля Левинаса (1906–1995), и переносят его в область имманентности, где в-себе становится одновременно реальным и доступным, так что Брассье может легко совместить это с научным образом. Более того, личная неудовлетворенность Брассье Ларюэлем больше всего проявляется там, где последний сильно сближается с Хайдеггером. Например, «несмотря на притязания [Ларюэля] на не-философскую радикальность, он остается слишком зависимым от хайдеггеровской феноменологической радикализации посткантовского пафоса конечности»². Главное же, «Ларюэль настаивает на прямом отождествлении необъективируемой имманентности реального с “человеком” или “родом человеческим”: “Человек и есть то реальное, которое недоступно для философии”»³. И еще раз: «несмотря на ставший расхожим тезис, что субъект-объектный дуализм оставлен позади, необъективируемая имманентность ларюэлевского “Единого”, по-видимому, располагается как раз на стороне субъекта, а не на стороне объекта»⁴. В итоге Брассье сообщает нам, что «это по сути своей произвольное отождествление реального с человеческим индивидом грозит свести хваленый не-философский радикализм Ларюэля к трансцендентальному индивидуализму [...] который слишком напоминает фихтеанский солипсизм, чтобы его можно было убедительно описать как не-философский»⁵.

И все же не-философия Ларюэля сохраняет свою ценность благодаря некоторым тезисам, которые Брассье считает полезными. К примеру, утверждение, что у реального «нет ничего противоположного или обратного ему» делает Ларюэля близким союзником Бадью с его вычитательной концепцией «бытия-ничто»⁶.

¹ Ibid. P.127.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.137.

⁶ Ibid.

В конечном счете, Ларюэль важен не не-философским жестом, который Брассье считает банальным, а потому, что он «[определяет] условия, при которых мышление не интендирует, отражает или репрезентирует свой объект, а подражает (*mimesis*) его необъективируемой непрозрачности, коль скоро последняя тождественна-в-последней-инстанции реальному, которое “недоступно” для определения. Ларюэль называет это “детерминацией-в-последней-инстанции”¹. Брассье предпринимает попытку растолковать это, объясняя, что «[мышление] становится не-тетическим и тем самым превращается в переносчика того, что необъективируемо в самом объекте. Объект становится одновременно предметом и агентом собственной познавательной детерминации»². Это равносильно «односторонней дуальности» между мыслью и вещью, которая «реализует не-корреляционное соответствие между реальным и идеальным без встраивания первого в последнее»³. Справедливости ради надо сказать, какими бы сложными для понимания ни были объяснения Брассье, оригинальная аргументация самого Ларюэля даже еще более непрозрачна. Вот, может быть, более ясная формулировка обсуждаемого тезиса: «вместо того, чтобы быть объективно наличным в качестве коррелята объективирующей мысли, объект становится субъектом, который детерминирует собственную объективную проявленность; он берется в агенте мышления и как агент мышления, который унилатерализирует собственную трансцендентную объективацию»⁴. Независимо от того, легко ли читателю понимать такое мышление, его польза для Брассье должна быть очевидна. Оно позволяет ему изъять независимый объект из корреляции мышление-мир, не следуя при этом за хайдеггерианским тезисом, что избежать корреляционизма можно путем поиска скрытого за корреляцией мистического реального объекта. Подобно тому, что Брассье всегда говорит по поводу научного образа, объект Ларюэля становится адекватным целям познания, хотя и не соотносится с некоей скрытой, более глубокой реальностью. Здесь, как и в случае прочтения Бадью, Брассье удается пропитать феноменальный и научный мир небытием, и даже больше — поставить под вопрос смысл и предельную ценность человеческого существования.

¹ Ibid. P.138.

² Ibid. P.139.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.141.

Брассье завершает главу, утверждая, что «идея унилатерализации, взятая нами из философии Ларюэля, укрепляет и углубляет логику вычитания, проанализированную у Бадью»¹. Следует помнить, что связь эта вовсе не очевидна и что Брассье пришлось проделать потрясающий объем работы, чтобы обосновать ее. Ларюэлевская унилатерализация, как он ее видит, это «хирургическое вмешательство в тело трансцендентального синтеза, отделение членов от отношений, ампутация взаимосвязи и заострение односторонности. Каждый синтез обоюдоостр и потому обратим, но унилатерализовать синтез значит наделить его способностью выполнять необратимый односторонний разрез»². В «Логике миров» Бадью хвалится тем, что разработал абсолютно новую концепцию объекта: он ограничивает объект логикой явлений, или — как указано в названии книги — «логикой миров». С точки зрения Брассье, Ларюэль тоже предлагает новую концепцию объекта, который «мыслится уже не как субстанция, а как дискретный разрез в ткани онтологического синтеза»³. В параллель этому «уже не мысль детерминирует объект [...], а объект, который захватывает мысль и заставляет ее мыслить его, или, лучше, *в соответствии с ним*. Как мы видели, эта объективная детерминация принимает форму односторонней дуальности, в которой объект мыслит через субъекта»⁴. Я не думаю, что обращение Брассье к бытию-ничто Бадью и унилатерализации Ларюэля сослужит хорошую службу реализму, однако Брассье, несомненно, прилагает героические интерпретативные усилия, чтобы беспрецедентным образом синтезировать эти два концепта.

Глава 6 называется «Чистая и пустая форма смерти», однако состоит в основном из подробных комментариев к Хайдеггеру и Делезу, ожидаемо завершающихся констатацией, что оба — идеалисты. Прежде чем перейти к ее рассмотрению, отметим интересный момент — Брассье критикует обоих философов еще и за своего рода эстетизм, который он, как мы уже знаем, ненавидит. В случае Хайдеггера ожидаемое раздражение Брассье вызывает обусловленная герменевтикой необходимость *интерпретировать* скрытую реальность, а не просто сообщать прямые истинные высказывания о ней. Хайдеггер ориентируется на «требования подобающей или “под-

¹ Ibid. P.147.

² Ibid.

³ Ibid. P.149.

⁴ Ibid.

линной” интерпретации, а не беспристрастной строгости. В том, что касается интерпретации, талант перевешивает точность, а тонкость берет верх над строгостью»¹. Мне кажется странным, что Брассье не замечает позитивную роль тонкости и таланта в философии. Впрочем, такая оценка часто встречается среди архирационалистов, убежденных, что мышление это беспощадно строгое следование правилам и критериям — настолько, что на это можно было бы даже запрограммировать машину. Что же касается тех областей интеллектуальной жизни человека, которые очевидно не сводятся к строгому следованию правилам, как, например, художественная критика или перевод с иностранных языков, то такие рационалисты обычно отрицают, что это когнитивные деятельности того же калибра, что и «беспристрастно строгие» науки — а это уже нездоровое представление о том, как сама наука добывается своих результатов. Далее Брассье необоснованно утверждает, что Хайдеггер просто «постулирует» онтологическое различие между бытием и сущим, никак не аргументируя его². Сейчас нас не настолько волнует Хайдеггер, чтобы заниматься опровержением слов Брассье, но отметить их стоит, поскольку в дальнейшем станет ясно, что Хайдеггер, возможно, самый важный для Брассье антагонист.

В случае же Делеза Брассье ворчливо жалуется на пассаж из «Различия и повторения», восхваляющий яркие цвета и драгоценные камни³. В личном общении я даже слышал, как он ругал живопись Анри Матисса (1869–1954) за ее привлекательные цвета, хотя статус Матисса как одной из ключевых фигур модернистского искусства не подлежит сомнению. Это стоит отметить, потому что Брассье, по-видимому, считает само понятие о прекрасном возмутительным, по крайней мере, в философском контексте. По его мнению, «прекрасное, яркость, драгоценность, трепет — эстетиче-

¹ Ibid. P.163.

² Ibid. P.164.

³ «[...] качества еще прекрасней, цвета — ярче, камни — драгоценнее, возникнут еще сильнее вибрирующие пространства — ведь сведенные к своим семенным причинам, порвавшие всякую связь с негативным, они навсегда останутся подвешенными в интенсивном пространстве позитивных различий. Тогда в свою очередь осуществится финальное предсказание “Федона”, когда Платон обещает чувственности, освобожденной от эмпирического применения, донные невиданные храмы, светила и богов, потрясающие утверждения» (Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 297) — *Прим.пер.*

ские, а не познавательные характеристики. Предполагаемое здесь преобразование предает точку зрения трансцендентального эстетизма»¹. Фихте и Ницше принадлежат знаменитые высказывания о том, что помимо всех претензий на объективную аргументацию выбираемая каждым философией зависит от того, каким человеком он или она является. В этом отношении вполне вероятно, что невозможно убедить Брассье увидеть познавательную ценность в красоте, яркости, драгоценности и трепете, не говоря уже о таланте и тонкости. Его нелюбовь к таким явлениям, видимо, основана на упрямо *буквалистском* подходе к миру, который, в свою очередь, коренится в его враждебности к идее невыразимости чего-либо на дискурсивном пропозициональном языке. Такая концепция того, что должно считаться реальным, кажется мне грустной, хотя иногда ограниченность философа приносит пользу. Например, прискорбный идеализм Гуссерля позволяет ему делать важные открытия о мире феноменов. И все же иногда по каким-то таинственным причинам упоминания прекрасного и оптимизма выводят Брассье из себя.

В остальной глава 6 посвящена преимущественно демонстрации идеалистических тенденций в учениях Хайдеггера и Делеза. В случае Хайдеггера это бесспорно, и Брассье сосредотачивается на том, как прямолинейно Хайдеггер сводит время к *времени для человеческих существ (Dasein)* ценой объективного измеряемого времени². В случае же Делеза тезис Брассье несколько более спорен, ведь многие поклонники этого философа-отступника считают его материалистом, а как минимум один видный эксперт, Мануэль Деланда (род. 1952), считает его настоящим реалистом³. Едва ли Брассье мог бы согласиться с этим. Возможно, даже больше, чем проект Бадью, философия Делеза «допускает фантастическое следствие, что физические характеристики и деление [мира], как и биологическая спецификация и организация, могут быть попросту устранены актом мышления»⁴. Делез не только не реалист, нехватка реализма подталкивает его к тому, чтобы «оставить обширные области реальности совершенно необъясненными»⁵.

¹ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P.188.

² Ibid. P.156, 159.

³ DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum, 2002.

⁴ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P.188.

⁵ Ibid. P.199.

Он включает «в границы актуального опыта мышцы и воду, но не галактики и электроны»¹, хотя можно точно так же жаловаться, что сам Брассье включает в актуальный опыт галактики и электроны, но не произведения искусства, Санта-Клауса или выразительные речи на панихидах. Как бы то ни было, Брассье, возможно, прав, полагая, что «спекулятивная смелость, с которой Делез поддерживает права виртуальной идеальности, не должна заслонять от нас примечательно консервативную природу [его] эмпиристского замысла»². Завершая главу, Брассье делает более широкий вывод, мол, «для Делеза [...] бытие вне его выражения в мышлении — ничто; более того, оно только и *есть* это выражение»³.

Наконец, мы добрались до главы 7 «Необузданного ничто», в которой Брассье в полной мере раскрывает свою темную картину мира. То, что он предъявляет нам на этих страницах, — вероятно, самый бескомпромиссный пессимизм в западной философии со времен Артура Шопенгауэра (1788–1860) и Эдуарда фон Гартмана (1842–1906). В этой главе Брассье переходит от обсуждения того, что за ничтожностью наличного и научного образов нет никакого скрытого бытия, к провозглашению неизбежного *физического разрушения* таких образов. Главу он начинает с длинного эпитафия из Ницше, обычно не относящегося к числу его любимых авторов, об абсолютной незначительности и мимолетности человеческого разума в космосе. По мнению Брассье, этот пассаж из Ницше «прекрасно выражает наиболее тревожную мысль нигилизма: что от первого возникновения органического сознания до полного исчезновения человеческого познания “не произойдет ничего”»⁴.

Мы уже мертвы. Это центральный тезис философии Брассье. В поддержку этого тезиса он цитирует книгу «Нечеловеческое»⁵

¹ Ibid.

² Ibid. P.200.

³ Ibid. P.203.

⁴ Ibid. P.205. В эпитафии Брассье цитирует начало работы Ницше «Об истине и лжи во внеэтичном смысле». В русском переводе приведенная цитата Ницше звучит так: «[...]итог будет равен нулю». См.: Ницше Ф. Об истине и лжи во внеэтичном смысле // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/2. / Пер. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе и др.; общ. ред. И. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2013. С.433–448. — *Прим.пер.*

⁵ Lyotard J.-F. The Inhuman: Reflections on Time / Bennington G., Bowlby R. (tr.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. — *Прим.пер.*

Жана-Франсуа Лиотара (1924–1998): «как указывает Лиотар, земной горизонт будет стерт, когда через 4.5 миллиарда лет солнце раздуется и сожжет “перво-ковчег” [название Гуссерля для Земли], уничтожит самозамкнутость [Хайдеггер] и испарит “детерриториализированное” [Делез]»¹. Тем же, кто возразит, что возможна межпланетная колонизация как способ спасти нас от разрушительной силы солнца, Брассье ответит, что они лишь откладывают судный день. Далее в одном из своих красивейших пассажей он сообщает нам, что «безжизненные тела звезд, дрейфующие в пустой Вселенной, распадутся на потоки элементарных частиц. Атомы прекратят свое существование», а все еще необъясненная сила, называемая темной энергией, «продолжит распирать потухшую Вселенную все дальше и дальше, превращая ее в вечную и бездонную черноту»². Конечно, такие мрачные космологические мысли могут помочь нам переосмыслить наши относительно тривиальные личные проблемы. Но Брассье делает более радикальный и парадоксальный вывод: если корреляция мышление-мир в итоге будет уничтожена, значит, она *уже уничтожена*³. Что бы вы ни надеялись оставить на Земле после своего краткого существования, в конце концов оно обратится в ничто в процессе распада Вселенной как целого. Этот загадочный результат наиболее ясно сформулирован на предыдущей странице, где Брассье пишет, что «для философии космическое вымирание это такой же неоспоримый факт, как биологическая смерть, хотя философы отчего-то считают, что последнее более значимо, чем первое, как если бы близость была критерием философской значимости»⁴.

Однако проблема того, что Брассье представляет окончательную смерть Вселенной как фактор актуального философствования, не столько в ее «неблизости», сколько в ее несущественности. Брассье настаивает на том, что философия должна основывать себя на возможном событии космического вымирания в миллиардах лет от нас в будущем. Это событие было предложено спустя всего четыре века после Научной революции космологическими теориями, которым, в свою очередь, не больше ста лет. В кулуарах науки уже обсуждается, действительно ли был Большой взрыв, так ли уж неизбежно угасание Вселенной и нет ли в каждой черной

¹ Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. P.223.

² Ibid. P.228.

³ Ibid. P.229.

⁴ Ibid. P.228.

дыре совершенно новой вселенной, как предполагает физик Ли Смолин (род. 1955) в интригующей книге «Жизнь космоса»¹. Возможно, в отдаленном будущем Вселенная действительно вымрет и интересно поразмышлять о последствиях этого события для человеческой жизни, но прямо сейчас мы стоим перед лицом гораздо более актуальных угроз нашему выживанию. К ним относятся не только наша нынешняя биологическая смертность, являющаяся, в отличие от космического вымирания, наблюдаемым повседневным фактом. Это и возможное уничтожение людей пошедшим вразнос климатом, супер-чумой, столкновением с астероидом или вышедшим из-под контроля искусственным интеллектом. Даже если ни одно из этих апокалиптических событий не произойдет, есть более вероятные и прямые угрозы. Где-то в своих письмах Лавкрафт приводит лучший довод в пользу принятия смертности, который я когда-либо слышал: по мере того, как мы становимся старше, реальность продолжает меняться, становясь все более некомфортной для нашего поколения, пока, в конце концов, не складывается мир, в котором у нас больше нет желания жить. Что касается меня, то я не хочу дожить до будущего, в котором вымерли тигры и слоны, насекомые стали главным источником белка, или один из городов, которые я знаю и люблю, разрушен атомным взрывом. Эти ближайшие перспективы ужасают меня и бросают вызов моему существованию так, как попросту не способен гипотетический распад всех атомов в далеком будущем.

Может возникнуть вопрос, настолько ли неизбежны, как думает Брассье, пессимистичные выводы из рассматриваемой им имманентной негативности в презентации, лишенной какого-либо скрытого за ней смысла? Беркли не был пессимистом, хотя и считал, что все переживаемое нами суть множество образов, скоординированных Богом. Бадью тоже в своем отношении к человеческому роду далек от уничижения, несмотря на то, что косвенно снабдил Брассье некоторыми из его ключевых пессимистических инструментов. Из вычитательного подхода и правда можно сделать вывод, что даже наши научные образы, в конечном счете, опираются на тцету пустоты. Но связь между этой неустранимой пустотой и тцетой окончательного космического разрушения не так уж очевидна. Мне кажется, что связь работает, только если человек *разочарован* сообщением о том, что нет ничего, кроме пустой презентации, и только если он когда-либо *требовал* от мира чего-

¹ Smolin L. The Life of the Cosmos. Oxford University Press, 1997.

то большего. Брассье наслаждается невероятной мрачностью космического вымирания, но идея Ницше о вечном возвращении, на самом деле, еще более ужасающая, как того и хотел сам Ницше. Бесконечный сон для потухшей вселенной, который предвещает Брассье, выглядит гораздо предпочтительнее, чем нескончаемое повторение каждой случившейся неудачи, скучной встречи, болезненной операции, жестокого разочарования и язвенного стоматита, которые нам когда-либо доводилось перенести. В любом случае, тот факт, что мы когда-то умрем, очевидно, не означает, что мы *уже* умерли. В этом утверждении предполагается, что непосредственный опыт не имеет никакой ценности, если только он не оставляет след, сохраняющийся в том, что будет после. Многие события каменного века навсегда утеряны для истории, но было бы неверно утверждать, что вследствие этого они никогда не случались или не имели никакого значения или ценности.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ Б

1. Кратко изложите предложенную Брассье критику феноменологии.
2. Ален Бадью принимает тезис Парменида о том, что «бытие и мысль суть одно и то же», а Брассье отвергает его. В чем, по мнению Брассье, состоят негативные последствия этого тезиса для философии Бадью?
3. Кратко объясните концепт Франсуа Ларюэля «унилатерализация». Почему Брассье считает его многообещающим?
4. Что имеет в виду Брассье, когда говорит, что мы «уже мертвы»?
5. С одной стороны, Брассье настаивает на том, что научные теории всегда подвержены ошибкам. С другой стороны, он настолько убежден в окончательном вымирании Вселенной, провозглашаемом новейшей научной теорией, что считает это доказательством бессмысленности человеческого существования. Есть ли между двумя этими фактами противоречие, или их можно как-то примирить?

В. ДАЛЬНЕЙШИЙ ПУТЬ

Пока следующая после «Необузданного ничто» книга Брассье не опубликована, нам придется обратиться к его статьям, опубликованным в последние десять лет, чтобы понять, в каком направлении он движется. Можно уверенно утверждать, что если

в 2007 году Брассье стремился к уникальному синтезу актуальной французской философии (Бадью, Ларюэль) с аналитической философией сознания (супруги Черчленды, Метцингер), то после периода спекулятивного реализма он больше похож на типичного аналитического философа, несмотря на свою сверхпессимистичную космологию. Прекратив ссылаться на французов, он переключил внимание на работы Селларса. Фактически, нынешняя известность Селларса в континентальной философии почти полностью обусловлена сильным влиянием Брассье на некоторые круги философов. Думаю, для понимания того, кем сегодня является Брассье в интеллектуальном плане, ключевыми можно считать две его недавние статьи. Я кратко разберу каждую из них в тематическом, а не хронологическом порядке. Начнем с текста «Прометеанство и его критики» (2014), коль скоро Брассье и его соратники продвигали «прометеанство» как возможное название своей группы. Затем обратимся к полемической, но показательной для его позиции статье «Понятия и объекты» (2011), несомненно, самой важной с 2007 года работе Брассье.

Мы видели, что Брассье рассматривает свою философию как радикальное продолжение проекта Просвещения, нацеленного на замену традиции и предрассудков освобождающими открытиями Разума. Один из важных аспектов Просвещения — его внимание к будущему как горизонту, на который могут быть спроецированы некоторые улучшения. Этот проект всегда ставился под сомнение консерваторами, но в последние десятилетия даже политические прогрессисты стали задаваться вопросом, является ли еще модернизм жизнеспособным путем. Вызовы модернизма касаются неограниченного спектра тем, но первой темой, которую Брассье приводит в «Прометеанстве и его критиках», является политика. Новые прогрессивные критики политического просвещения «настаивают, что лучшее, на что мы можем надеяться вследствие радикального сокращения политических и познавательных амбиций — мелкомасштабные исправления всеобщей несправедливости путем учреждения локальных и временных анклавов гражданского правосудия»¹. У истоков этих резерваций — специфический исторический опыт: «эти нарративы, звучат ли они справа или слева, напрямую связывают пост-галилеевский рацио-

¹ Brassier R. Prometheanism and its Critics // #Accelerate: The Accelerationist Reader / Mackay R., Avanesian A. Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 469.

нализм и его защиту рационализации природы с пороками тоталитаризма»¹. Здесь подразумевается отсылка не к Гитлеру, которого никто бы не назвал фигурой Просвещения, а к сталинизму, величайшей и неизлеченной ране левых политиков XX века. Еще можно сказать о маоизме, который Бадью пытался открыто реабилитировать. Брассье оставляет в стороне насилие и незакония этих режимов и убеждает нас «защищать нормативный статус утверждения о том, что *все не так, как должно быть*»². Это подводит его к определению ключевого слова в заголовке статьи: «Прометейство это тезис, согласно которому у нас нет оснований предполагать, что у наших достижений и преобразований себя и мира есть предустановленный предел»³. Разумеется, с точки зрения Брассье, это означает, что путь вперед должна указывать научная рациональность. Вслед за Метцингером он тоже заявляет, что прометейство требует «субъективизма без самости [...] автономии без волюнтаризма»⁴.

Брассье не стесняется называть мыслителей, стоящих у него на пути. Его конечная мишень — Хайдеггер с его «критикой субъективистского волюнтаризма»⁵. В частности, Брассье критикует прочтение Хайдеггера, предложенное либеральной политической мыслительницей Ханной Арендт (1906–1975) и вдохновлявшимся ее идеями Жан-Пьером Дюпной (род. 1941), эссе которого «Ловушки в философских основаниях нанозтики» Брассье разбирает. Дюпной настаивает, что проблемы, связанные с нанотехнологией, биотехнологией, информационной технологией и когнитивной наукой (для краткости NBIC), были неверно истолкованы «эпистемологически», то есть в терминах нашего *неведения* касательно возможных последствий этих разработок. Он доказывает, что NBIC, напротив, указывает на «онтологическую» ситуацию, в которой такие технологии *и хороши, и плохи одновременно*. В значительной степени опираясь на Хайдеггера и Арендт, Дюпной заявляет, что люди обладают не столько *природой*, сколько *существованием*, определяемым их уникальной трансценденцией. Это в корне отличает нас от животных и всего остального. Поэтому, как описывает позицию Дюпной Брассье, «сведение человеческого существования

¹ Ibid. P.469.

² Ibid. P.471.

³ Ibid. P.470.

⁴ Ibid. P.471.

⁵ Ibid.

к фиксированному каталогу эмпирических качеств не позволяет нам увидеть экзистенциальное различие между тем, что свойственно и что несвойственно становлению человеческих существ»¹. С точки зрения Дюшои, как и Арендт, считает, что «человеческое существование есть неразделимое смешение вещей данных и вещей сделанных»². Это смешение далее характеризуется как хрупкое равновесие или баланс, который нарушается только на свой страх и риск. Брассье, в свою очередь, «[считает] это заявление — мы должны соблюдать “хрупкое равновесие” между тем, что сделано, и тем, что дано — фундаментальным для философской критики прометеанства»³. Если прометеанец вместе с Марком считает людей свободными и мыслящими изобретателями мира и самих себя, то Дюшои под влиянием своего хайдеггеризма, напротив, считает такую позицию «метафизической реификацией человеческого существования, которое надлежит понимать как конечную трансценденцию»⁴ и, следовательно, как пастуха равновесия между тем, что дано, и тем, что сделано. Это равновесие оказывается под угрозой, когда прометеанец «[уничтожает] баланс между сделанным и данным [...] Преступление прометеанства состоит в *создании данного*»⁵.

Поскольку призывы к «равновесию» часто принимают реакционную форму желания оставить главные аспекты цивилизации неизменными, Брассье выдвигает сильный аргумент. В частности, он ссылается на мнение философа Ивана Иллича (1926–2002), что боль, болезнь и смерть — неискоренимые черты человеческого существования и что «”безрассудно” хотеть продлить жизнь или улучшить здоровье сверх предустановленных пределов»⁶. Прометеанство же точно стоит поддерживать, так как оно предполагает, что ужасные болезни должны быть по мере возможности искоренены. Те, кто в XIX веке выступал против анестезии, теперь кажутся нам такими же смешными, как те, кто сегодня хотел бы вернуть буйство черной оспы или полиомиелит как способ научить детей стойкости. Сторонники «равновесия» постоянно рискуют: они хо-

¹ Ibid. P.473.

² Ibid. P.474.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.477.

⁵ Ibid. P.478.

⁶ Ibid. P.479.

тят произвольно остановить прогресс именно в той точке, в которой находятся. Мы, живущие ныне, все еще живем в условиях смертности и научились по-разному обращаться с этой перспективой; проецирование самих себя на свои будущие смерти вполне может помочь нам обрести более подлинный смысл нашей возможности существования, на чем настаивает Хайдеггер. Однако из этого никак не следует, что физическую смерть *следует* сохранить как существенный элемент человеческого существования. Большинство из нас будут счастливы узнать, что в ближайшем будущем станет доступно некое медицинское продление жизни и усовершенствование здоровья. Даже если мы откажемся от такой технологии и храбро встретим свою смерть подобно всем своим предшественникам, многие или большинство наших братьев и сестер примут новую технологию продления жизни и придумают, как с удовольствием провести дополнительные века или тысячелетия жизни. Будучи страстным атеистом, Брассье обвиняет религию в широко распространенном неадекватном отношении к прометеанским возможностям: «В основе любой религии лежит идея, что страдание осмысленно [...] в том смысле, что страдание должно быть проинтерпретировано и наделено значимостью»¹. Это, несомненно, правда, коль скоро одна из функций религии — предложить утешение в условиях невыносимой боли. И, конечно, точно так же верно, что религия часто становится фундаментом реакционного требования никогда не отступать от нынешних условий существования (или условий в другой предпочитаемый период, скажем, в 1950-е), поскольку в них воплощено естественное равновесие. Тем не менее, даже в полностью прометеанском будущем религия найдет себе место в качестве способа справляться с ситуациями предельной неопределенности, как бы сильно Брассье не желал ее полного устранения дальнейшим развитием цивилизации.

Как бы то ни было, Брассье прав в том, что с подозрением относится к невяно хайдеггерианской позиции Дюнои. Согласно этой позиции, «если человек перестает пониматься как существование и начинает пониматься как всего лишь еще один вид сущего, в частности, сложный природный механизм, то нам грозит потеря смыслопорождающих средств, благодаря которым мы способны намечать смысл или цель, направляющие наши попытки объяснить и понять самих себя»². Достаточно вспомнить

¹ Ibid. P.481.

² Ibid. P.483.

странную враждебность Хайдеггера к *печатным машинкам*, чтобы увидеть, как обращение к фундаментальной конечности Dasein может быть использовано для трактовки определенных устройств как запрещенных трансгрессий, пусть даже они просто делают жизнь более удобной и приятной. Однако мы должны не согласиться со взглядом Брассье на гипотетического анти-прометеанца, который мог бы сказать, что «марксизм [...] виноват в том, что игнорирует различие между тем, что сделано, и тем, что познано. Только то, что сделано человеком, может быть человеком познано»¹. Брассье же, напротив, по-видимому считает, что и сделанное человеком, и данное одинаково познаваемы, и потому оба должны стать предметом свободного сознательного воздействия со стороны человека. В противовес этому я бы сказал, что *ни* сделанное человеком, *ни* данное ему не являются познаваемыми, но и то, и другое — при определенных условиях — может быть предметом манипуляции. Поэтому я согласен со скептической реакцией Брассье на антипрометеанский тезис, согласно которому «даже если бы мы обрели власть создавать жизнь, мы не должны были бы пользоваться ею»². Урок романа Мэри Шелли «Франкенштейн» не в том, что нам не следует создавать то, что выходит за пределы обычно создаваемого людьми, а в том, что у творения есть последствия, которые не может предсказать или предотвратить ни одно человеческое существо, настроено оно прометеански или нет. Когда анти-прометеанец заявляет, мол, «вы нарушили равновесие в существовании»³, мы должны спокойно ответить, что любое творение нарушает равновесие. Например, новые технологии разорили газеты, почтовые службы и видеопрокаты — это разрушение, которое Маркс прославлял, а слишком многие современные левые, как правило, оплакивают. Брассье одобрительно цитирует замечание Джеймса Балларда, что «весь прогресс жесток и насильственен», и добавляет, что «на самом деле, жестокость повторяется в рациональности. Но в утверждении, что все жестокости равноценны, скрывается определенный сентиментализм»⁴. Затем Брассье достаточно справедливо критикует «часто повторяемый тезис, что любое стремление ограничивать, разграничивать или манипулировать явлениями

¹ Ibid. P.484.

² Ibid.

³ Ibid. P.485. Курсив удален.

⁴ Ibid. P.486.

по сути своей патологично»¹. И в завершение приветствует марксистский и бадьюанский «проект переустройства нас самих и нашего мира на более рациональном основании»².

Однако в некотором смысле Брассье ставит перед прометеанством и слишком податливые, и слишком легкие мишени. Для автора с такой аудиторией, как у Брассье, несложно критиковать религию и так же несложно ставить под вопрос тезис, что страдание или смертность по своей сути осмысленны и потому их не следует устранять в порыве людской гордыни. Тем не менее, у того, что модернизм столкнулся с препятствиями, были серьезные причины, но, по крайней мере, в этом эссе Брассье оставляет их без внимания. Поскольку он приветствует Бадью как икону политического прометеанства, было бы справедливо задать ему вопрос о поддержке, выражаемой последним в адрес явно ультра-модернистской и ультра-прометеанской культурной революции в Китае, которая привела к бесчисленным зверствам. Заговорить об этом не значит впасть в осторожное благоразумие, требующее, чтобы люди не рисковали величайшим благом из страха, что оно обернется величайшим злом, как то утверждается во многих критиках тоталитаризма. Речь просто о том, чтобы отметить возможность перегиба, которая свойственна самому Просвещению и скрывает в себе по меньшей мере три опасности.

Первую опасность я бы назвал *экстраполяционизмом*. Брассье с восхищением оглядывается на историю Нового времени, перед его глазами Просвещение расправляется с порочным духовенством, лицемерной религией, плохой наукой, деспотическим *ancien régime*, множеством ужасных болезней и открыто институционализированным рабством. Результаты просвещенческой борьбы настолько очевидно положительны, что Брассье в своем воображении просто продолжает ряд, проецируя его дальше. «Все не так, как должно быть» значит для него, что мы пошли недостаточно далеко, а надо было более последовательно идти до конца. Нам нужно еще более радикальное Просвещение, чтобы избавиться даже от большего числа наивных и ненаучных представлений, чем кто-либо осмеливался уничтожить в прошлом. Нам уже известна модель прогресса, считает Брассье, и теперь нужна смелость, чтобы реализовывать ее и двигаться вперед во-

¹ Ibid.

² Ibid. P.487.

преки всем реакционным протестам. Проблема в том, что история никогда не работает так внезапно и потому ее нельзя экстраполировать так, как предлагает Брассье. Общепризнанно, что есть периоды — в философии, политике и других областях — когда радикальная экстраполяция прежде неуверенных, половинчатых мер как раз то, что нужно. Но, в конечном счете, главное всегда достигается тогда, когда новая захватывающая идея прорывает свои ограничения и начинает противостоять тому, что *по праву* сопротивляется ей. Современная философия становится все более смелой в своем идеализме, пока не достигает точки, в которой — и Брассье первым согласится с этим — идеализм перестает быть освобождающей идеей. Исследование мира революционизирует представление европейских обществ о самих себе до тех пор, пока земной шар не оказывается картографирован полностью, а империи не захлебываются в своих победах и эксплуататорстве. Промышленное развитие радикализирует экономики мира до тех пор, пока нагревающийся климат и свирепые ураганы не указывают нам на пределы окружающей среды, в которой мы живем. Модернистские жилые проекты становятся непригодными для жизни и тонут в преступности; распланированные города превращаются в транспортные кошмары; народные революции становятся проектами по массовому уничтожению. Одна из вещей, которых мне недостает в этой работе Брассье, — хоть какое-то свидетельство того, что уроки столкновения идей с реальностью усвоены. Вместо этого он молча отбрасывает такие вопросы как псевдо-проблемы, которые ставят только боязливые религиозные капиталисты, заинтересованные в том, чтобы ничего не менялось.

Это подводит нас ко второй опасности, встающей перед Брассье: он склонен рассматривать политику как форму *познания*, хотя понимает, что понимает, что знание может каким-то образом быть «адекватным», но не может иметь форму «соответствия». Иными словами, Брассье в принципе должен хорошо отдавать себе отчет, что наши политические идеи не могут в точности соответствовать политическим реальностям, однако он почему-то уверен, что политическая «адекватность» реальности возможна. Особенно тревожно, что свою политическую модель Брассье находит у Бадью — который одобряет абсолютную верность универсализируемому революционному событию — несмотря на тот факт, что сам Брассье считает Бадью «нооцентричным» идеалистом, который с трудом понимает что-либо, отличающееся от

мышления. Любая политическая доктрина, в которую с соответствующей осторожностью не вписано в качестве элемента общей картины наше фундаментальное незнание политической реальности (*ignorance of politics*), рискует стать политическим идеализмом, какой бы бравой она не казалась обожающей модежи.

Наконец, третья опасность: Brasserie всегда говорит о политике в терминах волюнтаризма свободно конструирующего *человеческого* субъекта. Но политика это не только человеческие субъекты, это и бесчисленные неодушевленные объекты, действующие как стабилизаторы человеческого общества. При всей иногда оправданной критике Brasserie в адрес идеи, что мы должны быть внимательны к «хрупкому равновесию» мира, бросается в глаза, что сегодня мы имеем дело с особенно хрупким равновесием, которое в основном *неподвластно* человеку. Не дело обвинять в сложившейся ситуации капитализм или «неолиберализм», учитывая, что свой чудовищный экологический ущерб нанес даже обожаемый Brasserie марксизм. Любая политическая теория, толкующая только о людях, неограниченно и произвольно формирующих мир, должна как минимум заниматься вопросом ограниченности окружающей среды — пусть даже эта теория хвалится гипотетической отменой смерти, болезней и всех бессмысленных страданий.

Теперь обратимся к статье «Понятия и объекты» (2011), самому цитируемому тексту Brasserie — за исключением голдсмитского транскрипта, сделанного в соавторстве — и, несомненно, его самой важной работе со времен «Необузданного ничто». Ее главное достоинство — четкие тезисы об основном вопросе философии: «Мышлению не гарантирован доступ к бытию; бытие не является чем-то по сути своей мыслимым. У познания нет иного доступа к реальности, кроме понятия. Однако само реальное не следует пугать с понятиями, с помощью которых мы познаем его. Фундаментальная проблема философии в том и заключается, чтобы примирить эти два тезиса»¹. Здесь мы обнаруживаем центральный парадокс мысли Brasserie. Между мышлением и бытием нет изоморфности вроде той, которую мы находим у Мейясу и у большинства научных реалистов. Тем не менее, «изобретать мостик от

¹ Brassier R. Concepts and Objects // The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L. et al. (Eds.). Melbourne: re.press, 2011. P. 47 (русский перевод: Brasserie Р. Понятия и объекты / пер. с англ. Cube of Pink // Логос. 2017. №3. С.228). Далее статья будет цитироваться по русскому переводу. — *Прим.пер.*

мышления к бытию приходится концептуальной рациональности¹. Brasserie не сообщает нам, почему это бремя ложится только на *концептуальную* рациональность, впрочем, в его ящичке с инструментами практически ничего другого и нет; в конечном счете, «концептуальная рациональность» для него не один из видов рациональности, а единственный ее вид. Мы сможем лучше понять эту фразу, если примем во внимание, что течением мысли, которому Brasserie чаще всего противопоставляет концептуальную рациональность, является феноменология. Сюда относится и герменевтическая феноменология Хайдеггера, в рамках которой реальность должна интерпретироваться, а не усматриваться напрямую, как у Гуссерля. На этот счет Brasserie высказывается предельно ясно: «Метафизическое исследование бытия не может сводиться к герменевтической интерпретации бытия исследователя и разным способам, которыми он понимает бытие»². Он также убеждает нас «[избегать] феноменологической двусмысленности между смыслом и бытием»³ — совершенно обоснованное реалистическое возражение против врожденного порока феноменологии. Brasserie противопоставляет этому пороку базовую формулу реализма, к которой он добавляет тезис, что мы должны подготовить почву для реалистической онтологии путем предварительной оценки нашей способности познать реальное: «мы должны добиться надлежащего понимания того, что значит для чего-либо *быть* независимо от актов нашего познания, понимания или интерпретации бытия этого нечто. Но такое понимание будет достигнуто, только если мы добьемся твердого понимания истоков, возможностей и пределов нашей способности познавать, понимать и интерпретировать, *что* такое вещи»⁴. Но герменевтическая феноменология не единственный враг концептуальной реальности, доказывает Brasserie, целясь в Делеза: «Сторонники теории однозначного бытия как различия (в которой теория — лишь еще одно различие в бытии), в сущности, подменили вопрос “Какие различия реальны?” утверждением реальности различий: различие становится единственным и достаточным критерием реальности»⁵. За отверженность делезианской «имманентности»

¹ Там же. С.228.

² Там же. С.229.

³ Там же. С.229.

⁴ Там же. С.229. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁵ Там же. С.230.

и «однозначности [унивокальности] бытия» приходится расплачиваться «докритическим сплавлением мышления, смысла и бытия»¹. Это приводит к панпсихизму, втягивающему эпистемологические проблемы — столь высоко ценимые Брассье — в тотальность игры различия.

Отталкиваясь от этого предварительного критического рассуждения, Брассье формулирует несколько более общих тезисов (они имеют отношение к критике Латура, которую он предпримет позднее). Сначала он заявляет нам, что делезовское утверждение «"все реально" вопиюще бессодержательно»². Хотя такое утверждение может быть только первым ходом в любой философии, оно ни в коем случае не является бессодержательным — и уж точно не «вопиюще» бессодержательным. Начать с учреждения плоской онтологии, которая размещает все на одном и том же уровне [существования], значит атаковать обычные классификации мира, доставшиеся нам от рационалистических предрассудков — прежде всего, различие между мыслью и миром, на котором Брассье настаивает в противовес делезовской однозначности. Хотя его это взбесит, я не знаю лучшего обозначения для таких философий, чем «фолк-таксономические»: они начинают с абсолютного различия между мышлением и миром вместо того, чтобы поработать и для начала опознать более глубокий уровень, модификациями которого эти два полюса являются. Брассье много чего неприятного может сказать о тех своих оппонентах, которые считают мысль всего лишь одним из событий в мире, и все же он никогда толком не объясняет, почему между этими двумя областями [мыслью и миром] должен быть такой невероятный разрыв. Еще раз предваряя свою критику Латура, он сообщает нам, что «знание не информация: знать — значит поддерживать суждение, соответствующее критерию истинности *безусловно*, независимо от целей. В противоположность этому передача и преобразование информации не требуют поддержки; информация может быть адекватна или неадекватна определенным целям, но не "истинна" или "ложна"»³. Это *утверждение* онтологического различия между информацией и знанием. Разумеется, между Эйнштейном, сражающимся со своими уравнениями гравитации, и пальмой, сгибаемой ураганными ветрами, есть значительная

¹ Там же. С.230.

² Там же. С.230.

³ Там же. С.231–232.

разница. С этим согласятся все. Но Брассье заявляет о чем-то большем, чем *различие*, между ними: он отстаивает настолько фундаментальное различие, что его необходимо встроить в само основание онтологии. Однако он никогда не приводит убедительных доводов в пользу этого унаследованного модернистского предрассудка и попросту довольствуется высмеиванием тех (в том числе Делеза и Латура), кто иначе смотрит на этот вопрос. Есть еще дополнительная трудность, заключающаяся в том, что в отличие от большинства научных реалистов Брассье отказывается от корреспондентной теории истины как соответствия. Поэтому он вынужден объяснять особый онтологический статус «знания» при помощи не-корреспондентной адекватности; эта тема всплывает в ключевых пассажах «Необузданного ничто», но, опять же, никогда по-настоящему не раскрывается. Единственный реальный аргумент Брассье — и это вовсе не философский аргумент — состоит в том, что наука общепризнанно дает нам истины о мире привилегированного типа, и эти истины окажутся под угрозой, если между знанием и любым другим типом передачи силы не будет бездонной пропасти.

Разберем еще два тезиса в порядке их появления, прежде чем перейдем к критике Брассье акторно-сетевой теории. Первый касается его натуралистической ангажированности и гласит: «нельзя обращаться к смыслу ни как к исходному конституенту реальности [...] ни как к первоначальному условию доступа к миру [...]: следует признать его обусловленным феноменом. Его производят бессмысленные, но разрешимые механизмы, работающие как на субличном (нейровычислительном), так и на надличностном (социокультурном) уровнях. Это натуралистический императив»¹. Это может быть *натуралистическим* императивом, но это не делает его философским, если только мы не предполагаем заранее, что натурализм верен. Заметьте, что благодаря двунаправленному редукционизму этот пассаж — хороший пример того, что в ООО критикуется как «двойной срыв», то есть соединение нисходящей редукции вещи к составляющим ее частям и восходящей редукции вещи к ее эффектам, сопровождаемое допущением, что помимо них сама вещь — ничто². Брассье

¹ Там же. С.230.

² Harman G. Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique // ADD Metaphysics / Sutela J. (Ed.). Aalto, Finland: Aalto University Digital Design Laboratory, 2013. P. 40–51.

утверждает, что смысл — это не то, чем его считал Хайдеггер, а комбинация субличностных нейровычислительных процессов и надличностных социокультурных процессов. Яснее доказательства уже быть не может, что натурализм это не настоящий реализм, а просто фолк-редукционизм, отдающий преимущество нейронам и обществам, а не тому, что между ними. Это надо упомянуть, учитывая незаслуженную, как мне кажется, репутацию континентального натурализма (представленного Брассье и его кругом), приписывающую ему непревзойденную философскую строгость. Из положительных моментов стоит отдать должное Брассье за уважение, выказанное к кантовским ноуменам, когда он сетует, что «устранение в-себе [...] означает плавный переход корреляционизма от эпистемологической умеренности к онтологической несдержанности»¹.

Теперь мы обратимся к предложенной Брассье критике акторно-сетевой теории Латура. Важно отметить контекст интереса Брассье к Латуру, философию которого он, по-видимому, знает только по «Ирредукциям»², крайне важному приложению к его книге «Пастер. Война и мир микробов». Его критику можно понять только как косвенное нападение на объектно-ориентированную онтологию, испытавшую влияние Латура (несмотря на то, что в статье ООО упоминается лишь в одном саркастичном примечании³). Ввиду недостаточно серьезного погружения в работы Латура и того, что неявной целью все же является косвенная критика ООО, замечания Брассье в итоге оказываются мешаниной полезных и не очень мыслей. В одних случаях это обоснованные объяснения изъянов философской позиции Латура, тогда как в других — спекулятивная критика тайных мотивов, скрывающихся за его идеями. В некоторых пунктах Брассье неявно смешивает Латура и ООО или даже Латура и «постмодернизм», причем в темах, по которым они открыто и недвусмысленно расходятся во мнениях. В других пассажах Брассье провозглашает важность научной эпистемологии в противовес «софистике» акторно-сетевой

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. С.231. Перевод изменен — *Прим. пер.*

² В опубликованном русском переводе — «Несводимое». См.: Латур Б. Пастер. Война и мир микробов. С приложением «Несводимого» / пер. с фр. А. В. Дьякова. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. — *Прим. пер.*

³ Брассье Р. Понятия и объекты. С.234. Прим. 9.

теории, хотя его защита научной эпистемологии настолько декларативна, что кажется, будто это просто подачка тем, кто уже обращен в веру.

Критика начинается с тезиса, с которым отчасти согласна и ООО, в иных случаях занимающая скорее пролатуровскую позицию. Как утверждает Брассье, в философии Латура «постмодернистский “ирредукционизм” отказывается от метафизического предписания познать ноуменальное, избавляясь от эпистемологического различия между явлением и реальностью, чтобы спасти реальность каждого явления — от заходов солнца до Санта-Клауса»¹. Это несомненно так, Латур отвергает ноуменальное (хотя претензия Брассье на «познание ноуменального» это странный способ говорить о ноуменальном). В акторно-сетевой метафизике Латура вещь это *то, что она делает*. В этом проявляется влияние не только американского прагматизма и Альфреда Норта Уайтхеда (1861–1947), но и семиотики Альгирдаса Греймаса (1917–1922). В ООО Латур неоднократно критиковался за отказ от вещи в себе. Неясно, однако, почему Брассье считает латуровский отказ от ноуменов более отвратительным, чем аналогичные жесты, скажем, Гегеля или Бадью; по всей видимости, дело в других аспектах философии Латура, а не в его антиноуменальной установке *самой по себе*. Как бы то ни было, ноуменальной области у него нет потому, что в его представлении мир целиком состоит из акторов, связанных между собой в сети; ни один из этих акторов не содержит никакого избытка сверх его текущих действий. Эта утрированная онтология действий обеспечивает Латура мощным методом для социальных наук, в которых он сейчас является одним из ключевых исследователей. В любой ситуации просто «следуй за акторами» без всяких предварительных решений о том, что важно, а что нет. Тем не менее, этот метод попадает под критику «актуализма» в философии, уходящую корнями в аристотелевское опровержение мегарцев в «Метафизике»². Неизменным остается тот факт, что анти-ноуменальная точка зрения Латура это респектабельная философская позиция (хотя я думаю, что она ошибочна), и ее следует критиковать по существу, а не просто отбрасывать как поверх-

¹ Там же. С.234.

² Aristotle *Metaphysics* / J. Sachs J. (tr.). Santa Fe, NM: Green Lion Press, 1999. Book Teta, Chapter 3 (русский перевод: Аристотель *Метафизика* / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 тт. Т.1. Москва: Мысль, 1975. Книга 9, Глава 3).

ностную риторическую уловку. Последнее, к сожалению, хорошо описывает подход Брассье к Латуру: «Не пытаясь что-либо доказать, Латур открыто занимается тем, что с помощью чрезвычайно искусной риторики убеждает впечатлительного читателя принять его ирредукционистскую картину мира. Это традиционный *modus operandi* софиста»¹. Это утверждается всего через несколько страниц после того, как ясный и остроумный стиль письма Латура объявляется «вкрадчивым и приторным»². В этом утверждении есть как минимум две проблемы. Во-первых, Брассье в роли знатока хорошего стиля письма попросту не заслуживает доверия, поскольку его частые насмешки над «эстетикой» показывают неспособность понять важную когнитивную роль живого (а не только «ясного») письма в философии. Во-вторых, прекрасный стиль Латура иногда может быть «вкрадчивым», но у него так мало общего с «приторным», что кажется, будто эта характеристика взята из генератора случайных оскорблений. Брассье считает особенно важной философию Селларса, у которого, независимо от его заслуг, я бы сказал, один из худших стилей письма в аналитической философии. И абсолютно никто в континентальной философии не пишет хуже Ларюэля, которого, по собственному признанию Брассье, с полным на то правом можно проигнорировать как «сочетающего в своем письме худшие черты Деррида и Делеза, деконструктивистскую стерильность с конструктивистской экстравагантностью»³.

Что касается объявления философии Латура «пост-модерном», то это нечестный ход, если во внимание не принимается предложенная самим Латуром сокрушительная критика постмодернизма. Ее можно найти в его самой известной работе «Нового времени не было»⁴, которую Брассье показательно не цитирует и, вполне возможно, так и не прочел. Основная идея Латура в этой критике состоит в том, что люди постмодерна это люди модерна, только со знаком «минус»: подобно людям модерна

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. С.238.

² Там же. С.234 — Перевод изменен — *Прим. пер.*

³ Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. London: Palgrave Macmillan, 2007. P.119.

⁴ Латур Б. Нового времени не было. Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. — *Прим. пер.*

постмодернисты поддерживают современное очищение субъектов от объектов (как и сам Брассье). Более серьезная философская проблема вырастает из жалобы Брассье на то, что Латур хочет сохранить абсолютно все: от заходов солнца до Санта-Клауса. Но заходы солнца все же существуют в человеческом опыте, даже если Брассье хочет устранить их в рамках стратегии двойного срыва: мешанина субличных нейровычислительных процессов и надличностных социокультурных контекстов. То же самое, конечно, касается и Санта-Клауса. Тот факт, что Брассье стремится отделить относительно истинные представления (научные образы) от преимущественно ложных (наличных образов), несмотря на то, что сам признал невозможность соответствия между сознанием и миром, вовсе не означает, что из онтологии в целом нужно исключить все личные переживания прекрасного и рождественских персонажей. Если у философии и есть черта, отличающая ее от частных наук и других областей, то она, конечно, заключается в том, что ее позиция позволяет ей создавать сеть, самую обширную из возможных и покрывающую буквально все. О закатах может быть сказано гораздо больше, чем то, что их восприятие предполагает процессы в мозге, и точно так же о Санта-Клаусе можно высказать больше, чем его «социокультурные» аспекты, учитывая помимо прочего, что и общества, и нейроны, в свою очередь, сформированы Санта-Клаусом.

Это подводит нас к упомянутой ранее саркастичной сноске, которая, несмотря на неоправданное высокомерие, возможно, является самым полезным для понимания философии Брассье пассажем в статье.

Достаточно вспомнить *метафизическое* различие между явлением и реальностью в изводе, к примеру, «объектно-ориентированных философий». Дело в том, что отсутствие какого-либо надежного познавательного критерия для измерения и определения точных масштабов пропасти между кажимостью и бытием или для различения между внешними и внутренними качествами объектов позволяет делать совершенно произвольные высказывания о [том, что] в-себе¹.

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. С.234. Перевод изменен — *Прим.пер.*

Как мы увидим в главе 3 этой книги, ООО опирается на абсолютное различие между «реальным» и «чувственным». Реальные объекты и качества существуют независимо от любых отношений, в которые они могут быть вовлечены в данный момент или когда-либо. Чувственные объекты и качества существуют только как корреляты переживающего их. По сути, реальные объекты в ООО это *ноумены*, которые Брассье, по его словам, так высоко ценит. Следовательно, коль скоро Брассье признает невозможность [истины как] соответствия и таким образом допускает неустранимую асимметрию между понятием и объектом, он плавает в той же лодке, что и ООО. Различие реальное/чувственное в ООО действительно «метафизическое», но то же касается и предпочитаемого самим Брассье различия: селларсовского разделения между наличным и научным образами. Несмотря на его признание, что мир не изоморфен нашим понятиям о нем и что сам мир, следовательно, некоторым образом «ноуменален», он совсем не оставляет места для ноуменального, принимая исключительно различие между двумя видами *образов*. Каким бы глубоким ни был селларсовский конфликт между наличным и научным, *с обеих его сторон образы*. Поэтому любые «критерии», предназначенные для того, чтобы отличить один образ от другого, все равно оставят нас на уровне образов — как и в «Материи и памяти»¹ Анри Бергсона (1859–1941), которого Брассье терпеть не может как «спиритуалиста». Да, Брассье добавит оговорку, что научный образ «подвержен ошибкам», но какой бы новый научный образ мы ни поставили взамен старого, это все равно будет не более чем образ. Поэтому даже *научный* образ все равно — по собственному признанию Брассье — несоизмерим с реальностью. Но это значит, что используемое Брассье разделение между объектом и понятием такое же «метафизическое», как аналогичное различие между реальным и чувственным в ООО. Поскольку Брассье дополнительно требует «критериев», они просто позволяют нам отделить хорошие образы от плохих — *Санта-Клаус плохой, квантовая теория хорошая* — даже несмотря на то, что признается, что квантовая теория неизоморфна описываемой ею реальности. И хотя Брассье утверждает, что ООО делает «произвольные» высказывания о в-себе, его собственные утверждения оказываются столь же произвольными, если только он не передоверяет все суждения

¹ Бергсон А. Материя и память / пер. с фр. А. Баулер // Бергсон А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1992. — *Прим.пер.*

о в-себе разным научным дисциплинам, в которых сам специалистом не является.

Есть еще одна проблема: Брассье обвиняет Латура в перформативном противоречии из-за того, что тот отказывается от редукционизма, но все равно «безудержно» предается ему. «Латур, конечно, без колебаний сводит разум к произвольности, науку к привычке, знание к манипуляции или истину к силе: настоящий объект его ирредукционистского откровения не редукция как таковая [...], а *объяснение* и в особенности приписываемая научному объяснению когнитивная привилегированность»¹. Надо сразу отметить, что вопреки Брассье термин Латура «ирредукция» не означает «не-редукция». Это просто неверно. Тезис Латура не в том, что ничто нельзя объяснить в терминах чего-то другого (поскольку, разумеется, так делают постоянно), а в том, что любая редукция имеет цену. Латур предпочитает один тип редукции другим, и его философия открыто расплачивается за это: редукцией всего и вся во вселенной к *акторам* или *актантам*. В мире латуровской онтологии и закат, и Санта-Клаус воздействуют на другие вещи не меньше, чем наука, и потому они все одинаково реальны. Я понимаю, почему Брассье озабочен защитой общественной репутации квантовой теории в сравнении с картами таро или колдовством, но я не вполне понимаю, почему эта репутация подразумевает, что нам запрещено интерпретировать науку в терминах актантов. Именно этот ход позволяет Латуру и его коллегам ставить ценные вопросы о производстве научных фактов — вопросы, которые не нужно запрещать только потому, что иногда они заводят в несостоятельный социальный конструкционизм. И я, и Брассье непримиримые реалисты, и потому мы оба не согласимся с утверждением Латура, что Рамсес II не мог умереть от туберкулеза, поскольку тот еще не был открыт². Но это лишь доказывает нам, что в онтологии Латура есть перегиб, и она нуждается в исправлении. В онтологии самого Брассье — как и в любой другой — тоже есть свои крайности.

Первая крайность его онтологии — одержимость контролем различия между хорошими и плохими образами, хотя при этом

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. №3. С.235. Перевод изменен — *Прим.*

² Latour B. On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects // Biographies of Scientific Objects / Daston L. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2006. P. 247–69.

мало что говорится о том, как какой-либо образ в принципе может быть адекватен реальности по ту сторону образов. Брассье выговаривает Латуру за отбрасывание этого отношения, «занимающего умы целой философской традиции: от Готлоба Фреге и Селларса до их нынешних наследников»¹, за попытку «устранить» «эпистемологическую проблематику от Декарта до Селларса» и, наконец, за то, что он «пишет, чтобы убедить тех, кто на самом деле и не хочет знать»². При этом Брассье забывает, что Сократ ничего не знал и *по этой самой причине* был философом, а не ученым.

В какой-то степени Брассье объединяет Латура с ОО, когда обвиняет его в «[подмене объяснения] набором избыточных намеками метафор, познавательное значение которых зависит от семантического резонанса. “Актор”, “союзник”, “сила”, “власть”, “сопротивление”, “сеть” — это главные метафоры ирредукционистской метафизики Латура»³. Сложно понять, что такого особенно метафорического в любом из этих терминов. Даже беглый обзор этимологии показывает, что почти у всех, если не у всех слов есть метафорические корни, включая и такие повседневные термины, как «окно» («око»). В латуровском техническом словаре нет ничего особенно неточного; совершенно понятно, что он имеет в виду, когда говорит, например, что акторы заключают союзы посредством сети и тем самым увеличивают свою способность сопротивляться испытаниям сил. Повторю, *против* такой метафизики есть что выдвинуть — например, ее актуалистская неспособность объяснить будущие изменения в актор-сетях — но в ней нет ничего неясного. Возможно, у Брассье пуританская аллергия на «антропоморфизм» метафор вроде «союзник» и «переговоры», применяемых к неодушевленным объектам, но Латур вовсе не панпсихист, и эти термины ничем не хуже любых других. Поэтому Брассье сворачивает не туда, когда осуждает латуровскую «жалкую метафорику, затушевывающую любое реальное различие, с помощью которого репрезентация дает объяснение и понимание»⁴. В этом нет ничего «жалкого»: модель Латура произвела революцию в социальных науках, сосредоточив внимание на локальных акторах вместо туманных абстракт-

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. №3. С.236.

² Там же. С.237.

³ Там же. С.236.

⁴ Там же. С.237–238.

ций вроде «общества» и «капитализма» и отстояв социальную агентность для неодушевленных объектов. Когда Брассье сетует, что Латур использует *изобилующие намеками* метафоры, он, по-видимому, бьет мимо ООО, в которой и «аллюзия», и «метафора» используются как технические термины. Но в этом пункте у ООО нет вообще ничего общего с Латуром, поскольку аллюзия и метафора в ней по своему смыслу относятся исключительно к изъятой (*withdrawn*) вещи в себе, от которой Латур всячески избавляется¹.

В завершение этих замечаний обратимся к самому вопиющему случаю аргумента *ad hominem* в статье Брассье: «ничто не помещает цинику заключить, что политика Латура (нео-либеральная) и его религия (католическая) — это самые красноречивые указатели тех сил, что в конечном счете мотивируют его неприязнь к рациональности, критике и революции»². Тот факт, что Брассье признает свой цинизм, едва ли делает его высказывание более приемлемым. Но я не согласен с точкой зрения Мейясу, что такого рода размышления о мотивах всегда неуместны в философии. В действительности для понимания философии Латура полезно знать — только не в цинично-презрительной манере Брассье — что он воцерквленный католик. Читатели Латура (особенно благосклонно настроенные) часто отмечали, что его очарованность *медиаторами* многим обязана духу католической церкви с ее исповедниками, заступничеством святых и множеством литургических актов, столь чуждыми протестантизму с его прямым контактом с Богом. Настоящая проблема обесценивания философских взглядов при помощи циничных биографических объяснений не в том, что в этом никогда нет ни капли смысла, а в том, что собственная биография критикующего редко не должна быть подвергнута такому же тщательному изучению. Было бы так же легко связать философские мнения Брассье с событиями его биографии и странностями характера, но у таких изысканий есть предел осмысленности. Что же до заявления, что Латур «неолиберал», то это типично небрежное использование этого термина. Он дол-

¹ См. мой разбор неудачной попытки Латура встроить метафору: Harman G. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2016. P.101–104. (русский перевод: Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория / пер. с англ. А. Писарева. М.: Издательство Института Гайдара, 2018. С.119–121).

² Брассье Р. Понятия и объекты. С.238.

жен обозначать экономическую политику свободного рынка в теориях Австрийской и Чикагской экономических школ, но в нынешнем употреблении значит немногим больше, чем «негодяй»¹. Было бы справедливо назвать Латура *либералом* в политическом смысле, но он точно не является страстным сторонником свободного рынка, как становится ясно из его попытки декомпозиции экономики в заключительных главах книги о модусах существования². Поэтому описание Латура как «неолиберала» бьет мимо цели. Что же до сделанной мимоходом похвалы в адрес «революции», то сейчас это не более чем показная добродетель: бессмысленно читать работы Брассье в надежде на сколько-нибудь развернутые размышления о политике.

Хотя интерес Брассье к Латуру слишком агрессивен, чтобы быть особенно плодотворным, есть моменты, в которые его несогласие позволяет нам прояснить его собственную позицию. Например, он совершенно справедливо сетует, что «редукция Латуром вещей к понятиям (объектов к “актантам”) — одно целое с его редукцией понятий к вещам (“истины” к силе)». Однако вопреки Брассье этот жест не квалифицирует Латура однозначно как «софиста» — это лишь злополучная цена, уплачиваемая любой философией, которая исключает ноуменальное и тем самым уравнивает вещи с их образами, или с их отношениями, или с чем-то еще. Брассье прав, настаивая на разрыве между реальностью и нашим понятием реальности, но мне кажется, что он сильно недооценивает этот разрыв: «Нам нужно знать, что такое вещи, чтобы *измерить* разрыв между их феноменальными и ноуменальными аспектами, а также разницу между их привходящими и собственными свойствам»³. Трудно понять, как такой разрыв вообще может быть «измерен», учитывая поразительную несоизмеримость между понятием и объектом: «Знать (в строгом научном смысле), что такое нечто, — значит концептуализировать это. Отсюда вовсе не следует, что вещи тождественны своим понятиям»⁴. Разумеется, Брассье прав в своей интуиции, что не-

¹ См.: Peck J. *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

² Latour B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* / Porter C. (tr.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. — *Прим.пер.*

³ Брассье Р. Понятия и объекты. С.241. Курсив добавлен.

⁴ Там же.

которые образы более адекватны, чем другие, для понимания того, каковы вещи на самом деле. Однако следует поставить под вопрос саму возможность представить себе, что дистанция между понятием и объектом подобна измеримому континууму между «тепло» и «холодно». На сегодняшний день Брассье даже не кажется заинтересованным в разработке теории того, как одно понятие может быть «ближе», чем другое, к реальности, которая несоизмерима с обоими. Подозреваю, дело в том, что метафизическая проблема знания интересует его меньше, чем усиление функции науки по подавлению людей, которых он считает иррациональными. Даже лучшие его формулировки проблемы несостоятельны и больше похожи на список желаний, основанный на игре слов, чем на настоящее решение. Например: «Разрыв между понятийным тождеством и не-понятийным различием (между тем, что такое понятие объекта и что есть сам объект) не является невыразимым зиянием или знаком непреодолимой инаковости; этот разрыв можно с помощью понятия превратить в тождество, которое не является тождеством понятия, хотя понятие — о нем»¹. В загадочной фразе «не является тождеством понятия, хотя понятие — о нем», так напоминающей метафорический и риторический язык, декларативно презируемый Брассье, мы снова сталкиваемся с зависимостью Брассье от ларюэлевского концепта унилатерализации. И едва ли помогает его добавление, что «различие между понятийным и вне-понятийным [...] может быть допущено как всегда-уже данное в акте понимания или познания. Но его допущение не сопровождается полаганием. Именно это отличает научную репрезентацию и определяет ее позицию по отношению к объекту»². Многообещающее начало для новой теории науки? Время покажет. Но это едва ли достаточно убедительно, чтобы Брассье имел право списывать со счетов других как «софистов», которые пишут только для «тех, кто на самом деле и не хочет знать». То же самое повторяется, когда он соблазнительно добавляет, что есть «имманентный и одновременно трансцендентальный разрыв между реальностью объекта и его бытием в качестве концептуально описанного»³. Здесь снова «имманентный и одновременно трансцендентальный» это лишь первый

¹ Там же.

² Там же. С.242.

³ Там же.

шаг незавершенного прощупывания почвы. Такое прощупывание всегда ведется на границах любой философии, поскольку ни одна философия не добивается власти над всем в пределах своей досягаемости. Однако даже явно рудиментарная концепция того, как наука связывает воедино наличный образ, научный образ и объект, никогда адекватно не выражаемый ни тем, ни другим, кажется, подталкивает к большей осторожности и терпимости в оценке оппонентов, чем Брассье как правило проявляет, учитывая его склонность к тому, что Педен назвал «поспешным опровержением». То, что наука добилась «значительных успехов в познании»¹, не означает, что философ должен заимствовать славу этих успехов, чтобы затем поспешно клеймить других. Познавательные успехи науки это не познавательные успехи самого Брассье и точно так же не успехи Латура, поэтому неясно, почему Брассье считает себя уполномоченным представителем науки.

Впрочем, между делом я хотел бы отметить нетривиальный момент. Брассье обращается к периоду до пост-галилеевской науки и обнаруживает интересные предтечи своих идей в средневековой мысли: «различие между концептуальной реальностью объекта и его метафизической реальностью аналогично схоластическому различию между объективной и формальной реальностями»². Однако к концу статьи Брассье отказывается от использования схоластической терминологии по причинам, которые кажутся мне ошибочными и все же познавательными: «как можем мы признать, что научное познание отслеживает в-себе, не прибегая при этом к проблематичному метафизическому допущению, что делать это — значит концептуально предписывать «сущность» (или формальную реальность) этому в-себе? Ведь мы хотим утверждать, что наука познает реальность, не реанимируя при этом аристотелианское сведение реальности к субстанциальной форме»³. Брассье не говорит нам, почему субстанциальные формы «проблематичны»; можно заподозрить, что дело просто в том, что современная наука легко обошлась без таких форм, заменив их измеримой протяженностью и движением. Однако нет никакой необходимой причины для того, чтобы успешные методы в естественной науке приравнивались к ис-

¹ Там же. С.258.

² Там же. С.242.

³ Там же. С.258. Перевод изменен. — *Прим.пер.*

тине в метафизике, если только сциентизм не стал самоцелью. В любом случае, Брассье истолковывает свое утверждение о субстанциальных формах в том смысле, что «структура реальности включает в себя структуру дискретных объектов, но не исчерпывается ею»¹. Хотя это, очевидно, неявная критика ООО, одновременно это указывает на предпочтение, отдаваемое Селларсом *процессам*, а не объектам, несмотря на то, что ранее на голдсмитском воркшопе Брассье выражал обеспокоенность процессуализмом Гранта.

Следует еще кое-что сказать о «Перле Стоува» — аргументе, названном так по имени задиристого австралийского философа Дэвида Стоува (1927–1994), на которого Брассье часто и искусно ссылается². Это еще один пункт, объединяющий Брассье и ООО: разделяемый нами отказ от корреляционистского круга, на преодоление которого, по Мейясу, можно претендовать лишь придерживаясь высокой оценки его предполагаемой концептуальной строгости. Хотя Перл это аргумент корреляционизма, а не мажорного идеализма («вы не можете помыслить что-то, внешнее по отношению к мысли, вне [самого факта] мышления о нем»), его самым наглядным примером является главный аргумент Беркли: мы не можем помыслить или воспринять X вне [факта] мышления или восприятия этого X, поэтому X не может существовать, не будучи помысленным или воспринятым. Как замечает Брассье, «посылка Беркли тавтологична: утверждение о том, что никто не может помыслить что-то вне [факта] мышления об этом, не станет отрицать ни одно разумное существо. Но из этого тавтологического допущения Беркли выводит нетавтологическое заключение, что существование вещей *зависит* от того, мыслит ли или воспринимает ли их кто-либо, а *помимо* нашего мышления и познания они *ничто*»³. Тем не менее, на сегодняшний день аргумент Перла широко распространен и «стал надежным помощником практически для любого вида корреляционизма второй половины XX века: от Гудмана и Рорти, с одной стороны, до Мерло-Понти и Латура—с другой»⁴, несмотря на то, что Стоув

¹ Там же.

² Stove D. *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford: Blackwell, 1991.

³ Брассье Р. Понятия и объекты. С.245. Перевод изменен. — *Прим.пер.*

⁴ Там же. С.248.

разгромил его, объявив худшим философским аргументом из всех когда-либо выдвинутых¹. Но каким бы ошибочным ни был Перл, Брассье заходит слишком далеко, говоря, что он настолько никудышен, что его широкое применение может быть объяснено только «эмоциональными», «психологическими» и «политическими» факторами². И кто бы мог подумать, именно Латур учил нас, что если мы используем эти факторы для объяснения взглядов своих оппонентов, то должны быть готовы использовать их и для объяснения своих; сомнительно, что Брассье смог бы пройти такое испытание сколько-нибудь лучше, чем кто-то другой. Кроме того, пусть аргумент Перла неверен, это не делает его *смехотворно* неверным. Перл использовали такие скрупулезные мыслители, как Фихте и Мейясу, и хотя я разделяю тревогу Брассье по поводу увлеченности Мейясу этим аргументом, защита последним корреляционистского круга отличается формальной строгостью: ее едва ли можно объяснить «эмоциональными» факторами, проистекающими из того, что в психологической жизни Мейясу что-то пошло не так. Здесь мы снова сталкиваемся с частыми пороками Брассье: нетерпеливое желание удостовериться, что наука сохраняет свой сокрушительный авторитет, и характерная для страстных приверженцев чего-либо склонность демонизировать психологию своих оппонентов — в то время как Мейясу по меньшей мере терпеливо прорабатывает противоречие между корреляционизмом и научными данными о доисторическом. И все же, несмотря на это, аргументы Брассье против Перла действительно отличаются восхитительной ясностью и силой. Например: «верно, конечно, что я не могу думать о пустыне Руб-эль-Хали, вне [факта] мышления о ней; но из этого не следует, что она населена моим мышлением о ней»³. И даже лучше: «если принять во внимание, что устрашающие тевтонизмы Фихте лишь маскируют неубедительные берклианские “Перлы”, то опровержение фихтеанского корреляционизма окажется не более невозможным, чем опровержение берклианского имматериализма»⁴.

¹ См.: Стоув Д. Конкурс на худший аргумент в мире. URL: <https://syg.ma/@aliekstrandr-14/konkurs-na-khudshii-arghumient-v-mirie-devidastouva>. — *Прим.пер.*

² Брассье Р. Понятия и объекты. С.249.

³ Там же. С.255.

⁴ Там же. С.256. Перевод изменен — *Прим.пер.*

В конце статьи есть поразивший меня пассаж, который можно считать превосходной формулировкой философской позиции Брассье в целом: «Для тех из нас, кто считает научную репрезентацию самой надежной формой познавательного доступа к реальности, проблема состоит в том, чтобы придать научной репрезентации мира максимальный (но, прошу заметить, не непогрешимый) авторитет, признавая при этом, что наука меняет свою позицию по поводу того, *что*, как она утверждает, существует»¹. Так называемый «структурный реализм» стремится решить эту нерешаемую задачу, утверждая, что определенное *математическое ядро* остается неизменным, даже когда со временем одни научные теории заменяются на другие, превосходящие их. Хотя Брассье иногда заигрывал со структурными реалистами, что-то в итоге не позволило ему открыто вступить в их ряды; можно предположить, что, по его мнению, структурные реалисты запятнали себя той же чрезмерной увлеченностью математикой, которая тревожит его в случае Мейясу². Между тем было бы справедливо дать Брассье возможность разработать свою теорию о том, как науке удастся отслеживать в-себе несмотря на неспособность совпадать с ним или устанавливать с ним отношения соответствия. Однако его желание в то же время наделить науку «максимальным авторитетом» проливает свет на наиболее отталкивающий, на мой взгляд, аспект его философии: склонность к чрезмерному преклонению перед наукой, обычно характерную для аналитических, а не континентальных философов. Это определенным образом влияет на стиль и содержание его философии, как видно по его выраженному презрению к эстетике, риторике и метафорам. По-видимому, это также объясняет тот факт, что у читателей из смежных дисциплин — столь важных для области влияния философа — Брассье не пользуется особой популярностью. Чтобы расширить базу своей читательской аудитории, состоящую из агрессивно сциентистски настроенных и левых молодых людей, ему придется проявить больше симпатии к тем типам познания, которые отличаются от естественнонаучных.

¹ Там же. С.257–258.

² См.: Ladyman J., Ross D. (with Spurrett D., Collier J.) Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford: Oxford University Press, 2009. См. также мой ответ им: Harman G. I Am Also of the Opinion that Materialism Must Be Destroyed // Environment and Planning D: Society and Space. 2010. #28/5. P.772–90.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ В

1. Как Брассье отвечает на критический аргумент, что прометеанство угрожает «хрупкому равновесию» между тем, что людям дано, и тем, что они создают?
2. В статье «Понятия и объекты» Брассье обращается к «концептуальной рациональности», чтобы противостоять трем противникам: феноменологии, Делезу и Латуру. Каковы претензии — разные, но взаимосвязанные — предъявляемые им каждому из этих противников?
3. Что такое «Перл Стоува»? Как Брассье использует его против предложенной Мейясу защиты корреляционистского круга?
4. Какие именно философские ставки на кону, когда Брассье отстаивает ключевую роль *эпистемологии* (теории знания)?
5. В одном месте Брассье в положительном ключе упоминает схоластическое различие между формальной и объективной реальностями. Какой аспект его собственной философии напоминает это различие?

Виталистический

2

ИДЕАЛИЗМ

Йэн Хэмилтон Грант (род. 1963) — старший лектор по философии в Университете Западной Англии в Бристоле; там же он работал и в 2007 году во времена голдсмитского воркшопа. Как и Брассье, Грант защищал диссертацию в Уорикском университете. Там он был связан с Группой исследования кибернетической культуры (Cybernetic Culture Research Unit, CCRU), которой сначала руководила Сэди Плант (род. 1964), а затем одиозный Ник Ланд (род. 1962). В 1990-е годы Грант перевел одни из самых харизматичных книг французского постмодернизма: «Либидинальную экономику» Жана-Франсуа Лиотара¹ и «Символический обмен и смерть» Жана Бодрийара². Свою карьеру Грант посвятил разработке виталистической философии, опирающейся прежде всего на философские идеи Шеллинга и современных французских мыслителей Жюль Делеза и Феликса Гваттари (1930–1992). Последние двое были наиболее влиятельными фигурами в Британии в 1990-е годы в период интеллектуального формирования Гранта и Брассье. Но в особенности важен для Гранта Шеллинг — яркое дарование, созревшее гораздо быстрее своего старшего и более знаменитого сокурсника Гегеля. Далее мы обсудим предложенную Грантом интерпретацию Шеллинга как философа природы и посмотрим, какие следствия для современной философии выводит из нее Грант. Но для начала давайте разберемся, что говорил Грант в Лондоне 27 апреля 2007 года на первой встрече спекулятивных реалистов.

А. ГРАНТ В ГОДСМИТСЕ

Выступление Гранта в Годсмитсе было кратким и умещается на 334–345 страницах транскрипта встречи, но за ним следуют гораздо более объемные ответы на вопросы аудитории. Однако этих

¹ Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер. с фр. В. Е. Лапицкого; под ред. С.Л. Фокина. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. — *Прим.пер.*

² Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: «Добросвет», 2000. — *Прим.пер.*

одиннадцати страниц достаточно, чтобы составить себе представление о сути интеллектуальной работы Гранта. Затем мы обсудим две его очень разные книги — «Философии природы после Шеллинга» (2006) и «Идеализм» (2011), написанную в соавторстве. Как мы увидим, разбирая книгу о Шеллинге, Гранта беспокоит, что философия слабо продвинулась вперед в посткантовский период (этот период отсчитывается от появившихся в 1790-е годы значимых откликов на три великие критики Канта, опубликованные десятилетием ранее). С точки зрения Гранта, грандиозные работы Шеллинга — это непреходящий философский маяк, который уводит нас прочь от установленных Кантом ограничений — при условии, конечно, что мы научимся воспринимать эти работы всерьез. Грант едва ли был первым, кто сделал подобное заявление: Шеллинга, подобно Морису Бланшо (1907–2003) или позднему Морису Мерло-Понти (1908–1961), постоянно называют «философом будущего», тексты которого скрывают еще не изведенные сокровища. Особенно интересны в грантовской версии Шеллинга ее детали.

Стандартный подход к посткантовскому периоду философии выглядит примерно следующим образом. Кант заявил о непреодолимом зазоре между явлениями и вещью в себе, или между «феноменами» и «ноуменами». Поскольку человек не в состоянии непосредственно воспринять что-либо вне чистых созерцаний пространства и времени и двенадцати категорий рассудка, философия должна довольствоваться обсуждением вещей как они являются конечному человеческому познанию. Наиболее одаренные последователи Канта — от пьянствующего скитальца Соломона Маймона (1753–1800) до воинственного гения Фихте и Гегеля — развивали его философию, последовательно уменьшая роль вещи в себе. Действительно, как может Кант утверждать, что вещь в себе «причиняет» явления, если причинность он считает только категорией рассудка, которая, подобно другим категориям, не может быть применена к ноуменальному миру? И вообще, если мы утверждаем, что знаем о существовании вещи в себе за пределами мысли, то это утверждение само является мыслью и, следовательно, опровергается внутренним противоречием. Единственный непротиворечивый ответ, говорят нам, — смириться и принять, что все, о чем мы можем говорить, пронизано мыслью, а не находится где-то за ее пределами. Сделав этот ход, мы попадаем в мир немецкого идеализма. Фихте ответил на двойной кантовский мир феноменов и ноуменов полным растворением природы в том, что счи-

тал главной темой философии: этика, основанная на человеческой свободе. Позднее Гегель попытался размышлять о «природе» и «духе» на равных основаниях, однако это все равно предполагало отказ от кантовской вещи в себе, превращавший различие между феноменами и ноуменами в различие внутри феноменальной области. Название его книги — «Феноменология духа» — свидетельствует о претензии говорить о реальности в целом, не допускающая, что за пределами духа лежат ноумены, которые надо обсуждать отдельно; Гегель никогда не написал бы книгу «Ноуменология духа». Какое место в этой истории занимает Шеллинг, зависит от того, кого вы об этом спрашиваете. Для большинства гегельянцев и историков Шеллинг был необузданным романтиком, философию которого испортили его крайности, а также переходной фигурой, вытесненной Гегелем с его более зрелой системой. С точки зрения защитников Шеллинга, в числе которых такие важные фигуры как Хайдеггер, диалектика Гегеля заключила его самого в искусственную тюрьму, тогда как Шеллинг выводит нас из этой тюрьмы к магнетическим, электрическим и химическим силам природы, сущности человеческой свободы и слепым вращениям страдающего бога¹.

Грант принадлежит к числу тех, кто считает Шеллинга самым важным и самым футуристическим из всех посткантовских философов. Более того, он оспаривает общепринятое среди исследователей представление о том, что в интеллектуальной карьере плодовитого Шеллинга было несколько фаз, количество и содержание которых у разных историков разные. Например, Эндрю Боуи разделяет интеллектуальный путь Шеллинга на следующие фазы: (1) Трансцендентальная философия, (2) Философия природы, (3) Философия тождества, (4) Философия эпох мира и (5) Позитивная философия². Грант же непоколебимо занимает противоположную позицию: Философия природы была одной-единственной фазой Шеллинга. По мнению Гранта, каждый, кто желает сбежать из продолжающегося философского заточения в тюрьме кантовской двухмировой онтологии, сможет сбежать, только следуя чему-то вроде философии природы.

¹ Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.

² Bowie A. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Fall 2016 edition / Zalta T. (ed.) // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>.

Теперь обратимся к тезисам Гранта на голдсмитском воркшопе. Как и все спекулятивные реалисты, каждый по-своему, он хочет избавиться от заикленности на том, как человек получает доступ к знанию о мире, и вернуться к философствованию о самом мире. «Если последовательно придерживаться философии природы, то необходимой становится спекуляция как единственное средство *производства* мысли, а не оценки имеющегося у нас *доступа*»¹. Иными словами, вместо того, чтобы начать с обычной современной оппозиции между мыслью и миром, Грант хочет показать, как мысль *производится* миром. На первый взгляд, это еще одна форма сциентизма: в конце концов, когнитивная наука и нейрофилософия тоже пытаются лишить мышление этого особого современного статуса и подчинить его научному дискурсу, который объясняет его происхождение. Но это не случай Гранта, как видно по его ответам на вопросы Тоскано и Брассье². Его не устраивает представление Тоскано о мысли как формальном паттерне, не нуждающемся в субстрате в виде биологического индивида, и он отвергает позицию Брассье, что спекулятивная философия должна заниматься устранением надуманных сущностей и пересмотром метафизических понятий на основе эмпирических исследований. Концепция природы Гранта отличается от аналогичных концепций других философов в двух отношениях. В отличие от большинства идеалистов, он рассматривает природу как многоуровневую область, а не как монолитное Иное мысли. По его словам, «мы [должны] признать, что мышлению что-то предшествует и в этом предшествующем есть несколько подчиненных друг другу уровней. Это не что-то одно, а сложная линейка событий»³. Типичные философы со склонностью к науке, или «натуралисты», как их часто называют, согласились бы с только что процитированным высказыванием. Но они быстро отступят от Гранта, узнав о его следующем шаге, гораздо более спекулятивном. Дело в том, что даже если мы попытаемся установить каузальные связи между до-когнитивными процессами природы и их результатами на уровне мышления, то обнаружим, что, по Гранту, «такая задача неисчерпаема в принципе, а не только фактически. Она принципи-

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q., *Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism]* / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.334.

² Ibid. P.345–348, 364–366.

³ Ibid. P.334.

ально неисчерпаема, потому что условия, поддерживающие событие, которое производится, поддерживают и производство других событий»¹. Если я правильно понимаю этот пассаж, Грант говорит не о каузальных связях в механистическом и линейном смысле, которые предпочитают натуралисты, а о причинах как скрытых потенциях, которые могли бы реализоваться в природе множеством других способов, чем те, которыми они реализовались. В таком подходе к причинности есть что-то от делезовской идеи «виртуального», и, кроме того, он рифмуется с анти-эмпиристскими взглядами на причинность таких мыслителей, как Рой Бхаскар (1944–2014) и Мануэль Деланда². Некоторые читатели Гранта настаивают на совместимости его идей с «натурализующими» позициями в философии науки, однако совместить их можно, только если проигнорировать огромную разницу между ними. В оптике Гранта природа является не основой, к которой все должно быть *редуцировано*, а, напротив, основой, из которой все *производится*. Между кварками и человеческими эмоциями лежит слишком много сложных уровней реальности, чтобы отбрасывать нашу повседневную болтовню о настроениях как «фолк-психологию». В интеллектуальной вселенной Гранта нет никакого прямолинейного способа редуцировать эффекты к их предельным физическим причинам, поскольку на каждом каузальном уровне есть множество вещей, которые могли бы реализоваться иначе. Хотя он и считает, что все возникает из цепочки природного производства, не существует никакого простого способа подняться по этой цепочке к исходным объяснительным причинам, чтобы «устранить» более производные уровни, например, так называемую фолк-психологию.

Далее Грант приступает ко второй главной теме своего голдсмитского выступления, позднее он будет обстоятельно обсуждать ее в написанной в соавторстве книге об идеализме. Было бы логично предположить, что Грант как спекулятивный реалист будет бороться с любой формой философского идеализма. В конце концов, в философии «идеализм» традиционно обозначал позицию, согласно которой существование мира зависит от тех, кто его наблюдает, а такой расклад, конечно, ставит крест на стремле-

¹ Ibid. P.334.

² Bhaskar R. A Realist Theory of Science. London: Verso, 2008; Delanda, Manuel, Intensive Science and Virtual Philosophy. London: Continuum, 2002.

нии Гранта обратиться к природе напрямую. Парадокс разрешается просто: под идеализмом Грант имеет в виду не то, что имеется в виду обычно, а что-то другое. Более того, идеализм в этом новом смысле и есть то, за что он выступает: «Я хочу показать, что идеализм, на самом деле, не является тем, чем мы его считаем. Я хочу, чтобы мы увидели это и признали, что это так, потому что спекулятивные инструменты, которыми обладает идеализм, грандиозны»¹. Грант трактует идеализм не как учение о несуществовании мира за пределами сознания, а как более широкую форму реализма: «идеализм придерживается реализма в отношении всех вещей — реализма, одинаково применимого и к природе, и к Идее»². Продолжая свою мысль, он ставит вопрос: «позволяет ли это — как казалось на рубеже XIX века [то есть, во времена Шеллинга] — выбраться из тисков кантианства? Думаю, да, причем благодаря тому, что отказывает интериорности в какой-либо роли»³.

Что стоит на кону в отказе Гранта от «интериорности»? Простейший пример интериорности можно найти в убеждении, что у меня есть мысль, и потому мысль принадлежит мне и содержится во мне. Грант отвергает это представление и предпочитает модель, в которой мое производство мыслей принадлежит тому же типу, что производство природой сил, видов, животных и цветов. Никакой продукт — будь он физическим или ментальным — нельзя свести к тому, что было до него, поскольку даже если для всего требуется причина, этой причины недостаточно, чтобы детерминировать форму, которую позднее примут ее продукты:

Идея — внешняя по отношению к мысли, которой она принадлежит, мысль — внешняя по отношению к мыслителю, который ею обладает, мыслитель — внешний по отношению к природе, которая произвела и мыслителя, и мысль, и Идею. Есть серия экстериорностей между мыслителем, мыслью, Идеей, разнообразными стратами природы, необходимыми, чтобы произвести это событие — необходимыми, но, следует подчеркнуть, не достаточными⁴.

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q., *Speculative Realism*. P.336.

² *Ibid.* P.338.

³ *Ibid.* P.339.

⁴ *Ibid.*

Одно из занятных следствий, вытекающих из этого, состоит в том, что «у нас больше нет ряда интериорностей, внутри которых каждый может осознать себя в процессе производства своих мыслей. Тот факт, что мы знаем, каково это иметь мысли — просто банальная случайность. Это не особенно важно. Важна сама мысль»¹. Это некоторым образом переключается с метафизикой перевода Латура, которая лежит в основе его акторно-сетевой теории (АСТ) и была источником вдохновения для объектно-ориентированной онтологии². Латур дает нам запоминающийся и практический пример: «когда [...] исследователь промышленности настаивает на том, что между нефтью, скопившейся в ловушке в геологических пластах Саудовской Аравии, и бензином, который я заливаю в бак своего автомобиля на старой заправке в деревушке Жалиньи во Франции, произошло множество преобразований и опосредований, это никоим образом не умаляет притязание бензин на реальность»³. В контексте традиционной дискуссии между корреспондентной и когерентной теориями истины Латур предлагает альтернативную «промышленную» модель. Нет никакой сущностной «формы», которая присутствовала бы и в сырой нефти в Саудовской Аравии, и в бензине в Жалиньи, есть только ряд преобразований на каждом шаге процесса. Разница между Латуром и Грантом, конечно, в том, что первый — философ науки и технологий, интересующийся преимущественно тем, как *люди* осуществляют преобразования, а второй — философ природы, для которого люди это относительно поздняя стадия по сравнению со всеми до-человеческими процессами, которые нам предшествуют. Тем не менее, Грант гораздо ближе к Латуру, чем к кому-то вроде Мейясу, который считает, что разум способен аккуратно извлекать математические формы из мира и таким образом познавать первичные качества вещей. По Гранту, «между мыслью и тем, что ей

¹ Ibid. P.340.

² Latour B. Irreductions / trans. J. Law // Latour B. The Pasteurization of France: War and Peace of Microbes / Sheridan A., Law J. (tr.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. P. 151–236 (русский перевод: Латур Б. Несводимое / Латур Б. Пастер. Война и мир микробов. С приложением «Несводимого» / пер. с фр. А. В. Дьякова. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015); Latour B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

³ Latour B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. P. 137.

предшествует, есть необходимая асимметрия, и именно эта асимметрия свидетельствует о том, что мысль всегда отличается от того, что ей предшествует, и в то же время всегда требует предшествующего как необходимого основания — необходимого, но не достаточного»¹. С точки зрения Гранта, как и АСТ и ООО, промежуточные этапы производства или перевода слишком многочисленны и трансформативны, чтобы гарантировать какое-либо соответствие или тождество между двумя этапами. Вот почему Жижек верно замечает, что Брассье и Мейясу принадлежат к «научному» крылу спекулятивного реализма, а Грант и ООО находятся в оппозиции к ним.

Ранее мы говорили о разнице между позицией Гранта и типичным натурализмом. В конце своего голдсмитского выступления Грант возвращается к этой теме, когда превозносит дух *спекуляции*, которого так часто недостает типичному натурализму: «Я хочу выдвинуть тезис: спекуляция подразумевается продуктивностью природы»². Под спекуляцией Грант имеет в виду мышление, исследующее темный зазор между основаниями и продуктами — зазор, изучение которого Кант посчитал невозможным. По Гранту, «у нас нет [...] такой комфортной зоны, в которую мы могли бы отступить и сказать самим себе: “Смотрите-ка, мы охватили всю совокупность условий, при которых мысль возможна, и *только* возможна”»³. Это не гипотетическая проблема, поскольку она ставит под вопрос привычную нам концепцию отношения мысли и мира. Грант продолжает: «[Это] также означает нечто эпистемически очень странное на совершенно обыденном, базовом уровне. Что происходит, когда у нас есть мысли о каких-то предметах? Два события: есть вещи и есть мысли. Что является основой отношения между ними?»⁴. Бремя отношения несет вовсе не мыслящий, поскольку мыслящий и его мысли произведены самой природой. Именно мир сказывается в этом отношении, а не мы. С точки зрения Гранта, между миром и мыслящим его существом вкраплены бесчисленные страты. Повторюсь, для Гранта (в отличие от большинства современных философов) в мысли нет ничего особенного. В пассаже, который вполне мог бы принадлежать одной из эко-

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q., *Speculative Realism*. P. 343.

² Ibid. P.343.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.344.

логических работ Тимоти Мортон (род. 1968), Грант утверждает, что «если природа мыслит, то, стало быть, она мыслит так же, как “холмит”, “речит”, “планетит” и т.д. На самом деле, эти вещи тождественны. Другими словами, каждый раз, когда есть мысли, есть и новые продукты, и это порождает проблему основания»¹. Мы еще раз встретим эту проблему основания в книге Гранта о Шеллинге, поскольку она связана с его отказом от приоритета, отдаваемого ООО объектам или сущностям и критикуемого Грантом под именем «соматизма».

Перед тем, как завершить это краткое изложение довольно лаконичного выступления Гранта в Голдсмитсе, стоит поставить вопрос о его политических взглядах, коль скоро сегодня для многих читателей политика имеет первостепенное значение. В конце вопросной сессии после своего доклада Грант выступает против тренда последнего времени и приводит некоторые из негативных аспектов политического материализма. Как он говорит, «критический материализм это не материализм. По сути своей это материализм, направляемый, управляемый и выстраиваемый критикой и предназначенный для критики. Другими словами, это теория материи, в которой задействованы одни аспекты материи и не задействованы другие»². Хотя одной из мишеней выпада Гранта в сторону «критики», очевидно, является Кант, на воркшопе у меня были недобрые предчувствия и по поводу левой критической теории. Поэтому я попытался выяснить его позицию в отношении марксизма, который долгое время оказывал мощное влияние на интеллектуальную жизнь Великобритании. И получил в ответ многословную атаку на эту школу:

Обожаю [марксистский материализм]! На самом деле нет, он просто ошибочен. Идея, что можно выделить для материи, скажем так, урезанную область и вытеснить все, что не соответствует экономическим, телеологическим целям агентов определенного типа, в сферу «всего лишь грубой материи», в которой материя ни на что не влияет, в которой она сведена к одной-единственной стороне философской и политической проблемы — такая идея кажется мне рецептом политической катастрофы³.

¹ Ibid.

² Ibid. P.360.

³ Ibid.

Это подозрение к философским основаниям марксизма объединяет Гранта с ООО, в то время как Мейясу открыто симпатизирует Марксу, а Брассье — хотя до сих пор его политическая философия выражалась только в туманных заявлениях о приверженности или пренебрежении — по меньшей мере в одном пассаже положительно отзываясь о «революции»¹. Эта разница между нами лучше всего объясняется не какими-то базовыми различиями в политических инстинктах (и Грант, и ООО настроены левоцентристски), а тем, что Жижек отметил в своих ранних комментариях по поводу спекулятивного реализма: Брассье и Мейясу открыто поддерживают рационализм, а Грант и ООО относятся к нему с сильным подозрением.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ А

1. Что имеет в виду Грант, когда говорит, что заинтересован в мысли как *производстве*, а не *доступе*? Какие у этого следствия?
2. Чем Грант похож на философских натуралистов, а чем от них отличается?
3. Почему для Гранта так важен тезис о том, что мысли предшествует множество уровней природы?
4. Грант говорит нам, что между природой, мыслителем, мыслью и Идеей есть «серия экстерниорностей». Какие это имеет философские следствия?
5. Почему Грант считает, что *спекуляция* о природе так важна и необходима?
6. Чем грантовское понятие «идеализма» отличается от обычного философского значения этого термина?

Б. КНИГА ГРАНТА «ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ ПОСЛЕ ШЕЛЛИНГА»

Книга Гранта о Шеллинге, изначально опубликованная в 2006 году, это одновременно исследование немецкого идеализма и набросок оригинальной философской программы. Хотя Шеллинг — главная тема книги, грантовское прочтение Шеллинга как философа, всю жизнь размышлявшего о природе, возможно только на основе новых интерпретаций Канта, Фихте и Гегеля. Грант также переинтерпретирует Платона с акцентом на «Тимее»

¹ Брассье Р. Понятия и объекты. С.238.

как главном платоновском диалоге (взгляд, общепринятый несколько веков назад, но не сегодня). Кроме того, он обсуждает идеи некоторых философов природы, современников Шеллинга и Гегеля, например, норвежско-датского мыслителя Хенрика Стеффенса (1773–1845). Все рассуждение в целом находится под влиянием работ Делеза и Гваттари, кажется, любимых современных философов Гранта. Ввиду наших целей мы не сможем проследить все исторические тезисы этой книги. Вместо этого мы выделим из нее самые важные философские идеи подобно тому, как из кратера вулкана добывают алмазы.

Спекулятивные реалисты не настолько антикантиански настроены, как иногда считается, однако все они сходятся во мнении, что горизонт современной философии все еще определяется Кантом и потому именно он должен быть преодолен, чтобы началась новая эпоха философии. В первой главе своей книги Грант говорит об этом несколько удрученно: «посткантианство является горизонтом современной философии, как и философии XIX века»¹. Современная философия остается посткантианской «не только исторически (после Канта), но и философски, так как она задана координатами, установленными Кантом для философской работы»². Исключив вещь в себе как тему непосредственного исследования, Кант превратил все вопросы природы в вопросы науки как типа человеческого познания. Вспомните вторую часть его «Критики способности суждения», которая в тишично кантовской манере лишает нас любой надежды на познание того, есть ли у природы цель, и превращает этот вопрос в более узкий вопрос о том, что люди могут *знать* о такой цели. Если многие современные читатели заворожены тем, как в немецком идеализме устранялась вещь в себе, то Грант возмущен тем, что это сделало с философским статусом природы (только не в случае Шеллинга). По большей части природу уступили естественным наукам, а философия свелась ко все более узким занятиям этикой, языком или интерсубъективной коммуникацией. Для тех, кто считает, что немецкий идеализм двигался в ошибочном направлении, самой частой мишенью критики становится Гегель, но Грант направляет весь свой гнев на Фихте. Дело в том, что этот посткантовский философ мыслил «не-Я» как нечто, полагаемое «Я», и в своих вылаз-

¹ Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum, 2006.

² Ibid. P.9.

ках за пределы человеческого домена не забирался дальше животных, не решаясь войти в домены растений или неодушевленного.

Это подводит нас к важной побочной проблеме, она связана с разочарованием Гранта в современной философии, которое ООО с ним разделяет. Слишком часто современные философы, смело заявляющие, что покинули тюрьму человеческого субъекта, в итоге не идут дальше понятий «телесного воплощения» или «жизни», оставляя при этом неорганическую реальность за кадром. Деланда с юмором описал такую ситуацию, назвав пресловутое «тело» «экземпляром материального объекта, приглашенным на вечеринку онтологии, только чтобы был хотя бы один представитель меньшинства»¹. А вот остроумное замечание Гранта: «Жизнь выступает орфическим стражем при спуске философии в область физического. Потому что она дает философии эффектное алиби против обвинений в склонности к “антифизике”, одновременно помещая в центр философии этико-политическую или экзистенциальную проблематику как ее подлинную сферу»². Именно это делает Шеллинга столь важной для Гранта фигурой, поскольку Шеллинг доказывал, что «контур, отделяющий органическую природу от “неорганической”, должен быть устранен как натуралистически несостоятельный и философски ошибочный, чтобы организованность стала не исключением из механистического природного порядка, а *принципом* самой природы»³.

Далее Грант отвергает поддерживаемую Бадью ложную дихотомию «число или животное», которую тот отождествляет с различием между Платоном и Аристотелем. Связывая природу с животным, Бадью повторяет основополагающую, по мнению Гранта, ошибку Фихте. Грант хочет избежать обычного посткантовского алиби, сводящегося к работе над темами «животности», «телесной воплощенности» или «органического» — избежать ради места, в котором «глубокое, геологическое время»⁴ существует автономно и вдали от любого человеческого взгляда, человеческих практик или даже чисто животного поведения. Философия природы — дисциплина, почти уничтоженная успехами естественных наук — должна охватывать и органическое, и неорганическое; Грант считает это крайне важным, поскольку только природа позволяет нам

¹ DeLanda M., Harman G. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity, 2017.

² Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. P.10.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.6.

вырваться из все еще посткантовской философской системы координат нашей эпохи. С точки зрения Шеллинга, смысл философии в том, чтобы перенести нас *по ту сторону* конечных представлений, завещанных нам Кантом как руины человеческого познания и теперь заражающих «фундамент большей части феноменологической и всей этико-политической философии, а также лингвистического идеализма, в представлении которого “природа” задается исключительно в языке и для языка»¹. В свете этих дурных последствий Грант убеждает что «истолкование шеллингианства, следовательно, влечет за собой систематическое аннулирование [кантовской] критической революции»².

Не все согласны с Грантом по поводу Шеллинга, и на то есть по меньшей мере две причины. Прежде всего, как мы уже видели, в ортодоксальном прочтении Шеллинг трактуется как философ, прошедший через множество разных фаз: утверждается, что философия природы была второй фазой, на смену которой пришла философия тождества и далее философия свободы. На протяжении всей книги Грант периодически возвращается к своему тезису, что Шеллинг *всегда* был философом природы, тем самым сопротивляясь консенсусу исследователей. Его вердикт ясен: «Нежелание комментаторов [...] считать натурфилософию не просто *фазой*, а *ядром* шеллингианства, подрывает любую связную концепцию этой философии [...] и, следовательно, склонность периодизировать, которую мы обнаруживаем практически в каждом подходе к философии Шеллинга, в лучшем случае вводит в заблуждение»³. Еще один конфликт возникает из-за широко распространенной тенденции *вопреки* интерпретации Гранта считать самыми важными темами Шеллинга этику, политику и «экзистенциальные» темы. Главной мишенью здесь оказывается современник Хайдеггера Карл Ясперс (1883–1969), который, согласно Гранту, «предлагает базовый образец часто повторяемого и ошибочного представления, что натурфилософия является продолжением критической философии Канта или Фихте»⁴. Более свежие примеры найти несложно, как видно по критическому замечанию Гранта в адрес переводчика Кита Петерсона, считающего, что «[шеллинговская] философия природы это отчетливо

¹ Ibid. P.15.

² Ibid. P.6.

³ Ibid. P.3.

⁴ Ibid. P.14.

этический проект»¹. *Наоборот*, говорит Грант, «Шеллинг не продолжает, а аннулирует Канта»². И если Ясперс считает, что Шеллинг сам виноватым в том, что у него нет ни последователей, ни течения или школы, то Грант утверждает, что по сути *каждый* является последователем Шеллинга или, по меньшей мере, каждый, кто выполняет достойную философскую миссию: «Шеллингианство возрождается всякий раз, когда философия выходит за пределы вдохновляемой Кантом критики метафизики, ее субъективистско-эпистемологического трансцендентализма и ее отделения физики от метафизики»³. Пока это возрождение не состоится окончательно, мы будем пребывать в ловушке бесконечного правления практического разума и приоритизации языка, которая обнаруживается у Хайдеггера и других философов: «поэтому натурфилософия отвергает [...] логико-лингвистическое или феноменальное определение природы [и] отказывается от первичности практического»⁴.

При поверхностном чтении первых страниц книги Гранта может показаться, что он отстаивает передачу философии в ведение науки. Все-таки он цитирует утверждение Шеллинга, что природа предшествует всему, что человеческий вид когда-либо *думал* о природе, и, очевидно, одобряет «гипотезу Шеллинга [...] что у философии есть натуралистическое или физикалистское основание»⁵. Однако, как мы вскоре увидим, Грант рассматривает природу как бестелесную силу, а не как пространство отдельных вещей в духе науки (или в духе ООО, хотя и по-другому). Он соглашается с Шеллингом, что натурфилософия не должна тратить время на «жалкое и приземленное» применение философии к естественным наукам»⁶. Продолжая развивать тему, он выражает презрение к совету Карла Поппера (1902–1994), что «философские интервенции в природу [должны быть сведены] к роли теоретического источника, который используется естественными науками так и тогда, когда они сочтут нужным, при этом очищая полезное ядро натурфилософии от “неосредневекового обску-

¹ Ibid. P.61.

² Ibid.

³ Ibid. P.5. Курсив удален.

⁴ Ibid. P.19.

⁵ Ibid. P.2.

⁶ Ibid. P.11.

рантизма” ее метафизики»¹. Грант защищает права метафизической спекуляции от любых притязаний на то, что в отличие от современного натурализма и полноценного сциентизма она должна стать служанкой современных научных дисциплин. Фактически, он хочет работать с природой не только как с бестелесной примитивной силой, наполняющей все видимое, но и как с *субъектом*, а не гигантским объектом. Для практикующих ученых это дополнительная причина для того, чтобы исключить его из числа уважаемых мыслителей. Конечно, природа для Гранта не является субъектом в каком-либо из привычных смыслов этого термина: скорее, «у безусловного Я есть природа, и это не эмпирическое сознание: она соответствует само-деятельности *субъектприроды* [или *субъектобъекта*]»² — понятие, которое он возводит к Платону. Опираясь на эту глубоко безличную трактовку субъекта, Грант отрицает уязвимость своей позиции перед «общими клише, окружающими идеализм: что идеализм *уподобляет* природу *человеку* или что он сводится к [идее] детерминации природы разумом»³.

Это подводит нас к двум важным моментам, которые снова возникнут, когда мы будем разбирать его удивительные интерпретации Платона и Аристотеля. Первый момент — враждебность Гранта к пониманию природы как совокупности действий отдельных тел — эту доктрину он называет «соматизмом» (от греческого слова *soma* (тело)). В частности, он отвергает хайдеггеровское «определение природы в терминах “*сущего* в целом”» вместе с аналогичным кантовским определением природы как «суммы всех вещей»⁴. Гранта, как и его современного героя Делеза, больше привлекает идея природы как производящей силы, порождающей отдельные тела как побочный продукт. Поэтому Гранта, как интеллектуального родственника Делеза Жильбера Симондона (1924–1989), больше интересует процесс индивидуации, чем уже полностью сформировавшиеся индивиды⁵. Он прекрасно формулирует это: «философия природы [...] основывается уже не на [качествах тел или происходящих с телами событиях], а на динамике, из которой возникают все

¹ Ibid.

² Ibid. P.16.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.7.

⁵ Simondon G. L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2005.

основания и тела»¹. Второй важный момент, требующий разбора — то, как Грант проводит границу между Кантом и Платоном вопреки тому, что оба обычно считаются философами «двух миров» (несмотря на то, что Кант делал акцент на феноменах, а Платон — на том, что Кант назвал бы ноуменальным миром совершенных форм). Для этого он обращается к «Тимею» Платона. Развернутая в нем космология зачаровывала античных и средневековых читателей, но в современную эпоху из-за успехов математической физики его популярность резко упала; впрочем, не так давно диалог снова стал популярен благодаря прочтениям Жака Деррида (1930–2004) и его учеников. По замечанию Гранта, «натурфилософия Шеллинга начинается с изучения одномировой физики из платоновского “Тимея” в контексте проблем, поставленных в критической философии Канта»². Если в ортодоксальных прочтениях Платона *eidōs* каждой вещи рассматривается как совершенная форма — совершенная лошадь, белый цвет, справедливость или добродетель — копируемая всеми несовершенными экземплярами, которые мы видим в материальном мире, то Грант трактует *eidōs* как природную причину каждой вещи, совсем не «похожую» на свои продукты. Именно это Грант и имеет в виду, когда интерпретирует философию Платона как «одномировую физику», а не двухмировую метафизику совершенных форм и несовершенных копий, о которой обычно пишут в учебниках. Вследствие этого он соглашается с Бадью, который отвергает бесконечные «преодоления платонизма», долгое время бывшие частью репертуара постмодернизма: «мы принимаем антиделезьянскую позицию Бадью, согласно которой философия должна прекратить переворачивать платонизм (хотя у нас для этого другие причины, чем у Бадью) и вместо этого отвергнуть кантианство»³. Возможно, это единственный философский вопрос, в котором Грант солидаризируется с Бадью против Делеза, но даже здесь он считает, что Бадью упускает суть платонизма. Если Платон Бадью — математик, ведущий нас к формализации как истинному пути философии, то Платон Гранта — апологет природы (*physis*), которая вообще не играет особой роли в системе Бадью.

Теперь перейдем к вопросу, в котором Грант расходится с ООО, несмотря на то, что по многим другим пунктам мы согласны: как

¹ Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. P.8.

² *Ibid.* P.10.

³ *Ibid.* P.8.

природа соотносится с множеством отдельных вещей, существующих в мире? Отношение между Единым и Многим — одна из самых важных тем в древнегреческой философии. С точки зрения Парменида, бытие по своей сути едино, если мы следуем по пути разума, а многочисленное и различное сущее принадлежит к миру мнения (*доха*). Есть другие досократические мыслители, которые защищают альтернативное представление о неоформленном и безграничном *апейроне*, предшествующем всем отдельным вещам. С их точки зрения, задача состоит в том, чтобы дать каузальное объяснение первоначального расщепления этого *апейрона* на отдельные вещи. Анаксимандр (610–546 гг. до н.э.), первый из таких досократиков, считал, что справедливость в итоге уничтожит все противоположности, и в результате своей борьбы противоположности вернуться в *апейрон*. Пифагор (570–500 гг. до н.э.) и Анаксагор (510–428 гг. до н.э.) считали, что *апейрон* существовал в прошлом до того, как некое катастрофическое событие породило в бытии множественность: с точки зрения Пифагора — потому что космос вдохнул беспредельную пустоту извне, с точки зрения Анаксагора — потому что мощный ум (*нус*) заставил *апейрон* вращаться так быстро, что вибрации раскололи его на бесчисленные вещи, которым мы и видим сегодня. Разумеется, Грант, будучи человеком XXI века, не станет предлагать такие мифы о творении, чтобы объяснить переход от единой природы к множественности отдельных вещей. И все же он нивелирует значение таких отдельных вещей. Любопытно, что вслед за ООО поместит дискретные объекты в центр философии, вскоре якобы попадет в тупик того, что Грант называет «соматизмом». Поэтому повторим вопрос, заданный ему Брасье в Голдсмитсе: как Грант намеревается объяснить переход от Единого к Многому?

Ключевым техническим термином такого объяснения у Гранта является «замедление» (*retardation*). Природа это сила, течение которой каким-то образом замедляется или блокируется, и это порождает то, что мы мыслим в качестве отдельных вещей (в число которых входим, очевидно, и мы сами). Впервые в книге этот термин появляется, когда Грант описывает *две* силы, действующие в шеллинговской философии природы: «первая сила — “начало всякого движения”, а вторая, или отрицательная, сила *замедляет* [действие] первой, [в то время как] их необходимый союз затормаживает бесконечное становление до уровня порождения феноменальности»¹. Другими

¹ Ibid. P.143. У самого Шеллинга см., например: Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе // Сочинения в 2 т. Т. 1. / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Мысль, 1987 — *Прим.пер.*

словами, если бы не вторая, или «замедляющая», сила, природа была бы не более чем растратой бесконечного становления, в которой не было бы никаких самостей, восприятий, объектов или событий, которые обычно наполняют космос. Но поскольку обе силы вездесущи, Грант считает, что полюсы чистого становления и чистого замедления недостижимы в принципе. У Шеллинга, а значит и у Гранта, есть интересный дуализм: наряду с бесконечным становлением, отвечающим за половину каждой сущности (за вторую половину отвечает ее замедляющая «напарница»), еще есть силы [двух видов], которые «закрепляют тотальную трансформацию феноменов и [...] конкретизируются внутри них»¹. Базовой «клеткой», в которой обнаруживаются такие силы, является мировая душа, один из наиболее известных концептов неоплатонизма: «Мировая душа — первичное и вводящее разнообразие противопоставление в [последовательности уровней] природы — называется так именно потому, что, не будучи телом, она, тем не менее, является материей; это “темнейшая из вещей” именно потому, что она порождает феноменальность»². Это обращение к материи как динамическому источнику всех оппозиций сближает Гранта — и самого Шеллинга — с ярким итальянским мыслителем Джордано Бруно (1548–1600). Это самый эксцентричный из философов, хотя и с самой трагичной судьбой — его сожгли на костре в Риме после десятилетия тюрьмы и пыток. Что же касается Шеллинга, то о движении от бесконечной силы к локальным и замедленным силам он говорит в терминах «декомпозиции», а не «эманации» (Плотин) или «стягивания» (Николай Кузанский (1401–1464)). Мысль Шеллинга «движется от декомпозиции бесконечных сил как причин (matters) к дальнейшей декомпозиции причин в многообразии материи (matter) — тепловой, газовой, электрической, магнетической, органической и так далее»³. Это «последовательная декомпозиция, которая никогда не завершается»⁴. Для Гранта, как и для Шеллинга, бесконечная продуктивность первична: все отдельные *продукты* феноменальны; в свою очередь, все феноменальное лишь продукт и не может быть отождествлено с самой продуктивностью. Каждый отдельный продукт считается «повтором» тождества. Возвращаясь к языку Николая Кузанского, Грант сообщает, что «везде, где есть продукты, есть

¹ Ibid. P.145.

² Ibid.

³ Ibid. P.148.

⁴ Ibid.

и тождества. Следовательно, тождество можно определить как стягивание или замедление бесконечного в конечном, или продуктивности в продукте»¹. Грант добавляет в духе Делеза, что говорить следует не о статичных оппозициях, а об «антитетических “траекториях”», пересекающих абсолютное, которое по определению является открытой территорией, поскольку если бы оно имело границы или пределы, то было бы не абсолютным, а зависимым от этих пределов»².

Насколько успешно предложенное Грантом решение старой дилеммы Единого и Многого? Я теоретик ООО и считаю отдельные объекты точкой отсчета для философии, поэтому неудивительно, что я думаю, что Грант движется в неправильном направлении. Как мы увидим, он критикует и Канта, и Аристотеля за три общие для них ошибки: феноменализм, логицизм и соматизм. По первым двум пунктам я соглашусь с Грантом в философском плане, правда, не с его прочтением Аристотеля. Если мы будем строго придерживаться «феноменализма» — взгляда, согласно которому первично существуют именно явления (феномены) — то мы обречены прийти к позиции вроде берклианской (впрочем, далее мы увидим, что Грант интерпретирует Беркли по-другому), исходя из которой бессмысленно говорить о чем-либо, кроме явлений. Или, может быть, мы впадем в более мягкий идеализм, например, идеализм Гегеля, который пытается схлопнуть различие феномены/ноумены, оставив только доступные феномены. Даже философия Канта, хотя она оставляет место для реализма, признавая существование вещи в себе, дает нам настолько скудные возможности для обсуждения этой вещи в себе, что учение Канта попадает в рубрику «феноменализма» вместе с идеями Беркли. Однако следует отметить, что у Гранта неоднозначное отношение к вещи в себе; я подчеркиваю здесь единственное число, поскольку Грант никогда не допустил бы множественности *вещей* в себе. В одном отношении Грант положительно оценивает отказ Шеллинга от кантианской конечности, поскольку все-таки согласен с Шеллингом, что философия должна позволять нам избегать конечной ограниченности повседневного опыта. Тем не менее, Грант — вовсе не рационалист вроде Мейясу, считающего, что при помощи математических инструментов можно достичь первичных качеств вещей, как они

¹ Ibid. P.175.

² Ibid. P.173.

есть на самом деле. Вместо этого в материи Гранта, как и в его мировой душе — тьма. Более того, учитывая, что мысль это лишь *Scheinprodukt* (феноменальный продукт), у нее нет никакой надежды на непосредственное видение безусловной и бесконечной продуктивности, которая одновременно бурлит в сердце каждой сущности и находится за пределами любых сущностей, чтобы управлять всем этими бурлениями извне.

По той же причине легко понять, почему Грант выступает против логицизма — представления, что реальность можно адекватно схватить в языке или логике. Дело в том, что и логика, и язык — феноменальные продукты, неспособные докопаться до глубины, на которой находится мировая душа. Хотя Шеллинг способен кое-что сказать нам об этой могущественной космической душе, как вообще мы могли бы измерить глубины того, что скрывает мировая душа в своем сердце? По Гранту, действие разворачивается в *physis*, или природе, а мысль и человеческая индивидуальность — продукты природы. Они не являются составляющими природу элементами, несмотря на несколько выбивающихся пассажиров, в которых Шеллинг так возвышенно говорит о человеческих существах, что *медицина* предстает высшим достижением наук.

Несколько труднее мне понять грантовское противостояние соматизму и, подозреваю, что оно связано с его симпатией к делезовскому понятию «стерильных эффектов поверхности», противопоставляемых виртуальной силе глубин. Очевидное преимущество постулирования более глубокой единой силы, стоящей за любыми отдельными вещами, состоит в том, что благодаря этому можно получить более интересную модель взаимосвязи вещей: через происхождение из общего истока, а не через обычные причинно-следственные связи, высмеиваемые некоторыми философами как «клацающая причинность»¹. Однако Гранту приходится заплатить высокую цену за поддержку монистической концепции природы Шеллинга. Учитывая, что любое представление об односторонней Природе явно противоречит данной нам в опыте множественности вещей, а также учитывая очевидную неудовлетво-

¹ Тимоти Мортон назвал *clunk causality* распространенную концепцию причинности, в которой каноническим примером причинно-следственной связи является соударение двух бильярдных шаров (отсюда “clunk” — глухой удар). Пример использовался Юмом в «Исследовании о человеческом разумении». См. подробнее соответствующий пост из блога Мортонa: URL: <http://ecologywithouthnature.blogspot.com/2011/02/clunk-causality-or-cynical-reasons-for.html>. — *Прим.пер.*

рительность парменидовского дуализма разума (который говорит нам, что все есть Одно) и простого мнения (которое вводит нас в заблуждение, что мир это Многое), Гранту не остается ничего иного, кроме «физического» объяснения возникновения отдельных вещей. Первичной производящей силе должна быть противопоставлена вторая, замедляющая, сила, чтобы возникли знакомые нам отдельные вещи. Но поскольку первичная сила одна и та же везде, все бремя индивидуации ложится на замедление. Почему в разных частях космоса должны быть разные замедляющие силы, порождающие в одном месте звезду, во втором — статую Будды, в третьем — грубую немецкую застольную песню, в четвертом — одинокий протон, а в пятом — францисканский монастырь? Если же необходимо предположить, что это многообразие замедляющих сил принадлежит космосу заранее, то никакой онтологической экономии достичь не получается и с тем же успехом можно было бы принять в качестве исходного существования отдельных объектов. Позднее мы вернемся к этой проблеме, а пока обратимся к неординарному прочтению Грантом Платона и Аристотеля.

Недавняя волна интереса к «Тимею» Платона не должна заслонять тот факт, что на протяжении многих веков он не пользовался популярностью — несомненно, из-за того, что представленная в нем теория природы выглядит примитивной и даже немного безумной на фоне современной европейской физики. Это делает Шеллинга и даже Гранта до некоторой степени необычными для своих эпох. Как бы то ни было, «выбрав “Тимей” для комментирования, Шеллинг присоединился к античной и дотомистской традициям философов-комментаторов, для которых платонизм в целом отождествлялся с “теорией вселенной, представленной в «Тимее»»¹. Грант жалуется, что даже большинство современных читателей этого диалога «продолжают видеть в “Тимее” этико-политическую аллегория»². Его разочаровывает даже комментарий самого Шеллинга, поскольку он «остается не в состоянии разрешить проблемы, вытекающие из аристотелевских решений, унаследованных Кантом»³. И даже хуже, «комментарий заканчивается уступкой всего [...] [поскольку] его завершающее предложение снова отделяет физику от метафизики — и соответственно мате-

¹ Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. P.26.

² Ibid. P.28.

³ Ibid. P.29.

рию от Иден — что является характерной чертой аристотелевской критики платонизма¹. Следовательно, в случае «Тимея» Грант в какой-то степени идет даже дальше Шеллинга.

Однако он ни в коем случае не следует за Платоном ценой Шеллинга: Грант цитирует ключевой пассаж из работы немецкого мыслителя, в котором тот мягко выговаривает Платону за его презрение к видимому миру, не позволившее ему схватить «форму мира, ее подчиненность правилу и закону, как *присущую* материи или даже *возникающую* из нее»². В самом деле, Грант считает, что платоновские идеи внутренне присущи самой материи, это не совершенства из другого мира, чуждые материи, которая, напротив, от мира сего и потому является низменной. Это напоминает не только Бруно, но и Плотина, который «аргументируя в пользу идеальной материи, как и Шеллинг, отказывается от соматистских оснований дисквалификации Аристотелем субстанциальности Идей»³. Впрочем, Шеллинг наделяет материю гораздо более высоким статусом, чем Плотин: он говорит нам, что «абсолют следует мыслить исключительно как материю»⁴ и — в духе Бруно — что «материя это общее семя вселенной, в котором скрыто все, что разворачивается в последующем развитии»⁵.

Другая идея Бруно, снискавшая расположение и Шеллинга, и Гранта, это представление о том, что бытие это *потенция*. Дополнительную поддержку этой идеи Грант находит у известного ученого, младшего современника Шеллинга: «в *динамическом* понимании [материя] *состоит только* из действий: “субстанция состоит из ее потенциалов”, как сказал [Майкл] Фарадей [1791–1867]»⁶. Динамизм — своего рода пароль и для Шеллинга, и для Гранта, поэтому в Платоне они находят сильного союзника: «платоновская Идея материи оказывает динамизирующее давление на кантовский категориальный каркас»⁷. Хотя у самого Шеллинга есть некоторая двусмысленность в отношении приоритета производства над продуктом, Грант в итоге предпочитает именно этот принцип:

¹ Ibid. P.29–30.

² Цит. по: Ibid. P.36.

³ Ibid. P.36.

⁴ Цит. по: Ibid. P.28.

⁵ Цит. по: Ibid. P.26.

⁶ Ibid. P.39.

⁷ Ibid. P.38.

«производство это то, что заставляет бытие становиться»¹. Динамистское прочтение Платона очевидным образом исключает обычный взгляд на то, как совершенные формы взаимодействуют с материальным миром: «печально известная платоновская “копия” это не механическое воспроизводство»². Вопреки «взаимному исключению Идеи и [природы], при помощи которого Аристотель отделяет метафизику от физики»³, платоновская идея имеет прямое отношение к физике. Это принцип производства, порождения или возникновения. Отдельная лошадь не «походит» на идею лошади: «вид не может представлять копию Идеи, потому что у Идеи нет коррелята в природе [...] Существование Идеи надо понимать в терминах, которые не вовлекают феноменальное соответствие природным становлениям»⁴. Это ведет Гранта к формулировкам, очень напоминающим интерпретацию Делеза Деландой, когда, например, он говорит о платоническом виде как о «фазовом пространстве Идеи в неограниченном не-бытии, то есть, всегда-становлении, где Идея действует, как предел-аттрактор, по направлению к которому бытие никогда не прекращает становиться»⁵. Фазовое пространство это совокупность возможных состояний, в которых может находиться система исходя из ее ограничений: к примеру, если у вас на кухне три светильника, то в их фазовом пространстве будет восемь возможных состояний: вкл-вкл-вкл, вкл-вкл-выкл, вкл-выкл-вкл, вкл-выкл-выкл, выкл-вкл-вкл, выкл-вкл-выкл, выкл-выкл-вкл и выкл-выкл-выкл. Рассматривать же лошадь, или справедливость, или любую другую платоновскую идею как фазовое пространство значит относиться к ней как к пространству для огромного количества возможных воплощений этой идеи. Предел-аттрактор это точка в фазовом пространстве, вокруг которой вращаются все отдельные состояния системы. Один из примеров — некоторые графики погоды, на которых все актуальные состояния погоды вращаются вокруг еще одного состояния, которое на самом деле никогда не достигается. Другой простой пример — маленький шарик, запущенный по кругу в раковине: все его состояния направляются сливным отверстием на дне как конечной целью. Но даже в этом примере, хотя

¹ Ibid. P.43.

² Ibid.

³ Ibid. P.33.

⁴ Ibid. P.46–47.

⁵ Ibid. P.45.

шарик в конце концов вроде бы попадает в отверстие, с математической точки зрения он никогда в точности не достигает отверстия, а продолжает колебаться вокруг, достигнув этой конечной точки¹. Как бы то ни было, весь этот динамизм, обнаруживающийся за философскими концептами, означает, по Гранту и по Шеллингу, что философия представляет собой «естественную историю наших разумов»², хотя и гораздо более странную историю, чем та, которую могла бы предложить когнитивистика. Кроме того, из этого следует, что дискуссии о том, что такое *априфори* в реальности, не связаны с человеческими суждениями, как у Канта. Наоборот, *априфори* связаны с самой природой, а не нашими репрезентациями природы. Хайдеггер говорил нечто похожее — ставя в заслугу своему учителю Гуссерлю переопределение *априфори* и его перенос из сознания в бытие — с той лишь разницей, что Хайдеггер толковал о бытии, а не о природе³.

Это хороший момент, чтобы обратиться к предложенной Грантом интерпретации Аристотеля, которую можно назвать весьма неблагоприятной. Помимо прочих проблем — «вред, нанесенный платоновской физике ее некорректным анализом в “Метафизике” Аристотеля не поддается оценке»⁴. Есть старая и, на первый взгляд, хорошо понятая платоновская тема «причастности» материального сущего формам, Грант переинтерпретирует ее и оборачивает против доминирующего аристотелевского подхода к теории Платона: «Аристотель считает простую проблему “причастности” Идей природе всего лишь продолжением старой пифагорейской проблемы “имитации” чисел чувственными вещами, а вовсе не проблемой физики Идей»⁵. Грант даже считает, что Аристотель связывает Платона не с той группой досократиков, ко-

¹ Классическое обсуждение этих тем в современной философии см.: DeLanda, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum, 2002.

² Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Continuum, 2006. P.45.

³ Ibid. P.49. См.: Heidegger M. *History of the Concept of Time: Prolegomena* / Kisiel T. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2009. P.72ff. (русский перевод: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. Борисова. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 81).

⁴ Grant I. H. *Philosophies of Nature After Schelling*. P.30.

⁵ Ibid. P.32.

торых он, как известно, в «Метафизике» четко разделяет на тех, кто считает, что мир состоит из одного или нескольких изначальных элементов (вода, воздух, воздух/земля/огонь/вода или атомы), и тех, кто уверен, что эти элементы слишком конкретны и вместо них следует обратиться к неделимому и безграничному *апейрону*, который представляет собой неструктурированную или едва структурированную шарообразную массу. Если Аристотель связывает Платона с теоретиками *апейрона*, то Грант связывает его с атомистами, ввиду строго физически-причинно-природной функции, приписываемой им идеям.

Учение самого Аристотеля Грант интерпретирует так же неортодоксально. Все начинается с подозрения по поводу того, как Аристотель категоризирует только что упомянутые два вида досократиков: «Аристотель словно бы видит только две альтернативы не только для платоновской физики, но и для физики в целом: будет ли это одно разворачивающееся во все сущее тело/субстрат, или же множественность всепроникающих тел, физика в любом случае останется только наукой о теле»¹. Мы видели, что, с точки зрения Гранта, Аристотель и Кант одинаково виноваты в развитии философии, ориентированной на отдельные тела: «иными словами, соматизм, [который был] узаконен для современников Шеллинга кантовским механистическим ограничением естествознания “только доктриной тела”, попросту повторяет аристотелевское отделение “первой философии” (науки о бытии *как таковом*) от “физики или второй философии”»². Даже если Аристотеля и Канта в каком-то смысле можно назвать «соматистами», вовсе не так очевидно, что они соматисты в одном и том же смысле. В случае Аристотеля «соматизм» может указывать на его теорию конкретных индивидуальных вещей, которые практически во всех интерпретациях Аристотеля являются реальными сущностями, множественными и существующими независимо за пределами человеческого сознания. В случае же Канта мы, конечно, не можем ничего твердо сказать о природе сущностей во внешнем [сознанию] мире и у нас даже нет права говорить о вещи в себе во множественном числе как о *вещах* в себе, поскольку для Канта «единичность» и «множественность» это категории рассудка, а не способ описания мира как он есть независимо от нас.

¹ Ibid. P.31.

² Ibid.

Уже один этот фактор делает весьма затруднительным заявление, что Аристотель и Кант — философские собратья. Но Грант смело доказывает свою точку зрения, пусть и не всегда убедительно. Он утверждает, что Аристотель виновен не только в «соматизме» — даже поклонники Аристотеля признали бы, что в фокусе его внимания отдельные вещи, а не бестелесные становления и интенсивности Платона-Шеллинга-Делеза-Гранта — но и в феноменализме и логицизме. Вот один особенно показательный пассаж из книги Гранта: «Аристотелева физика, будучи эмпирической морфологией или *феноменологией*, изымает материю из природы. Метафизика далее заменяет материю формой и сводит “субстанциальное бытие” [ousia] к подлежащему, которому только и могут приписываться предикаты постольку, поскольку это исключительно подлежащее для предикатов»¹. Здесь Грант по меньшей мере перегибает палку. Да, надо признать, Аристотель обесценивал материю, что сводило с ума Бруно и других мыслителей, в том числе Гранта. Также верно, что форма имеет огромное значение для Аристотеля, в то время как материя в лучшем случае играет минимальную роль в ситуациях вроде «возникновения растений и животных»². Однако из этого не следует, что у Аристотеля не остается ничего, кроме «эмпирических» или «феноменальных» форм. Грант забывает о существовании *субстанциальных* форм — хлеба и масла последователей Аристотеля на протяжении тысячелетия после его смерти — форм, которые действуют в самих вещах, делая их тем, что они есть, и которые *неожидательны* никаким чувственным познаваемыми формам. По той же причине мы не можем принять дополнительный тезис Гранта о том, что для Аристотеля формы суть не более чем корреляты рациональных лингвистических суждений. Например, он говорит: «Аристотелевская метафизика это наука, изучающая субстанцию, но не поскольку она конкретная, чувственная или материальная, а поскольку это *сущность, которой могут приписываться предикаты*, то есть, поскольку это подлежащее [...] несущее *logo*»³. Один из ключевых пассажей Аристотеля, свидетельствующих об *обратном*, находится в «Метафизике» в том месте, где он сообщает нам, что отдельную вещь невозможно определить, так как определение состоит из общих понятий, в то время как отдельная вещь всегда

¹ Ibid. P.34.

² Ibid.

³ Ibid.

конкретна¹. Грант цитирует сходный фрагмент, только в нем Аристотель, напротив, говорит, что субстанции невозможно определить потому, что они содержат *материю*, которая непроницаема для разума. По мнению Гранта, это еще один пример понижения материи Аристотелем. Эта тема так занимает Гранта, что он пропускает другой, только что процитированный пассаж, в котором объясняется, что субстанции несоизмеримы с любыми логическими или лингвистическими высказываниями о них.

Несмотря на эти возражения, сделанные мной из позиции ООО, «Философии природы после Шеллинга» это набросок захватывающей спекулятивной философии. Я не могу принять обвинение в постепенном исчезновении природы из современной философии, которое Грант обрушивает на Аристотеля — это довольно контринтуитивное заявление, учитывая прилежность и проницательность античного философа в изучении природных явлений, особенно в биологии. Но Грант, разумеется, прав, когда указывает на минимальную роль природы в большей части современной философии. Кроме того, он прав и в своем презрении к бесконечным алиби, которые плодят типичные трансцендентальные философы, претендуя на смелое продвижение в область нечеловеческого путем рассуждений о «жизни», «органическом» или «телесности». То, что он осуждает «отделение Идей от природы»² и то, как он интерпретирует платонические идеи в природных или физических терминах, воодушевляет. Это так, даже несмотря на то, что будучи сильно зависимым от «Тимея», Грант оставляет слишком мало места для традиционной функции идей — воплощения в бесчисленных земных вещах. Кроме того, интересно проводимое им разграничение между по меньшей мере двумя уровнями природы. Если господствующая натуралистическая философия чтит ту природу, которой занимаются эмпирические науки, то Грант преследует более глубокую *виртуальную* природу, природу аттракторов и фазовых пространств. Вслед за Шеллингом он называет

¹ Aristotle Metaphysics / J. Sachs J. (tr.). Santa Fe, NM: Green Lion Press, 1999. P.148. (русский перевод: Аристотель Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 тт. Т.1. Москва: Мысль, 1975. С. 217). Обсуждение этой проблемы с точки зрения ООО см.: Harman G. Aristotle with a Twist // Speculative Medievalisms: Discography / Joy E. et al. (eds.). Brooklyn, NY: Punctum Books, 2013. P. 227–253.

² Grant I. H. Philosophies of Nature After Schelling. P.52.

ее «прогрессивной природой»¹, развивающейся по всем возможным путям². Хотя Грант утверждает, что философия должна обеспечить нас естественной историей мысли, это вовсе не естественная история господствующей науки, а что-то, похожее на изобретенное Делезом и Гваттари в 1970-е годы в Париже. Завершу этот раздел словами самого Гранта: «естественная история заключается в картографии становления, превосходящего феноменальную или чувственную природу как в направлении времени, так и в направлении физиологии чувств»³. Теперь мы сможем более обстоятельно обсудить, как Грант применил эти идеи к истории западной философии.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ Б

1. Какие возражения Грант выдвигает против еще сохраняющегося влияния философа немецкого идеализма И.Г. Фихте?
2. Почему Грант подозрительно относится ко многим современным философам, размышляющим о «жизни» или «теле»?
3. Какие аргументы Грант выдвигает против «феноменализма», «логицизма» и «соматизма», которые он находит в философии Аристотеля и Канта?
4. Что имеет в виду Грант под концептом «замедления»? С какими проблемами может столкнуться этот концепт?
5. Что значит, что Грант интерпретирует философию Платона не как «двухмировую онтологию», а как «одномировую физику»?
6. Можно ли сказать, что грантовская интерпретация Аристотеля неортодоксальна? Что мог бы возразить на прочтение Гранта сторонник Аристотеля? Как бы ему ответил Грант?

В. НОВЫЙ СМЫСЛ ИДЕАЛИЗМА

В 2011 году Грант в соавторстве со своими талантливыми бывшими студентами Джереми Данэмом и Шоном Уотсоном опубликовал книгу «Идеализм: история философии» (далее для краткости «Идеализм»). Наличие нескольких авторов ставит вопрос о том, должен ли каждый из соавторов нести ответственность за каждое утверждение в книге. Любой, кто писал в соавторстве, знает о ряде особен-

¹ Ibid. P.49.

² Ibid. P.52.

³ Ibid. P.55.

ностей этого процесса: (1) как правило, никто не решается на совместное авторство, не будучи согласным с другими авторами проекта по широкому кругу вопросов; (2) обычно бывают моменты компромисса, когда тот или иной автор оставляет в книге определенные высказывания, несмотря на свое несогласие с ними, просто потому, что они не настолько важны, чтобы конфликтовать из-за них. К примеру, Леви Брайант, Ник Срничек и я написали редакторское предисловие к антологии «Спекулятивный поворот» (2011)¹. Если мне не изменяет память, Срничек предложил два тезиса, с которыми ни я, ни Брайант не были согласны, и один тезис, против которого я особенно возражал; ни один из них не стоил нашего конфликта, поэтому в каждом из случаев Срничек настоял на своем. Были, конечно, и другие тезисы, по поводу которых Срничек воздержался и дал мне или Брайанту написать то, с чем был не согласен, просто из дипломатических соображений. В случаях, когда у авторов или редакторов особенно сильные разногласия по поводу какого-то важного тезиса, принято оговаривать это в самом начале текста. На первых страницах книги Гранта, Данэма и Уотсона такого предупреждения нет. Более того, в ней нет ничего, что бы противоречило идеям, изложенным Грантом в «Философии природы после Шеллинга». Я бы даже рискнул утверждать, что «Идеализм» легко прочесть как логическое продолжение философской программы Гранта, примененной к истории западной философии.

И все же, хотя чтение «Идеализма» это интеллектуальное удовольствие для любого читателя, открытого новому и всерьез интересующегося философией, в книге есть некая неопределенность, из-за которой ее трудно классифицировать. Заявленная в ней тема — идеализм, но главы организованы в духе опроса — по именам персонажей, а не по структурным чертам идеализма. Это сообщает книге отчетливо континентальный дух, несмотря на то, что в ней компетентно обсуждаются и некоторые аналитические философы. Кроме того, в ней иногда делаются глубокие экскурсы в различные философские системы, не имеющие никакой очевидной связи с идеализмом, из-за чего книга иногда выглядит как труд по общей истории философии. Однако это не так, поскольку многим важным западным философам не посвящены никакие главы и они вообще едва упомянуты, возможно, потому, что недостаточно «идеалистичны», чтобы попасть в обозначенные тематические

¹ Bryant L.R., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L.R. et al. (eds.). Melbourne: re.press, 2011. P. 1–18.

рамки книги. Аристотель, являющийся злодеем в представлении Гранта об истории нашей дисциплины, не обсуждается ни в одной главе. Не обсуждается и ни один средневековый мыслитель, христианский ли, еврейский или мусульманский; глава 2 посвящена Платону и неоплатонизму, а в главе 3 соавторы пересказывают сразу к Декарту и Мальбраншу в XVII век. Для таких же делезианцев, как Грант, неожиданностью будет отсутствие любимых философов Делеза — Спинозы, Юма и Бергсона. Я говорю об этом лишь для того, чтобы показать, что книга — нечто среднее между тематическим обзором идеализма и пространным изложением идей важных фигур, которые можно найти в любой континентальной и во многих аналитических историях дисциплины. Несмотря на такой смешанный жанр, соавторам «Идеализма» удастся удерживать внимание читателя на протяжении всей книги. Кроме того, в ней есть материалы, которые трудно найти где-то еще. Особенно примечательно 63-страничное обсуждение британского идеализма, в частности идей Т.Х. Грина (1836–1882), Ф.Г. Брэдли (1846–1924), Джеймса Уорда (1843–1925), Д.М.Э. Мак-Таггарта (1866–1925), Бернарда Бозанкета (1848–1923), а также более популярного и крупного мыслителя Альфреда Норта Уайтхеда. Учитывая относительную безвестность, в которой все они, кроме Уайтхеда, оказались после расцвета в Британии ранних аналитических философов Бертрانا Рассела (1872–1970) и Д.Э. Мура (1873–1958), одни только эти страницы уже окупают окупают стоимость книги.

Но последние две главы могут оказаться даже более интересными для читателя, поскольку здесь соавторы проявляют себя не только как эрудированные историки философии, но и — редкое сочетание — как внимательные наблюдатели современных трендов в науке и философии. В главе 14 разбираются биологические работы об аутопоэзисе и самоорганизации, прежде всего совместный труд чилийских иммунологов Умберто Матураны (род. 1928) и Франсиско Варелы (1946–2001), а также исследования американского теоретика сложных систем Стюарта Кауфмана (род. 1939). Глава 15 посвящена все еще присутствующим в современной философии примерам идеализма (в том смысле, который придают этому термину соавторы). Сначала рассматриваются влиятельные питтсбургские гегельянцы Джон Макдауэлл (род. 1942) и Роберт Брэндом (род. 1950), являющиеся доминирующими фигурами в нынешней аналитической мысли. Затем следует обширное, но интересное обсуждение троих спекулятивных философов, более рискованных в своей спекулятивности: Джона Лесли из Канады (род. 1940), бри-

танского мыслителя Тимоти Сприга (1932–2007) и изумительно плодovitого Николаса Решера (род. 1928), родившегося в Германии питтсбургского коллеги Макдауэлла и Брэндома. Завершается книга кратким, но содержательным анализом идей Делеза, Жижека и двух конкурирующих интерпретаторов Гегеля, поляризовавших французскую рецепцию великого немецкого философа: русского эмигранта Александра Кожева (1902–1968) и французского академического философа Жана Ипполита (1907–1968).

Если вы пишете о непопулярной философской доктрине в положительном ключе, то полезно начать с демонстрации того, что у нее больше защитников, чем обычно считается. Так поступает, например, Дэвид Скрбина в отличной книге «Панпсихизм на Западе», посвященной поначалу шокирующей позиции, что все обладает некоторой степенью сознания. Грант, Данэм и Уотсон тоже используют такую стратегию в «Идеализме» и доказывают широкую распространенность этой менее дискредитируемой, чем панпсихизм, но все же очень нелюбимой философской позиции¹. Для этого соавторам необходимо ограничить и переопределить значение термина «идеализм» и картину многовекового идеалистического ландшафта, которая должна оказаться неожиданной. Для рядового читателя — в том числе и для меня — идеализм это форма феноменализма, согласно которому за явлениями вещей ничего не существует. Поэтому для того же рядового читателя — снова в том числе и для меня — образцовый философ-идеалист это Беркли, известный своей формулой *esse est percipi*: «быть значит быть воспринимаемым». Ответ соавторов книги на этот стандартный образ идеализма состоит из трех частей, поэтому имеет смысл обсудить каждую из них подробно.

Прежде всего, Грант, Данэм и Уотсон замечают, что феноменализм не самый интересный или полезный смысл термина «идеализм». Они сетуют, что «шесть из восьми просмотренных [ими] современных словарей представляют идеализм как теорию реальности, зависимой от сознания»². По их мнению, это подразумевает, что идеализм мотивирован скептицизмом, в то время как с их точки зрения он мотивирован потребностью в «систематической полноте»³, которая означает, что в нашу концепцию реальности

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. Montreal: McGill–Queen’s University Press, 2011. P.1.

² Ibid. P.4.

³ Ibid.

наряду с металлом, камнями и деревом должны быть включены и идеи. Если, к примеру, окажется, что панпсихизм верен, то этот тезис вездесущности сознания просто расширит нашу концепцию реальности, а не разрушит его. Как мы уже видели при разборе книги Гранта о Шеллинге, двухмировая онтология, обычно приписываемая Платону, предполагает, что мысль и то, что лежит за ее пределами (в случае Платона это совершенные формы) настолько различны, что серьезная философия не может не выстраиваться вокруг этого различия. Но если мы считаем мысль просто еще одной реальностью, как считают Грант, Данэм и Уотсон, то получается что-то, совершенно отличное от типичного понимания Платона: а именно, «мы приходим не к двухмировому идеализму, обожаемому интерпретаторами Платона, а к одномировому инфляционному идеализму. Мир изменений, рождений и распадов каузально не изолирован от мира Идей, поскольку, как, например, проясняется в “Федоне”, для Идеи характерно быть каузальной в отношении своих становлений»¹. Эта любовь к каузальной способности платонических идей делает соавторов «Идеализма» естественными соратниками часто отвергаемых неоплатоников, интерпретировавших Платона точно так же. Она также позволяет им не попасть под обычную номиналистическую критику платоновских идей, ориентирующуюся на распространенное прочтение Платона, согласно которому идеи или формы это потусторонние совершенства, копируемые испорченным земным сущим. Как пишут Грант и его соавторы, «такие [номиналистические] критики считают, что нет никакого “красного в себе”, есть только красные вещи. Как можно утверждать, что универсалии *более* реальны, чем мир конкретных вещей, и что они занимают отдельную и вечную область?»². Вместо этого соавторы книги заново вводят неоплатоническую версию проблемы, делая акцент на «Едином, являющемся началом всех вещей, и на материи, низшей точки его продуктивности; Едином, чья потенция увеличивается производством, в то время как его продуктам не хватает потенции, чтобы вернуться к нему. Этих платоников объединяет представление о каузальном измерении Идеи, они встраивают его в мир как имманентное основание мира быть тем, что он есть»³. Грант, Данэм и Уотсон завершают введение в книгу формулировкой трехчастной идеалистиче-

¹ Ibid. P.6.

² Ibid. P.7.

³ Ibid.

ской платформы, отличающей их от многих других так называемых «идеалистов»: *«во-первых*, Идея каузальна с точки зрения организации [мира]; *во-вторых*, эта организация не формальна или абстрактна в смысле ее отдельности, а конкретно соотносит часть с целым как этим целым; и, *в третьих*, следовательно, речь идет об *одномировом* идеализме, который должен серьезно относиться к природе»¹. Переопределенный таким образом идеализм вполне совместим с платформой спекулятивного реализма, заданной на голдсмитском воркшопе. Поэтому участие Гранта в книге под названием «Идеализм», развивающей на первый взгляд антиреалистическое направление философии, не означает его отделение от спекулятивного реализма. Однако из этого не следует, что на решение Данэма, Гранта и Уотсона таким образом определить идеализм следует равняться. Кратко объясню этот момент.

Вторая причина, по которой соавторы «Идеализма» отвергают «феноменалистский» смысл термина «идеализм», состоит в их желании доказать, никто и никогда собственно и не был феноменалистом. Даже Беркли, образцового философа-идеалиста со страниц учебников, они не считают идеалистом в обычном смысле этого слова; далее в книге они даже назовут его *«ориентирующимся на чувство здравого смысла реалистом*, который следует за этим здравым смыслом до конца»². Но даже если мы на мгновение примем это спорное прочтение Беркли, Данэм, Грант и Уотсон все равно несколько противоречат самим себе по поводу того, отрицает ли кто-либо существование реальности. Например, они утверждают, что даже среди немецких идеалистов (которые все же были идеалистами) «только Фихте [отвергал] любую форму натурализма как философски важную»³. Это скорее уменьшает их оценку вреда, нанесенного философией Фихте всему реализму, учитывая этико-практическую догму Фихте, которую они находят у таких поздних мыслителей, как Маркс и Жижек⁴, и их жалобу, что «современные идеализмы в большинстве случаев склонны оставлять природу без внимания»⁵. Вопреки этим контрпримерам, во введении соавторы «Идеализма» утверждают: «философы, убежденные в зависимости существования вещей от сознания, не могут поддерживать суще-

¹ Ibid. P.8.

² Ibid. P.203.

³ Ibid. P.3.

⁴ Ibid. P.105, 295.

⁵ Ibid. P.8–9.

ствование физической реальности. Мы не знаем *ни одного примера такого идеалиста*¹. Однако Данэм, Грант и Уотсон сталкиваются с задачей не по зубам, когда заявляют, что Беркли или даже Фихте в какой-то степени поддерживают существование физической реальности, и даже о Жижееке сейчас можно с уверенностью сказать, что он отвергает существование физической сферы в отсутствие человеческого субъекта. Вот как они обосновывают утверждения, что даже явные идеализмы часто не отрицают физический мир: «К примеру, трансцендентальный идеализм Канта исходит из ньютоновства: с его точки зрения, природа физической вселенной фундаментально правильна»². Но здесь смешиваются сама природа и *наука* о природе, различие между которыми Грант обычно внимательно сохраняет. С кантовской точки зрения, «Математические начала натуральной философии» Ньютона очевидно не могут выйти за пределы категорий и чистой интуиции, которые структурируют человеческий опыт, и достигнуть вещи в себе. Одна из трудностей состоит в том, что чтобы великая система Ньютона работала, ей требуется понятие причины и следствия, но Кант запрещает применение этого понятия за пределами субъективной сферы. Более того, Ньютон один из самых непреклонных защитников идей абсолютного пространства и времени, существующих как пустые вместилища за пределами наших сознаний — сложно себе представить менее кантовскую идею. В своей философии Кант оставляет много места для науки как науки о *явлениях априори*, но не для спекуляций о самой природе в духе Шеллинга или Гранта.

В качестве третьей причины для пересмотра стандартного смысла идеализма Грант и соавторы выдвигают неожиданный тезис, что Беркли никогда не был идеалистом, зато всегда был реалистом. Хотя они стараются представить этот тезис как самоочевидный и здравый, за ним стоит радикальная переинтерпретация как значения Беркли, так и самого смысла реализма. Они пытаются доказать, что мишенью атак Беркли была не реальность *per se*, а только атомистический или корпускулярный взгляд на природу. По их словам, «Беркли оспаривал адекватность механистического материализма не только как объяснительной модели, но и как онтологии. Часто утверждалось, что это [намерение Беркли] антинаучно, однако это, очевидно, не так. Скорее, Беркли выступает против

¹ Ibid. P.5. Курсив добавлен.

² Ibid. P.5.

конкретного научного подхода»¹. Пока оставим это высказывание и обратимся к другому центральному элементу ревизионистского прочтения Беркли соавторами «Идеализма»: утверждению, что идеализм это на самом деле просто еще одна форма реализма. Эта тема затрагивается уже во введении в книгу, когда они утверждают, что «называть Беркли антиреалистом, значит поднимать вопрос о характере реальности». Во введении есть, по меньшей мере, три других попутных замечания, включающих в себя аргумент «идеализм это на самом деле просто еще одна форма реализма». 1. «В действительности, идеалист это не антиреалист, а реалист, включающий в рассмотрение элементы, обычно исключаемые из реальности [...] Иными словами, идеализм не антиреалистичен, а реалистичен как раз в отношении существования идей»². 2. «Идеализм является единственным философским средством, при помощи которого можно прийти к удовлетворительной теории материи постольку, поскольку она должна включать в себя объяснение существования всех феноменов, в том числе идей, в отношении которых идеалисты являются реалистами»³. 3. «Быть реалистом в отношении идей означает иметь теорию о том, что они такое»⁴. С этим аргументом мы тоже чуть позже разберемся.

Перед тем, как перейти к критике каждого из этих высказываний с позиции ООО, рассмотрим один важный момент, по поводу которого мы с Грантом солидарны. В частности, соавторы «Идеализма» объявляют, что один из мотивов (но не единственный, настаивают они) поддержки идеализма состоит в том, что они видят в нем способ преодоления господствующего сегодня натурализма; я разделяю этот мотив, но не то, как они его реализуют⁵. Философы стали предельно робкими в сообщении ученым чего-либо о природе и склонны добровольно ограничивать себя клаустрофобной, неприродной, этико-политической областью, очерченной Фихте и его последователями. Всегда освежает, когда кто-нибудь цитирует призыв физика Смолина к философам напрямую бросать вызов науке, и Данэм, Грант и Уотсон не упускают такой возможности⁶.

¹ Ibid. P.5.

² Ibid. P.4.

³ Ibid. P.6.

⁴ Ibid. P.7.

⁵ Ibid. P.2.

⁶ Ibid. P.255.

Они также утверждают, что благодаря питтсбургским гегельянцам и другим философам философский идеализм оказался чересчур сведен к «построению метафизики на основе нормативности, позиционируемой как альтернатива натурализму»¹. Я разделяю их подозрительность по отношению к «нормативности» как предполагаемому ключу к философскому замку. Как и они, я тоже приветствую более спекулятивный физический подход, который можно найти в работах таких мыслителей, как Бернар д'Эспанья (1921–2015), Джулиан Барбур (род. 1937), Стюарт Кауфман и Ролан Омнэ (род. 1931)². Вероятно также, что и Грант, и я, несмотря на наш скептицизм по отношению к философии Бадью, согласимся с его сетованием на то, что современная философия (называемая им «демократическим материализмом»), привержена слабой двухчастной онтологии «тел» и «языков»³. Вскоре после годдсмитского воркшопа Гвенаэль Обри и Квентин Мейясу рассказали о замеченном ими в Лондоне близком сходстве между Грантом и ОО. Возможно, лучше всего это сходство схватывается утверждением, что мы оба хотим вернуть неодушевленную реальность обратно в философию, но без фетишистского преклонения перед математикой и естествознанием, которому слишком часто сопутствует примитивная неприязнь к искусствам и гуманитарным наукам, свойственная многим натуралистам, в том числе Брассье.

Теперь вернемся к трем вышеупомянутым тезисам Данэма, Гранта и Уотсона и ответим на каждый из них. Первый состоит в том, что термин «идеализм» лучше использовать для обозначения философий, которые принимают реальность идей, чем для обозначения феноменалистских позиций, которые отрицают реальность за пределами сознания — такой позиции, по мнению соавторов «Идеализма», придерживаются считанные мыслители. Идеализм в этом расширенном соавторами смысле надо отличать не только от обыч-

¹ Ibid. P.1.

² d'Espagnat B. On Physics and Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006; Barbour J. The End of Time: The Next Revolution in Physics. Oxford: Oxford University Press, 2001; Kauffman S. The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2000; Omnès R. Quantum Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

³ Badiou A. Logics of Worlds: Being and Event II / Toscano A. (tr.). London: Continuum, 2009. (См. также: Бадью А. Тела, языки, истины / пер. с англ. Н. Козыревой // Скепсис. 2006. URL: http://scepsis.net/library/id_1974.html — *Прим. пер.*)

ной интерпретации философии Беркли, но и от панпсихизма: если Данэм, Грант и Уотсон просто утверждают, что идеи тоже реальны, а Беркли настаивает, что «быть значит быть воспринимаемым», то, согласно панпсихизму, быть значит *воспринимать*, поэтому ничто не может существовать, не обладая каким-то сознанием, каким бы примитивным оно ни было. Кроме того, с панпсихизмом часто путают витализм, хотя второй утверждает, что все, что существует, является живым, а первый требует, чтобы все существующее обладало настоящей ментальностью, а не просто растениеподобной способностью к питанию и воспроизводству. Вопрос в том, почему соавторы «Идеализма» хотят лишити термин «идеализм» его обычного смысла, согласно которому реальность означает зависимость от сознания. Можно только поприветствовать их тезис, что идеи тоже должны считаться реальностями, но в таком случае лучше подходит термин «плоская онтология», чем «идеализм». Как мы видели, они также сообщают нам, что идеализмы мотивированы потребностью в систематической полноте, а не скептическими проблемами¹. Однако неясно, почему полноценный идеализм надо связывать со скептицизмом. Скептик *сомневается*, существует ли что-либо помимо нашей с ним встречи, а такого сомнения у Беркли, считающего, что быть *просто значит* быть воспринимаемым, нет. Строго говоря, скептическое сомнение следует приписать не идеалистам, а тем философам, которых Мейясу называет «корреляционистами».

Это подводит нас ко второму тезису Данэма, Гранта и Уотсона, согласно которому едва ли стоит говорить об идеализме в обычном смысле, поскольку никто на самом деле не считает, что за пределами сознания ничего не существует. Прежде всего, это попросту неверно. Мы увидим, что им не удастся избежать господствующего буквально прочтения Беркли и что Беркли прекрасно справляется с ролью образцового философа-идеалиста в обычном смысле этого слова. Соавторы «Идеализма» сами очень близко подходят к тому, чтобы признать, что то же самое верно и для Фихте, который определяет природу не иначе как средство для свободных человеческих существ и считает «мир» в лучшем случае источником сопротивления человеческим действиям. Не говоря уже о Жижеке, чей предполагаемый «материализм» скрывает в себе парадоксальное требование, чтобы мир не существовал независимо от нашей с ним встречи; то же касается и его интеллектуального

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P. 4.

героя Жака Лакана (1901–1981), с точки зрения которого Реальное не может существовать за пределами трех сцепленных колец Борромео, в котором два других кольца — Воображаемое и Символическое, ни одно из которых не найти в неодоушевленной материи¹. Мы увидим, что даже Данэм, Грант и Уотсон признают, что Матурана и Варела склонны к солипсизму из-за того, что в своей теории аутопоэзиса придают слишком большое значение замыканию. Так что на самом деле есть множество примеров радикальных мыслителей-идеалистов в обычном смысле этого термина. Однако дело не совсем в этом. Вопрос не в том, какие *философы* являются идеалистами, а в том, какие *философии* соответствуют этому описанию. Другими словами, философия не всегда эквивалентна тому, что ее автор говорит нам о ней. Например, Лейбниц сообщает, что в его философии есть место для свободной воли, однако нелегко обосновать такой тезис в философии, в которой монады подчиняются предустановленной гармонии, и приходится признать, что свободную волю Лейбницу удастся спасти только при помощи терминологических ухищрений. Я часто утверждал, что такая философия, как философия Мейясу, который считает, что способен постичь первичные качества вещей путем их математизации, столкнется с трудностями при попытке объяснить разницу между, скажем, математической моделью дерева и самим деревом. На это иногда возражали — не Мейясу, а его самозванные представители — что Мейясу, конечно же, не настолько глуп, чтобы путать вещь с ее математической моделью. Однако вопрос не в том, что «понимает» Квентин Мейясу как разумный и адекватный человек, а в том, способна ли его *философия* в достаточной мере объяснить все то, что он здраво понимает. Я хочу сказать следующее. Допустим, мы последовали за Данэмом, Грантом и Уотсоном и утверждаем, что на планете Земля на самом деле никогда не было ни одного последовательного идеалиста, ведь нет такого нормального человека, который бы прошел сквозь огонь, воду и медные трубы, чтобы доказать свою веру в идеализм. Но даже в таком случае существует много *философских учений*, которые содержат в себе последовательный идеализм или, по крайней мере, ведут в этом направлении. Грант мог бы даже согласиться со мной, что таким примером является Гегель, учитывая как низко он оценивает то, что Гегель делает с природой. Еще он мог бы согласиться со мной, что

¹ Žižek S., Daly G. Conversations with Žižek. Cambridge: Polity, 2004. P.97; Lacan J. The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII / Price A.R. (tr.). Cambridge: Polity, 2016.

Гуссерль — полноценный идеалист (хотя гуссерлианцы предпочитают отрицать это), учитывая, что последний считает абсурдным думать, что что-либо может существовать, не будучи — по меньшей мере, в принципе — коррелятом некоторого акта мысли.

Поскольку мы переключили внимание с того, что философы, как они считают, знают, на то, что их философии на самом деле предполагают, легко понять, что идеализм является серьезной проблемой, которая вовсе не ограничивается тем, какую группу философов мы решим назвать идеалистами. Более того, есть довольно серьезная угроза — исходящая как от идеалистических, так и от корреляционистских философий — что использование термина «идеализм» для обозначения чего-то, больше напоминающего «плоскую онтологию», оставит нас без обозначения для весьма важного противника. По этим причинам я не согласен с Данэмом, Грантом и Уотсоном в том, что касается значения термина «идеализм». *Как минимум* «реализм» должен обозначать представление о том, что «за пределами сознания реальность существует», хотя даже этого недостаточно. Этого недостаточно потому, что реальность существует за пределами не только сознания. Реальность есть вне камней — реальность, от которой зависит, останутся ли они неподвижно лежать, обрушатся ли оползнем по склону горы или расплавятся потоком лавы. Реальность есть вне солнечной системы, и от нее зависит, как долго эта система будет оставаться стабильной до того, как столкнется с пролетающими межгалактическими звездами. Реальность не «вне сознания» — эта формулировка могла появиться только в нововременную эпоху, когда онтологический статус сознания был поднят слишком высоко — но за пределом *чего бы то ни было*.

Давайте отдельно поговорим о Беркли, являющемся олицетворением идеализма для большинства читателей (хотя соавторы «Идеализма» и считают его неверно понятым реалистом). Вернемся к одному из их вышеупомянутых аргументов о том, что явное отрицание Беркли существования чего-либо вне сознания на самом деле было стратегической атакой на научный атомизм. Напомню: «Беркли оспаривал адекватность механистического материализма не только как объяснительной модели, но и как онтологии. Часто утверждается, что это [намерение Беркли] антинаучно, однако это, очевидно, не так. Скорее, Беркли выступает против конкретного научного подхода»¹. Как бы я ни обожал книгу «Идеализм» по дру-

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P. 5.

гим причинам, не думаю, что конкретно этот тезис смог бы пройти испытание на серьезность. Разумеется, соавторы книги правы, что простого оппонирования механистическому материализму недостаточно, чтобы называть философию Беркли антинаучной. Нет тут и простой подмены настоящего противника воображаемым: научно-ориентированные философы часто довольно догматичны в своем выборе того, что они хотят считать приемлемым научным дискурсом. И все же узкое увлечение механистическим материализмом, очевидно, не является главной мишенью Беркли; он преследует гораздо более крупную добычу. Давайте возьмем паузу и вспомним, кем был Беркли. Вот показательное для его философской позиции высказывание, взятое из его самой важной книги:

Странным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждался этот принцип, всякий, имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что данный принцип заключает в себе явное противоречие. Ибо что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?¹

Это не критика атомизма. Очевидно, что это критика реализма в широком смысле этого слова, согласно которому реальность существует независимо от того, воспринята ли она кем-либо. Этот пассаж направлен не только против механистического материализма, но и против любой формы научного реализма: докартезианского средневекового учения о субстанциальных формах, присутствующих материи, картезианского взгляда на материю как однородную заполненность [пространства] (*plenum*), описываемую в математических терминах, и даже шеллингианской модели природы как безусловной производящей силы. Если ни домам, ни горам, ни

¹ Berkeley G. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Indianapolis: Hackett, 1992 (русский перевод: Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания / пер. с англ. Е. Ф. Дебольской, под ред. А. Ф. Грязнова // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 1978. С.172).

рекам не позволено существовать «отдельно от того, что их воспринимает разум», то очевидно, что это чистой воды идеализм.

Данэм, Грант и Уотсон определенно не первые, кто считает, что, несмотря на это, Беркли — реалист, потому что он «реалист в отношении идей». Однако неясно, чего они добиваются этим ходом, кроме разве что обесценивания слова «реализм», ведь оно становится применимым к любой философской позиции. Например, то же самое можно сказать и о полных солипсистах: они реалисты несмотря ни на что, ведь они «реалисты в отношении самих себя». Обычно такое обесценивание слова «реализм» мотивировано тем, что реализм рассматривается как враг, которого надо ослабить. Один из примеров такой тактики — тезис Джона Капуто, что Деррида это философ «самих вещей», несмотря на ясное отрицание последним — в «О грамматологии» и других работах — реальности, свободной от всякого контекста¹. Капуто, очевидно, двигала мотивация обезоружить разнообразных «наивных реалистов», громивших Деррида как радикального антиреалиста. Схожая мотивация двигала автором, который мне нравится больше: в «Ящике Пандорь» Бруно Латур, обесценивая термин «реализм», делает стратегический ход в своем конфликте с теми научными реалистами, которые несправедливо сбрасывают со счетов его исследования. Ясно, однако, что это не мотив соавторов «Идеализма», которые не только не питают особой неприязни к реализму, но даже хотят доказать, что идеализм *является* формой реализма! Стратегический мотив Данэма, Гранта и Уотсона явно состоит в том, чтобы обратить наше внимание на то, что, по их мнению, является положительной стороной идеализма (а именно, каузальная реальность идей) и что, к несчастью, заслоняется расхожим противопоставлением идеализма реализму. Нечто похожее делает мой соавтор Мануэль Деланда в нашей беседе, составившей целую книгу «Подъем реализма», когда он приводит тот же аргумент, что авторы «Идеализма»: «Благочестивый христианин непременно является реалистом в отношении рая и ада, поскольку он бы не принял, что мое неверие в эти трансцендентные пространства каким-либо образом посягает на их действительное существование. Однако такой хри-

¹ Caputo J.D. For Love of the Things Themselves: Derrida's Phenomenology of the Hyper-Real // Fenomenologia hoje: significado e linguagem / Souza R.T. de, Oliveira N.F. de (eds.). Porto Alegre, Brazil: EDIPUCRS, 2002. P. 37–59; Derrida J. Of Grammatology / Spivak G. (tr.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997 (русский перевод: Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000).

стианский реалист несомненно не был бы материалистом»¹. При этом Деланда даже более твердый сторонник реализма, чем Данэм, Грант и Уотсон, но, как и они, он хочет путем девальвации термина «реализм» продвинуть другой термин, который он ставит даже еще выше — в его случае это *материализм*. Что касается меня, то я считаю реализм слишком важным термином, чтобы жертвовать им, выхолащивать его или принижать. Современная философия все еще недостаточно требовательна к критериям того, что должно считаться реализмом, и пока никакой значительной перемены в философской атмосфере не случилось, я предпочитаю, чтобы термин «реализм» был отточен, строг и готов к использованию.

Эти тезисы, затронутые соавторами «Идеализма» уже во введении, представляют собой центральные идеи книги в целом. Их дополняет ряд насыщенных интерпретаций главных фигур из истории философии, рассмотренных с точки зрения онтологии природы Гранта. Из всего этого богатства у нас есть возможность уделить внимание только некоторым толкованиям. Я ограничусь тремя историческими поворотными моментами в идеализме и тремя современными трендами. Данэм, Грант и Уотсон обсуждают следующие поворотные моменты: (1) учреждение неоплатонизмом трех основных типов идеалистической философии, которые будут повторяться во всех последующих идеализмах; (2) идеалистическое нововведение Декарта, перекрывшее предыдущее, платоническое; (3) различие между Беркли и Кантом, в контексте которого соавторы «Идеализма» предпочитают Беркли как неожиданно реалистического философа Канту как идеалистическому, несмотря на сохранение последним вещи в себе за границами человеческого познания. Из обсуждаемых ими современных фигур мы возьмем (1) Матурану и Варелу, (2) Кауфмана и (3) Делеза, являющегося не таким уж тайным ключом к философии Гранта в целом.

Начнем с того, что Данэм, Грант и Уотсон говорят о трехчастной интерпретации Плотина, согласно которой он указывает на три возможных формы идеализма, актуальных и по сей день. Это тесно связано с возможными интерпретациями известного высказывания досократического философа Парменида, согласно которому «мыслить — то же, что быть». Что именно это значит? Одна из возможных интерпретаций — за пределами мысли бытия нет; таковы, например, прочтения Плотина, предложенные Уильямом

¹ DeLanda M., Harman G. The Rise of Realism. Cambridge: Polity, 2017. P.116.

Ральфом Инджем и Марией Луизой Гатти¹. Поскольку оба исследователя «представляют метафизику Платина как предшественницу субъективных идеализмов Беркли или Фихте, для которых бытие единственной реальности зависит от сознания», должно быть очевидно, что Данэму, Гранту и Уотсону нравится вовсе не эта версия Платина. Второй вариант — «панлогическое» прочтение, в котором Платин напоминает Гегеля; в результате это дает идеализм, выглядящий как «объективный» идеализм, нацеленный на преодоление предполагаемого различия между субъектом и объектом². И снова это не тот идеализм, который ищут соавторы «Идеализма». Третий вариант, очевидно одобряемый нашей троицей из Бристоля, это «натуралистическая» ветвь идеализма, наследниками которой являются Лейбниц, Шеллинг и Бозанкет³. Как подытоживают соавторы, «систематические притязания неоплатонизма охватывают три главных варианта последующего идеализма: субъективный, объективный и натуралистический»⁴.

Мы видели, что Данэм, Грант и Уотсон не согласны с «субъективным» прочтением Парменида и Платина, хотя не согласны они и с тезисом исследователя Майлса Бернита, что «невозможно даже представить себе идеализм до Декарта, поскольку идеализм требует субъективного эпистемологического сдвига, который Декарт совершает посредством преувеличенного скептицизма: в этом сдвиге задействованы средства, недоступные даже античным греческим скептикам»⁵. Грант и его соавторы, по всей видимости, склоняются к противоположному тезису Даррена Гиббса, сформулированному в смелой контрфактической манере: субъективный идеализм мог бы появиться уже во времена Платина, если бы для его создания тогда была подходящая философская мотивация⁶. Они развивают тезис Гиббса, утверждая, что «в философии Декарта важен не только субъективистский ход, сделавший возможной феноменалистскую позицию, но и то, что он ввел

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P. 25.

² Ibid. P.25–26.

³ Ibid. P.26.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.34. Burnyeat M. Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed // Philosophical Review. 1982. №91/1. P.3–40.

⁶ Hibbs D. On the Possibility of Pre-Cartesian Idealism // Dialogue. 2009. #48. P.643–653.

мотивацию для защиты такого взгляда, разработав полноценную механистическую теорию протяженного мира, стремившуюся объяснить каждый аспект физической природы»¹. Далее соавторы «Идеализма» добавляют, что из-за двух субстанций Декарта — *res extensa* не может объяснить сознание, а *res cogitans* в принципе может объяснить физическую протяженность — равновесие нарушилось в пользу идеализма, и этот перекокс впоследствии был развит Лейбницем и Беркли. Отметим, что это несколько странно, ведь их аргумент предполагает, что Декарт проложил путь для феноменалистского идеализма, в то время как сами они хотят сгладить этот элемент в философии Лейбница и даже Беркли. Однако интересно в аргументе Данэма, Гранта и Уотсона как раз их стремление исследовать другие возможные траектории в истории философии таким способом, которым исследователи слишком редко пытаются это делать.

Теперь перейдем к их оценке относительных достоинств Канта и Беркли. Здесь нас ждет несколько неожиданное заключение: «Если реальность влияет на познаваемость, то общей мишенью [про-реалистических] критик Мура, Бозанкета и Бернита должен быть Кант, а не Беркли»². Это высказывание привлекает внимание, потому что заметно отличается от обычных оценок двух этих мыслителей. Если Беркли — классический идеалист из-за своего известного утверждения, что быть значит быть воспринимаемым, то Кант настаивает на существовании вещи в себе за границами любого восприятия; на первых страницах своих «Пролегомен» Кант даже с негодованием отвергает возможное сходство в этом важном онтологическом моменте между собой и Беркли³. Тем не менее, Данэм, Грант и Уотсон заключают, что Кант является более подходящей мишенью для критики, ошибочно направленной на Беркли. На основании чего они делают такое заключение? Как мы уже видели, их первый шаг — отказаться от распространенного взгляда на Беркли как феноменалистского идеалиста, разделяемо-

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P. 35.

² Ibid. P.207.

³ Kant I. Prolegomena to Any Future Metaphysics / Ellington J. (tr.). Indianapolis: Hackett, 2001 (русский перевод: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. с нем. В. С. Соловьева // Собрание сочинений в 8-ми томах Т.4. М.: Чоро, 1994).

го не только большинством современных читателей, но и важными философами из прошлого: «Не только [Д.Э.] Мур считал Беркли иллюзионистом: Кант выдвигает сходные обвинения в первой “Критике”. Тем не менее, оба философа ошибаются и упускают важность сенсорного реализма Беркли»¹. По мнению соавторов «Идеализма», Мур считает Беркли идеалистом только потому, что думает, что его философия мотивирована скептицизмом. Он даже выдвигает аргумент, мол, если Беркли скептически по отношению к материи, то вынужден занять скептическую позицию и по отношению к сознанию, что, в свою очередь, ведет его к «отрицанию всякой реальности»². Данэм, Грант и Уотсон утверждают, что этот печальный вывод далек от настоящей позиции Беркли, так как «в сущности, он — *ориентирующийся на чувство здравого смысла реалист*, который следует за этим чувством здравого смысла до конца. Если мы должны доверять своим восприятиям, то почему следует доверять этим чувствам только частично?»³.

По словам авторов, их доводы в пользу реализма Беркли станут понятны, если сравнить Беркли с его предшественником Джоном Локком (1632–1704), чье различие первичных и вторичных качеств ведет к репрезентативистской теории познания; эта теория противостоит прямому явлению реального у Беркли или, по меньшей мере, прямому явлению большей части реальности из той, что доступна⁴. Другими словами, Данэм, Грант и Уотсон превращают традиционный спор реалистов и антиреалистов о существовании независимой от сознания реальности в чисто эпистемологический конфликт, в котором Беркли в итоге выглядит как реалист, потому что притязает познать все, что можно познать — притязание, которое Локк, конечно, не может себе позволить. Еще меньше мог бы позволить его себе Кант, отсюда и процитированный выше пассаж: «Если реальность влияет на познаваемость, то общей мишенью [про-реалистических] критик Мура, Бозанкета и Бернита должен быть Кант, а не Беркли». Что двигало

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P.202.

² Ibid. P.203.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.203–204. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. 2 vols. New York: Dover, 1959 (русский перевод: Локк Д. Опыт о человеческом разумении / пер. с англ. А. Н. Савина // Локк Д. Сочинения в 3 томах. Том I. М.: Мысль, 1985).

соавторами «Идеализма», когда они тривиализировали устоявшийся вопрос о независимости от сознания? Мы уже видели, что отчасти это результат их не вполне верного мнения, что едва ли кто-либо, выстраивая свою позицию, отрицал независимую от сознания реальность. Против этого мы возразили, что это не столько вопрос того, что, по мнению людей, они знают или во что верят, сколько вопрос того, что на самом деле подразумевается их философскими учениями. Но даже более сильным мотивом Данэма, Гранта и Уотсона, возможно, было их желание обратить наше внимание на другой вопрос, который они считают центральным, если не сказать подлинно «онтологическим», в отличие от вопроса о независимой от сознания реальности. Настоящее различие между позициями, традиционно считающимися реалистической и идеалистической, состоит в том, что «если реалист начинает с атомов и возводит [здание реальности], то идеалист начинает со структуры и демонтирует [здание реальности]»¹. Разумеется, в этом противостоянии Грант и соавторы не сохраняют нейтралитет и ожидаемо занимают сторону идеалиста. Ее преимущество в том, что в идеализме, в отличие от реализма, «сознание понимается уже не как внешний наблюдатель пассивной и инертной природы», а как элемент, присущий самой природе.

Поскольку мы уже рассмотрели интерпретации философов от досократиков до Шеллинга и Гегеля, перейдем к предлагаемому Данэмом, Грантом и Уотсоном анализу более современных мыслителей. Начнем с чилийской команды Матураны и Варелы, оказавшей огромное влияние на великого немецкого социолога и философа Никласа Лумана (1927–1998)². Работая в области иммунологии, Матурана и его младший коллега Варела пришли к фундаментальным вопросам о том, как живой организм выстраивает отношение к внешнему миру. Один из их выводов состоял в том, что живая клетка стремится к *гомеостазу*, или сохранению постоянства своего внутреннего состояния, а не к правильной репрезентации окружающей среды. В руках Лумана эта идея превратилась в пессимистичную теорию, согласно которой человеческие существа не взаимодействуют непосредственно со своими

¹ Dunham J., Grant I., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*. P.208.

² Luhmann N. *Social Systems* / Bednarz J. (tr.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1996 (русский перевод: Луман Н. *Социальные системы. Очерк общей теории* / пер. с нем. И. Д. Газиева, под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007).

обществами: коммуницируют только *коммуникации*, а не индивиды. Читатели, знакомые с ООО, заметят некоторые сходства¹.

Но не только ООО одновременно очень близка и очень далека от теории аутопоэзиса: это справедливо и для философии Гранта. Вспомним его двойственное отношение к вещи в себе. В одном отношении Грант приветствует попытку Шеллинга вырваться за границы человеческой конечности и дать нам реальность такой, какая она на самом деле есть; в другом — он скептически настроен к претензиям натуралистов достичь в-себе напрямую, поскольку любая мысль о природе сама является *продуктом* природы и потому кардинально отличается от того, что надеется познать. Эта двойственность хорошо помогает Данэму, Гранту и Уотсону, поскольку то же самое двойное смещение имманентного и трансценденции с самого начала лежит в сердце теории аутопоэзиса. Так, в одном отношении, Матурана и Варела все время говорят о гомеостазе и замыкании — о том, что живая клетка никогда не способна выйти за собственные пределы. Как говорят соавторы «Идеализма», «долгое время принципом кибернетической теории была идея, что [аутопоэтические] машины воспроизводят себя и поддерживают постоянство определенных аспектов себя при помощи механизма обратной связи. Такая обратная связь производит гомеостатические эффекты. Аутопоэтические живые единицы — масса таких цепей обратной связи»². В противоположность радикальным реляционным философиям вроде философий Уайтхеда или Латура, акцент аутопоэтической теории на гомеостазе означает, что она ограничивает воздействие среды на отдельно взятую клетку: «организмы обычно не исчезают и не распадаются вследствие своих актов познания»³. Однако, несмотря на все это, невозможно прочесть Матурану и Варелу как откровенных кантианцев, как если бы их клетки были ограничены своей внутренней конечностью и одновременно неспособны достичь Великого Внешнего. Данэм, Грант и Уотсон ясно понимают это: «Подобно Гегелю и в отличие от

¹ Разбор параллелей между ООО с одной стороны и Матураной и Варелой, а также Луманом — с другой, см. в замечательном обзоре Леви Брайанта в его книге: Bryant L.R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011. P.137–174 (русский перевод: Брайант Л. Демократия объектов / пер. с англ. О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019. Гл.4, §§4.1–4.3).

² Dunham J., Grant I., Watson S. *Idealism: The History of a Philosophy*. P.233.

³ *Ibid.* P.238.

Канта, Матурана и Варела убеждены в способности человеческого разума в принципе схватить аутопоэтическую реальность жизни¹. Более того, они «высмеивают предположение, что жизнь непроницаема для разума». Красота [жизни], по их мнению, вовсе не является недоступной². В интерпретации соавторов «Идеализма» Матурана и Варела оказываются похожи на Беркли: «в познании нет репрезентации. Ни человек, ни какой бы то ни было другой организм не выделяет информацию из предданного мира и не “репрезентирует” ее себе [...] Познание [не слепок с] мира; напротив, (как и для Беркли, Канта, Гегеля и Уайтхеда, но немного иначе) познание “порождает мир”»³. Из этого должно быть понятно, почему Матурана и Варела считаются «идеалистами» в смысле Данэма, Гранта и Уотсона. И все же следствия, вытекающие из теории аутопоэзиса, почему-то тревожат соавторов «Идеализма» больше, чем следствия философии Беркли. Если последнего эксцентрично прославляли как ориентирующегося на чувство здравого смысла реалиста, который стремится лишь последовательно доверять нашим чувствам, то в случае Матураны и Варелы тон предостерегающий. С одной стороны, хорошо, что «в своей теории аутопоэзиса и познания они дают превосходный пример возможностей идеализма в науке»⁴. Это не вызывает вопросов. Но с другой стороны, также несомненно, что «они придают слишком большое значение организационному замыканию и полному определению структурной модуляции организацией. Это приводит в лучшем случае к кантовскому или феноменологическому конструктивизму, а в худшем — к полному нигилистическому солипсизму»⁵. Данэм, Грант и Уотсон завершают свой разбор аутопоэзиса сильным объяснением обсуждаемой проблемы: «среда не может просто быть “триггером” структурных модуляций. От среды к аутопоэтической единице должна перейти какая-то форма»⁶. Формулируя иначе, хотя вещь в себе непосредственно непознаваема, она все равно должна быть *как-то* познаваема, и вовсе не просто как внешний каузальный фактор, неспособный проникнуть в замкнутый внутренний мир клетки.

¹ Ibid. P.227.

² Ibid. P.228.

³ Ibid. P.234.

⁴ Ibid. P.237.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P.238.

Стьюарта Кауфмана Данэм, Грант и Уотсон обсуждают сразу после Матураны и Варелы. Такой переход сделать несложно: как и чилийцы, Кауфман — биолог, выступающий против ортодоксии Дарвина и особенно интересующийся способностями живого организма к автономии. Вместо аутопоэзиса Кауфман говорит об «автономных агентах», под которыми он понимает «нечто самовоспроизводящееся и реализующее “термодинамический рабочий цикл”»¹. Рабочий цикл поглощает энергию извне и использует ее, чтобы вести систему к далекому от равновесия состоянию, в котором «общее количество энтропии во вселенной, возможно, увеличилось, но локально был произведен некоторый новый порядок»². Это верно даже для заводских машин, хотя у них, конечно, (пока) нет способности самовоспроизводства, с которой они стали бы настоящими автономными агентами. По Кауфману, такие агенты — «часть онтологического устройства вселенной»³, и потому они не могут быть редуцированы к своим компонентам. Однако такие агенты еще не все устройство вселенной. Выше и ниже них — «аттракторы», управляющие поведением агентов (этот концепт есть не только у Гранта и Деланды, но и в теории сложных систем). Данэм, Грант и Уотсон резюмируют идею Кауфмана: «[Аттракторы] суть реальные сущности, сами по себе они не субстанциальны, но порождают организацию, обнаруживаемую в явно субстанциальных сущностях. Эта сильная идеалистическая тема пронизывает его работы»⁴. К слову, Деланда бы возразил, что аттракторы это сугубо *реалистическое* понятие, поскольку они управляют реальным поведением природного мира. Но мы уже видели, что необычный смысл термина «идеалист» у Гранта вполне совместим с обычным смыслом «реалиста». Далее Грант и соавторы добавляют: «[Аттракторы] это реальные сущности с реальной детерминирующей силой. Они, очевидно, связаны с идеалистическим понятием организации, уже встречавшимся нам. И в самом деле, можно понять организацию как множество таких акторов: как организованную иерархию идей»⁵. Однако такая формулировка может оказаться более холистической, чем то, что имел в виду Кауфман; если брать шире, то упор Гранта в своей онтологии на природе как всеобщей произво-

¹ Ibid. P.241.

² Ibid.

³ Ibid. P.243.

⁴ Ibid. P.240.

⁵ Ibid. P.245.

дящей силе и относительное пренебрежение к индивидуальным сущностям указывают на главное расхождение между Грантом и теоретиками систем, которое четко не проговаривается в «Идеализме». Как бы то ни было, в изложении соавторов книги Кауфман якобы отвечает на проблему «солнцизма» Матураны и Варелы, поскольку осознает, что не следует чересчур выделять *организационный* аспект автономного агента. Беспорядок так же важен, если должны иметь место адаптация и изменение. Аутопоэтический агент нуждается в том, чтобы «[жить] в пограничном регионе между порядком и хаосом», потому что он «настолько “чувствителен”, насколько это возможно, чтобы при этом не разрушаться»¹. Это работает так, что «множественные пертурбации склонны сходиться в один и тот же структурный эффект, воздействующий на агента. Другими словами, множество сходных пертурбаций регистрируются как эквивалентные»². Здесь есть очевидные сходства со знаменитыми экологическими работами Якоба фон Иксколя (1864–1944), с точки зрения которого мускулы реагируют на все стимулы сокращением, а среда (*Umwelt*) каждого животного вида лишь малый фрагмент окружающей их истинной объективной реальности (*Umgebung*)³.

Но, быть может, для Гранта, исходя из его задач, самый привлекательный аспект творчества Кауфмана — противостояние не только редукционизму, но и даже более важному столпу науки: «Кауфман по-видимому приближается к отрицанию энтропии в целом»⁴. Он «показывает, что в любой системе химическое разнообразие неизбежно увеличивается, если только нет ограничивающих его механизмов»⁵. Другими словами, к настоящему времени «вселенная далека от равновесия, но на ранней стадии она была относительно однообразной»⁶. Чтобы объяснить это, Кауфман заходит так далеко, что предлагает «возможный четвертый закон термодинамики»⁷, который утверждает примерно следующее: в среднем

¹ Ibid. P.247.

² Ibid.

³ Uexküll J. A Foray into the World of Animals and Humans: With A Theory of Meaning / O'Neil J. (tr.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

⁴ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P.253.

⁵ Ibid. P.240.

⁶ Ibid. P.249.

⁷ Ibid. P.249–250.

системы стремятся к тому, чтобы производить разнообразие настолько быстро, насколько могут, не уничтожая унаследованный порядок, делающий разнообразие возможным. К слову, Данэм, Грант и Уотсон убедительно сопоставляют это с восхищением Уайтхеда перед новизной и творческой продуктивностью. Что же до Кауфмана, то он довольно конкретно объясняет, как это происходит. Возьмем набор органических молекул и назовем их «актуальными», мы знаем, что они вступят в реакцию и произведут какое-то количество других молекул — молекул, которые сейчас, в одном шаге от реакции, являются не актуальными, а «ближайшими возможными»¹. Кауфман убежден, что именно неминуемое впадение (flow into) в ближайшие возможности, а не второй закон термодинамики, к которому обычно прибегают, является настоящим двигателем «стрелы времени», то есть, того факта, что время, как кажется, необратимо и течет только в одном направлении. При существующих 100 триллионах органических химических соединений между ними возможны 10^{28} разных реакций — поистине громадное число². По словам Кауфмана, «при прочих равных совокупная система “хочет” впасть в ближайшие возможности»³. Для Гранта здесь важно, что такой поток нелегко описать в терминах действующей причины, поскольку он может быть проинтерпретирован через обратное или ретроактивное причинно-следственное отношение, направленное из будущего (ближайших возможностей) в настоящее (текущие актуальности). Таким образом, Грант, как и Деланда, реанимирует давно дискредитированную тему целевой причины, одним из ярких примеров которой является понятие «аттракторы». Стоит также отметить, что если в адрес Матураны и Варелы Данэм, Грант и Уотсон выдвинули одно серьезное возражение (их склонность к солипсизму), то по поводу взглядов Кауфмана никаких особенно важных возражений в их книге нет.

Наконец, мы добрались до страниц «Идеализма», посвященных Жюлю Делезу. Чтение предложенных Грантом интерпретаций его любимых исторических фигур, таких как Платон и Шеллинг, может оставить впечатление, что у его рассуждений совершенно делезианский фон. Несмотря на то, что Брассье, как и Грант, учился в аспирантуре Уорикского университета и, как и все студенты Уорика в тот период, много работал с текстами Делеза, можно с уверенностью

¹ Ibid. P.250.

² Ibid. P.251.

³ Ibid.

сказать, что именно Грант — самый Делезо-ориентированный из всего исходного состава спекулятивных реалистов. Прочтение Данэмом, Грантом и Уотсоном Делеза не удивит никого, кто знаком с собственными работами Гранта. Вот почему: несмотря на тот факт, что «Делеза часто интерпретировали как материалиста» — возможно, нагляднейшим примером является интерпретация Деланды — «мы настаиваем, что в действительности Делез — философский идеалист»¹. Соавторы «Идеализма» предельно ясно сообщают, что имеется в виду под этим утверждением: «в “Различии и повторении” довольно откровенен и недвусмыслен при разработке философии Идеи. Он предлагает подход, в котором Идея онтологически первична, а актуальная физическая субстанция это лишь очень поздняя абстракция от реального мира актуальностей, порожденных Идеей»². Как и Бадью, Данэм, Грант и Уотсон интерпретируют Делеза как мониста³. А раз так, Делез сталкивается с теми же затруднениями, с которыми сталкивался любой монист в истории философии: «Перед Делезом стоит проблема объяснения множественности актуальных проявлений единого бытия. Как в мире может возникнуть множественность форм? Он не принимает существование этих конкретных вещей как данность, а спрашивает, как они порождены. Именно этот вопрос является для Делеза основным и направляет всю его философию»⁴.

Далее Данэм, Грант и Уотсон обращаются к самому базовому и узнаваемому в делезианской терминологии: «Используя словарь, разработанный на основе работ Анри Бергсона, Делез обозначает эти два аспекта как “виртуальный” и “актуальный” аспекты существования [...] виртуальный аспект порождает актуальный и всегда имманентен ему, поэтому актуальные конкретные вещи, появляющиеся в мире, порождены некоторым нижележащим виртуальным процессом»⁵. Здесь, как и в книге Гранта о Шеллинге, нельзя говорить о «сходстве» между Идеями и актуальными формами — только

¹ Ibid. P.284.

² Ibid.

³ Badiou A. Deleuze: The Clamor of Being / Burchill L. (tr.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 (русский перевод: Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo», 2004).

⁴ Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. P.284.

⁵ Ibid. P.285.

о родовой связи между ними: «Согласно [делезовской] теории Идей, последняя играет роль вездесущего, неисчерпаемого и вечного потенциала для порождения актуальных форм»¹. Если мы вместе с Делезом мыслим Идею как «проблему», которые никогда не «решаются» ни одним из своих конкретных воплощений, то мы можем говорить о «неразрешенном и неразрешимом напряжении между силами, потенциальными и “интенсивностями”»². Интенсивности это силы, идентичности которых нельзя определить самостоятельно, поскольку они дифференцируются только во взаимодействии друг с другом. «Идею можно понимать как [...] мобильные композиции таких взаимно определяющих интенсивностей»³, которые движутся к состоянию равновесия, никогда не достигая его. Исходя из этого постоянного потока интенсивностей становится ясно, что для Делеза «порождение это дифференциация» и потому «актуальные качественные конкретные вещи суть видимые проявления имманентных интенсивных потоков, возникающих из [...] интенсивных различий»⁴, являющихся «до-индивидуальными и до-объективными»⁵. В силу того, что «само сознание и все его ментальные содержания это продукты того же “стирания” различия, которое порождает все актуальные вещи», мы обречены на «слепоту к нижележащему интенсивному порождению вещей, эта слепота ввергает нас в иллюзию “репрезентации”, в которой мы считаем ментальные содержания репрезентациями данных [в опыте] конкретных вещей в мире»⁶. Данэм, Грант и Уотсон сравнивают эту философию с философией Уатхеда, но я уже доказывал в другом месте, что такой взгляд на Уатхеда некорректен⁷. Очевидная приверженность и Делеза, и Уайтхеда процессу может ввести нас в заблуждение, однако для Делеза «актуальности» это конечный результат до-индивидуального процесса, в то время как для Уайтхеда отдельные актуальности это наоборот *отправной момент* для философии, элемент, из которого выстраива-

¹ Ibid.

² Ibid. P.287.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.288.

⁶ Ibid.

⁷ Harman G. Whitehead and Schools X, Y, and Z // The Lure of Whitehead / Gaskill N., Nocek A.J. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. P. 231–48.

ется все остальное. Я опасаясь, что опрометчивая тенденция смешивать линию Бергсон-Симондон-Делез с весьма отличающейся от нее линией Уайтхед-Тард-Делез может лишь затушевать весьма разные судьбы индивидуальных сущностей в обеих линиях. Несмотря на явную ориентацию Гранта на делезианскую дифференциацию, одно из моих пожеланий к его книгам состоит в том, чтобы в них было больше дифференциации между мыслителями, оказавшими на него самое большое и положительное влияние. Грант продельывает прекрасную работу, показывая, как Шеллинг стыкуется с Платоном, как оба они обсуждают темы, которые станут центральными для Делеза, как в теории сложности Кауфмана изучаются схожие темы и какой вклад все они делают в философию самого Гранта. Но книга была бы даже более полезна читателю, если бы Грант представил больше точек *напряжения* между этими авторами, поскольку семена будущего вероятнее всего скрываются в интеллектуальном разногласии, а не согласии.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ В

1. В чем состоит расхожее определение философского идеализма, и как, в свою очередь, понимают его Данэм, Грант и Уотсон?
2. Философ Джордж Беркли обычно считается самым радикальным идеалистом во всей западной философской традиции. Почему соавторы «Идеализма» не согласны с этим утверждением? Как вы думаете, правы ли они?
3. Назовите хотя бы одну причину, по которой Данэм, Грант и Уотсон считают неоплатоников крайне важными.
4. Соавторы Гранта поддерживают его интерес к природе как главной теме философии. Как вы думаете, почему они не придают такого значения важным *искусственным* вещам, таким как города, ручные инструменты, заводы по переработке нефти или плотины гидроэлектростанций?
5. Хотя Данэм, Грант и Уотсон считают, что Платон оказал сильнейшее влияние на последующих идеалистов, Декарту они ставят в заслугу важное идеалистическое нововведение. Объясните, в чем состоит это нововведение. В чем заключается разногласие по этому поводу между исследователями Бернитом и Гиббсом, и чью позицию предпочитают соавторы книги?
6. В чем состоит философская опасность аутопоэтической биологической теории Матураны и Варелы, согласно Данэму, Гранту и Уотсону?

3

Объектно-
ориентированная
онтология (ООО)

Впервые термин «объектно-ориентированная философия» появляется в моих заметках, сделанных в 1997 году, хотя предыстория самого подхода начинается с первых аспирантских попыток понять знаменитый хайдеггеровский анализ инструментальности в 1991–1992 годах¹. Стоит отметить, что ни одна другая ветвь спекулятивного реализма не имеет сильной интеллектуальной связи с Хайдеггером или феноменологией. В отличие от них для моей версии ООО именно Гуссерль и Хайдеггер — а не Деррида, Делез или Бадью — самые важные современные философы, с которыми до сих пор следует считаться. В 1997 году к ним примкнули Уайтхед и Хавьер Субири (1898–1983), а с 1998 года ключевым ориентиром стала акторно-сетевая теория Латура². Тем не менее, подлинные корни ООО следует искать именно в идеях Гуссерля и Хайдеггера, мы обсудим их в этой главе. Но для начала давайте посмотрим, как ООО была представлена на голдсмитском воркшопе.

А. ООО В ГОЛДСМИТСЕ

Мой доклад в Голдсмитсе занимает 367–388 страницы транскрипта, за которыми следуют почти двадцать страниц обсуждения. В самом докладе я коснулся трех из четырех пунктов, которые будут раскрыты в последующих разделах этой главы: роль Хайдеггера в ООО, роль Гуссерля в ООО и необходимость теории замещающей причинности. Четвертый пункт, слабо раскрытый в Голдсмитсе, касается большой важности эстетики для ООО. Если для

¹ Ранний пример этого подхода см. первые главы в: Harman G. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester: Zero Books, 2010.

² Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*. New York: Free Press, 1979 (частичный русский перевод: Уайтхед А.Н. *Избранные работы по философии* / пер. с англ., общ. ред. и вступ. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990); Zubiri X. *On Essence* / Caponigri A. R. (tr.). Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980 (русский перевод: Субири К. *О сущности* / пер. с исп. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2009).

Брассье образцовый способ доступа к реальности это естественные науки, а для Мейясу — математика, то для ООО важнейшей формой познания является эстетический опыт (не только в искусствах, но и в философии).

Накануне воркшопа по спекулятивному реализму 27 апреля 2007 года Голдсмитс принимал однодневную конференцию по литературе ужасов Г.Ф. Лавкрафта; если память мне не изменяет, ее организовывал Марк Фишер (1968–2017), смерть которого стала большой утратой для всех, кто имел удовольствие его знать. Стоит отметить, что хотя у изначальной четверки спекулятивных реалистов нет общего философского героя, все мы независимо друг от друга оказались поклонниками Лавкрафта, и у каждого на то были свои причины. Мой интерес к нему обусловлен тем, что, на мой взгляд, в его *странных* (weird) произведениях учреждается сцена для целого философского жанра¹. Вот что я говорил в своем выступлении 27 апреля: «как показывает название вчерашней конференции по Лавкрафту, реализм всегда в каком-то смысле *странен*. Он — о той странности, которая есть в реальности и которая не спроецирована в реальность нами. Она уже там просто потому, что является реальной. Так что это своего рода реализм без здравого смысла»². Хотя мои отсылки к «странности» иногда вызывали усмешки у типичных научных реалистов, термин «странный реализм» философски важен. В философии реализм преимущественно ставился на службу здравого смысла или естественных наук; быть реалистом значит прекратить пошлые спекуляции сумасбродных чудаков и сосредоточиться на твердых данных, полученных от аппарата восприятия или научных инструментов. Бывает так, что философия начинается с многообещающей *странности*, а заканчивается унылой апелляцией к научной ортодоксии. Хороший пример — теория референции Сола Крипке (род. 1940), которая начинается с «жесткой десигнации» вещей по ту сторону любого возможного описания этих вещей (золото на самом деле может не быть желтым металлом), но приходит к тезису, что сущность золота состоит

¹ Harman G. On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl / Collapse IV. 2008. P.333–364. (русский перевод: Харман Г. Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль / пер. с англ. П. Хановой // Логос. 2019. №5); Harman G. Weird Realism: Lovecraft and Philosophy. Winchester: Zero Books, 2012.

² Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism] / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.367.

в обладании 79 протонами. Вот что я говорю в Голдсмитсе: «я называю [философию Крипке] “разочаровывающим реализмом”, потому что в итоге она сводит реальное в вещах к их физической структуре. В золоте, например, реально то, что оно имеет 79 протонов. [Такая редукция] очень разочаровывает»¹. Присутствие перед нашими глазами золота как желтого и металлического (в соответствии со здравым смыслом) подрывается обращением Крипке к неизвестному *je ne sais quoi*² лишь для того, чтобы в итоге быть замененным на 79 протонов, опирающиеся на приоритетность научного познания³. У континентальной философии нет никаких оснований принижать ценность научного факта, как это слишком часто в ней делалось, но фокус Крипке с протонами это просто пример того, что я позднее назвал «подрывом»: замена вещи ее каузальными, материальными или структурными элементами. Когда в ООО говорят о *странности*, то пытаются схватить зазор между реальностью и ее эксплицитными проявлениями — зазор, который можно обнаружить не только в произведениях Лавкрафта, но и в «Макбете» Шекспира, «Потерянном рае» Мильтона, «Возлюбленной» Тони Моррисон, почти во всех работах Эдгара Аллана По и во многих других произведениях классиков литературы. Принимая по внимание, что любая сущность больше, чем компоненты, к которым ее сводит стратегия «подрыва», и глубже, чем все ее эффекты и воздействия, к которым ее сводит стратегия «надрыва», ООО считает, что каждый реализм, не являющийся *странным*, это попросту капитуляция, соглашение стать слугой здравого смысла или естественных наук⁴.

Как упоминалось ранее, ООО началась с интерпретации Хайдеггера, которого я все еще считаю ведущим философом XX века: «в определенный момент, достаточно рано [в 1991 или 1992 году],

¹ Ibid. P.380.

² В переводе с французского буквально «я не знаю что»; выражение эпохи романтизма, указывающее на нечто невыразимое, «неизъяснимое» и вызывающее сильные чувства (например, на невыразимую сущность искусства или гениальность художника). Подробнее об истории выражения см.: Scholar R. The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something. Oxford University Press, 2005. — *Прим.пер.*

³ Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

⁴ Harman G. Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique // ADD Metaphysics / Sutela J. (Ed.). Aalto, Finland: Aalto University Digital Design Laboratory, 2013. P. 40–51.

я понял, что весь Хайдеггер сводится к [...] одной-единственной фундаментальной оппозиции, которая повторяется, говорит ли он о бытии, или об инструментах, или о [человеческом] *Dasein*, или о чем-то еще: постоянное, монотонное движение между сокрытостью вещей и их видимой наличностью»¹. Анализ инструментальности бесспорно занимает важное место в философии Хайдеггера: в печати он впервые проводится в его главной книге «Бытие и время», а также составляет ядро его первого университетского лекционного курса, который был прочитан восьмью годами ранее и назывался «К определению философии». Если Эдмунд Гуссерль в своей феноменологии призывает нас сосредоточиться исключительно на том, как все нам *является*, то мятежный молодой Хайдеггер указывает, что явление относительно редко встречается в человеческом опыте. Вот почему он предлагает нам свое базовое различие между подручными средствами (*Zubandenheit*) и наличными сущностями (*Vorhandenheit*). Это различие хорошо известно даже новичкам в философии Хайдеггера, а специалисты всегда уверены, что полностью понимают эту оппозицию. Тем не менее, согласно ОО, хайдеггеровский анализ инструментальности почти всегда понимали неверно, в том числе, возможно, и сам Хайдеггер². Прежде всего, обычно считается, что, согласно этой анализу, все теоретизирование и восприятие укоренены в прежде оставшемся без внимания бэкграунде практического поведения: еще до того, как мы замечаем отдельные вещи, мы уже вплетены в целостную систему практических задач, причем в основном бессознательно. С точки зрения ОО, все это лишь тривиальные прагматистские речевки, которые упускают настоящую глубину того, что показал Хайдеггер. На голдсмитском воркшопе я формулировал это так: «кроме того, я понял, что практика не больше, чем теория, достигает реальности объекта — таким был следующий шаг. Да, просто смотря на этот стул, я не исчерпаю его бытие, но и усевшись на него, я тоже этого не добьюсь. У реальности этого стула много глубоких уровней, которые человеческий акт сидения никогда не исчерпает»³. Другими словами, и теория, и практика остаются на

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.369.

² Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.

³ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.371.

одной и той же стороне баррикад: на стороне поверхности вещей, которая не отражает глубину их реальности. По ту сторону от теории и практики находятся сами объекты.

Это подводит нас ко второму распространенному ошибочному прочтению, которое ООО стремится скорректировать. Оно порождено тем, что сам Хайдеггер неверно понимал собственный великий мыслительный эксперимент. Мы упомянули различие между подручными средствами и наличными сущностями, и по Хайдеггеру вещь даже может сменить свой статус с одного на другой. Например, мы бессознательно орудуем молотком, поглощенные задачей постройки нового кафе, а в следующий момент молоток в наших руках ломается и становится явным предметом нашего внимания и раздражения. Пока все хорошо. Но Хайдеггер далее заявляет, что подручные средства, такие как функциональный молоток, принадлежат целостной *системе* отношений, а наличные сущности, такие как сломанный молоток, становятся изолированными и порывают со своим прежним реляционным бытием. Вдобавок к этому Хайдеггер встраивает в свое различие ранжирование, в котором реляционное бытие первично, а нереляционная реальность производна или вторична. У такого подхода есть две серьезные проблемы. Во-первых, в наличных сущностях нет ни капли нереляционного, поскольку они существуют только в отношении к *Dasein* (человеческому существу), для которого они видны. Нет никакого удивительного изолированного сломанного молотка, потому что удивляет он всегда меня или кого-то другого. Поэтому предполагаемый зазор между подручным и наличным вовсе не так уж широк: и то, и другое существует только в отношении к человеческим существам. Во-вторых, как мы уже видели, настоящий урок анализа инструментальности состоит в том, что существование объектов глубже, чем теория [о них] или практика [в которую они вовлечены], глубже, чем обычное понимание и *Zuhandenheit*, и *Vorhandenheit*. Но это значит, что объекты глубже, чем любые отношения, в которых они могут оказаться с человеческими существами. Хайдеггер должен был понимать это, поскольку, несмотря на свое утверждение, что инструменты всегда существуют только в отношении к целостной системе других инструментов, он также привлекает наше внимание к тому факту, что инструменты могут *ломаться*. Но инструмент не мог бы ломаться, если бы сводился к своим функциональным отношениям со всем остальным сущим. Чтобы что-то сломалось, оно должно содержать в себе упрямый избыток помимо своих текущих эффек-

тов и влияний — избыток, который однажды подобно симптому прорывается и требует, чтобы мы приняли его всерьез.

К настоящему моменту в интерпретации Хайдеггера с позиции ООО уже появились два контринтуитивных тезиса. Согласно первому, теория и практика не являются великой философской оппозицией, это два способа обращения с вещами и они не могут исчерпать их; смотреть на дерево, разрабатывать о нем теории и использовать его ради тени или в столярных делах — все это способы *перевода* дерева, которые никогда не разворачивают всю его реальность. Второй тезис гласит, что пара подручное/наличное *не* эквивалентна паре реляционная реальность/нереляционная реальность. Оба знаменитых хайдеггеровских модуса [бытия] внутримирного сущего (*Zubandeheit, Vorbandenheit*) возможны исключительно в отношении к человеческим существам и, несмотря на выделение Хайдеггером реляционного бытия в качестве более первичного, чем нереляционное, инструменты могут соотноситься только потому, что до того у них есть нереляционное бытие. Молоток ломается не *потому*, что он связан отношением со всей стройплощадкой в целом, а *потому*, что у него есть внутренняя слабость или трещина, которые никогда не учитывались этой стройплощадкой. Но ООО добавляет к этой картине еще один ход, который полностью выносит нас за пределы посткантовской философии. По Канту, человеческое познание неотступно преследуется призраком вещи в себе, находящейся за пределами всякого возможного человеческого доступа. Однако в предложенной ООО интерпретации Хайдеггера и теория, и практика лишь переводят более глубокое бытие вещей, которое никогда не может быть полностью развернуто в отношениях с нами. Иначе говоря, вещь в себе ускользает от нас не потому, что мы люди с мышлением, а потому, что мы *сущности, вступающие в отношения*, в точности как огонь вступает в отношение с хлопком, а капли дождя — с жестяной крышей. По этой самой причине тезис Канта о конечности человеческого восприятия и познания следует расширить, чтобы речь шла о конечности огня, когда он сжигает хлопковый шарик, не взаимодействуя со всеми качествами хлопка, или о конечности дождя, когда он стучит по жести, не вступая в отношения с ее реальными качествами, которые не имеют для него значения. Вкратце, главное различие нововременной философии — между мыслью и миром — должно быть заменено различием между объектами и отношениями. Именно этот отчетливо несовременный элемент ООО вызывает у многих модернистских (и «пост»-

модернистских) комментаторов глубокую неприязнь к тому, что они ошибочно распознают в ООО как чуждающую персонификацию неодушевленной материи.

Теперь у нас есть базовая модель космоса ООО: он наполнен объектами, которые изымают себя из отношений друг с другом, будучи неспособными на прямой контакт. Здесь мы встречаемся с еще одним аспектом этой философии, который многим критикам принять сложно. Дело вот в чем: разве не очевидно, что объекты все время воздействуют друг на друга? Разве наука не вычисляет эти взаимодействия с необычайной точностью, используя результаты, чтобы создавать крайне необходимые медицинские приборы и запускать летательные аппараты на окраину солнечной системы? ООО, конечно, знает об этом. Тезис этой философии не в том, что объекты не вступают в контакт, а в том, что они не могут делать это *непосредственно*. В таком вроде бы ясном примере, как столкновение на столе двух бильярдных шаров, столкновение, очевидно, происходит; это не оспаривается. Но исходя из данной в ООО интерпретации хайдеггеровского анализа инструментальности, при столкновении эти шары на самом деле взаимодействуют только с самыми поверхностными качествами друг друга. Когда красный шар ударяется в синий, он ударяет не сам синий шар, а только подвергнутый переводу синий шар, доступный весьма обедненному миру красного шара. Через эти обедненные качества синего шара красный шар косвенно контактирует с самим синим шаром, который тоже вступает в отношение с собственными качествами, но по-другому. Это непрямая причинность или, как она называется в ООО, *замещающая* причинность¹. Уже в ранней исламской философии аппаратная школа из Басры учила, что Бог есть не только единственный Творец вселенной, но и единственный агент причинности. В Голдсмитсе я говорил, что «[для таких мыслителей] все события объясняются тем, что Бог непрерывно творит все сущее снова и снова. Хотя сегодня теология кажется нам несколько эксцентричной, это очень глубокая метафизическая идея — вещи на самом деле не могут устанавливать друг с другом отношения, что вещи в себе полностью изолированы друг от друга»². Спустя века эта идея вошла

¹ Harman G. On Vicarious Causation // Collapse II: Speculative Realism / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.171–205. (русский перевод: Харман Г. О замещающей причинности / пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. 2012. №114).

² Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism. P.374.

в европейскую философию под названием *окказионализм*. Так, Декарт обращается к Богу, чтобы объяснить в противном случае непостижимые взаимодействия. В работах его почитателя и последователя Николая Мальбранша (1638–1715) во вмешательстве Бога нуждаются не только отношения между сознанием и телом, но и отношения между телами (как и у ранних окказионалистов из Ирака). Кроме того, Бог играет особую каузальную роль в учениях таких нововременных философов, как Барух Спиноза (1632–1677), по мнению которого вся природа это единая божественная субстанция, Г.В. Лейбниц (1646–1716), считавший, что предельные субстанции или монады «вовсе не имеют окон», но благодаря предустановленному Богом согласию между ними *кажется*, будто они взаимодействуют, и Беркли, с точки зрения которого есть только образы, а не независимые вещи, и Бог согласовывает эти образы так, чтобы сообщить нам впечатление устойчивых природных законов, иногда приправляя их удивительными чудесами, которые завораживают верующих и обращают в веру скептиков.

Может показаться, что это не более чем любопытная, но закрытая глава из истории философии раннего Нового времени, однако версии такого окказионализма можно найти и в более современно выглядящих философиях — у Юма и Канта. Никто из них не утверждает, что причинность связана с божественным вмешательством, но они привязывают ее к другой привилегированной сущности — человеческому опыту. В случае Юма то, что мы называем причинной и следствием, это просто наш опыт «привычного соединения» еды, попадающей в наши рты, и утоления голода или сближения ладоней с огнем и ощущения сильного жара. В случае Канта причинность даже более явно превращена из элемента мира вне сознания в категорию человеческого познания. Как я говорил в Голдсмитсе, окказионалисты считают: «Никто не может [создать отношения между вещами]? О, Бог может это делать». По Юму [и Канту], делает мое сознание, оно создает объекты (“пучки”) посредством привычных соединений, создает связи¹. Однако кажется совершенно произвольным выбирать некую магическую сверхсущность — будь то Бог или человеческое сознание — способную творить причинные связи, когда никакой другой объект на это не способен. Это подталкивает ООО к поиску другого решения.

Как ни странно, решение это нашлось в феноменологии Гуссерля, учителя Хайдеггера. Хотя у него все еще есть немало добро-

¹ Ibid. P.375.

желателей, утверждающих, что он уже знал то, что говорит нам Хайдеггер о самоизъятии вещей из непосредственного присутствия, это утверждение несостоятельно. С точки зрения Гуссерля, абсурдно предполагать, что может существовать что-то, что в принципе не является объектом некоторого сознания; другими словами, кантовская вещь в себе — противоречивое понятие. В споре с Кантом это решение ставит Гуссерля на одну сторону с немецкими идеалистами. Что же до Хайдеггера, то хотя он и не является последовательным реалистом, а в своей философии постоянно преувеличивает роль человеческого Dasein, ему принадлежит следующий примечательный пассаж из его знаменитой книги о Канте: «Что означает разгоревшаяся в немецком идеализме борьба против “вещи в себе”, как не возрастающее забвение того, чего добивался Кант: что внутренняя возможность и необходимость метафизики [...] в своей основе обуславливаются и удерживаются еще более изначальной разработкой и внимательным изучением проблемы конечности?». В этом отношении Хайдеггер остается гораздо ближе к защищаемому ООО реализму вещей в себе, чем к Гуссерлю. Однако Гуссерль добавляет в пазл несколько элементов, которые неразличимы для Хайдеггера, и эти элементы не должны быть потеряны среди общей шумихи по поводу того, что Хайдеггер обошел своего учителя.

Первым элементом пазла является отказ Гуссерля от традиции эмпиризма в вопросе о том, что такое объект. В Голдсмитсе я говорил, что «в первой половине “Логических исследований”, опровергнув психологизм, Гуссерль делает своей мишенью британский эмпиризм и критикует представление о том, что [в опыте] мы встречаемся с качествами и что каким-то образом эти качества связываются нами между собой»². Согласно эмпиризму, «объект» это не более чем множество качеств, связанных между собой сознанием; у объектов опыта нет никакого внутренне присущего им единства, поскольку они просто собираются нами из ранее данных в опыте качеств. Нет никакого едущего по улице такси, есть только совокупность цветов и форм, из которой наше сознание каким-то образом организует «вещь». В идее, центральной для фе-

¹ Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics / Churchill J. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 1962. P.252–253 (русский перевод: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. Никифорова. Логос Москва 1997. §45 — Перевод изменен — *Прим. пер.*).

² Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism. P.376.

номенологии — более центральной, чем неубедительное отрицание какой-либо реальности за пределами жизни сознания — Гуссерль переворачивает этот предрассудок эмпиризма. Первичен как раз сам объект: даже несмотря на то, что качества объекта непрерывно меняются по мере того, как мы воспринимаем его с разных точек и расстояний, он остается непоколебим, как неизменное целое. В самом деле, вся феноменология именно об этом: отшелушивание всех изменчивых качеств и силуэтов вещи — ее «набросков» (*Abschattungen*) — ради того, чтобы в итоге добраться до того, что Гуссерль называет «сущностью» объекта.

Напомню, что «объект», о котором говорит здесь Гуссерль, все еще присущ сфере сознания, поэтому он не тождественен реальному объекту, который ломается или удивляет нас в анализе инструментальности Хайдеггера. Если Хайдеггер ведет нас к *реальным* объектам, то Гуссерль говорил об «интенциональных» объектах, на которые направлено сознание. Но учитывая неуклюжесть слова «интенциональный» и частые путаницы, связанные с ним в современной философии, ООО предпочитает называть их *чувственными* объектами. Таким образом, есть двойственность реальных и чувственных объектов, ей соответствует двойственность реальных и чувственных качеств. А поскольку не существует ни объектов без качеств, ни качеств без объектов, мир оказывается описываемым в терминах четырех возможных пар объект-качество: ЧО-ЧК, РО-ЧК, РО-РК и ЧО-РК. В моей книге «Четвероякий объект» (2011) эти термины объясняются как исток времени, пространства и того, что в ООО называется сущностью и эйдосом¹. Чувственные объекты Гуссерля также дают важный ключ к решению проблемы замещающей причинности. Напомню, эта проблема возникает из-за того, что два *реальных* объекта неспособны установить отношение друг с другом, поскольку оба полностью изымают себя из отношения. Это все равно что, работая с магнитами, спрашивать, как два северных или два южных полюса могут соприкоснуться при том, что они отталкиваются друг друга. В случае магнитов решение просто: переверните один из них и дайте северному полюсу одного коснуться южного полюса другого; так можно построить бесконечную цепочку магнитов. Нечто

¹ Harman G. The Quadruple Object. Winchester: Zero Books, 2011 (русский перевод: Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015); Harman G. Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation // *Cosmos and History*. 2010. #6/1. P.1–17.

подобное справедливо и для объектов в целом. Если два реальных объекта не могут соприкоснуться, то реальный объект без проблем может вступить в контакт с чувственным: в конце концов, именно это реальные объекты и делают — контактируют с чувственными объектами. Огонь горит, контактируя с чувственным хлопком, пусть даже он навсегда отсечен от реального хлопка, как навсегда отсечено от него и все остальное, включая фермеров. Вопреки всем ожиданиям, в феноменологии Гуссерля обнаруживаются средства для решения глубокой онтологической загадки причинности. Но решение странное, и это приводит нас к нашему следующему пункту.

Второй элемент пазла, предоставляемый нам Гуссерлем, даже страннее, чем первый. Снова процитирую свой доклад в Голдсмитсе: «Гуссерль сделал еще одно фантастическое открытие, которое никогда по-настоящему не обсуждается — что один объект, а именно сознание, содержит в себе другие»¹. В некотором странном, но реальном смысле интенциональности две, но одновременно интенциональность одна. В первом смысле Я, реальный объект, опираюсь на стол как чувственный объект; или, наоборот, стол как реальный объект реагирует на давление, оказываемое мной как чувственным объектом (не все отношения взаимны, но это взаимно). Однако в то же время интенциональная связь между мной и столом количественно единична. Почему? «Поскольку я могу говорить об этом отношении, я могу задним числом и поразмышлять о нем, другие люди могут проанализировать его для меня [...] и ни одно из этих исследований никогда не исчерпает отношение, чего уже достаточно, чтобы говорить о нем как об объекте»². Заметьте, что этот новый составной объект — реальный, а не чувственный, потому что он есть независимо от того, уделяет ему кто-нибудь внимание или нет. Это значит, что реальный объект и чувственный объект могут встретиться только внутри третьего объекта; причинность случается только в ментальной области, если «ментальное» берется в смысле чувственных объектов вообще, а не только в смысле того, что относится к животному мозгу. Продолжу цитату голдсмитского доклада: «Знаю, это звучит странно. Но далее я обобщаю это и утверждаю, что причинные отношения всегда случаются внутри чего-то третьего. Это верно

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.377.

² Ibid. P.377.

не только для человеческого сознания и феноменологии. Отношение и *есть* вмещение»¹.

Таковы основные положения ООО. В оставшейся части своего голдсмитского доклада я попытался кратко изложить, по каким пунктами не согласен с тремя другими спекулятивными реалистами, чтобы инициировать таким образом дискуссию. С Брассье у меня было два взаимосвязанных расхождения. Для него очень важно, чтобы реализм мог *элиминировать* очевидно несуществующие вещи — на верхних строчках его черного списка хоббиты и зубная фея². ООО предпочитает действовать в интересах инклюзивности и плоскости [онтологии], поскольку, конечно, даже хоббиты и зубная фея обладают *каким-то* онтологическим статусом, который должен приниматься во внимание философией; такое же соображение высказывается против нигилизма Брассье еще одним современным реалистом, Маркусом Габриэлем из Бонна³. Второе, связанное с этим расхождение между мной и Брассье касается хайдеггеровского понятия «онтологическое различие», то есть различия между бытием и сущим. С точки зрения Хайдеггера, всегда враждебно настроенного к притязаниям естественных наук на приоритетность в познании, даже самые строгие научные результаты все равно ничего не сообщают нам о *бытии* описываемых ими вещей, исключение составляют разве что научные революции. Следовательно, наука является «онтической», а не подлинно онтологической, причем «онтический» — один из самых враждебных уничижительных терминов Хайдеггера. Для Брассье, который в плане познания любит науки больше, чем Хайдеггер, не существует никакого вопроса о бытии, который бы был важнее, чем научные открытия о сущем. Мы с ним часто спорили об этом в личном общении задолго до голдсмитского воркшопа, и мой ответ на его вопрос состоял в том, что «для меня онтологическое различие это различие между вещью в себе и ее отношением к чему-то еще»⁴. Другими словами, бытие любого объекта это его не-реляционная реальность. Но для Брассье нет очевидного различия между не-реляционным и реляционным ста-

¹ Ibid. P.377.

² Ibid. P.378.

³ Gabriel M. Fields of Sense: A New Realist Ontology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

⁴ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism. P.379.

тусами вещи. Вместо него он придерживается введенного Селларсом различия между наличным и научным образами чего-либо: например, наличный образ луны может показать нам особый цвет и настроить на поэтический лад, а ее научный образ сообщит нам, из каких пород она состоит и как эти породы сформировались в результате гигантского столкновения миллиарды лет назад — в общем, ничего поэтического¹. В Голдсмитсе мое возражение на этот аргумент Brassье — хотя тогда в 2007 году он еще не особенно много говорил о Селларсе — состояло в том, он рискует впасть в «разочаровывающий реализм» Крипке, который, отвечая на вопрос о нетождественности золота своему описанию в качестве желтого металла, в итоге просто сообщает о 79 протонах. Такого рода сциентизм всегда угрожал Brassье и его кругу, хотя обычно они отвечали тем, что высмеивали термин «сциентизм» как уловку соломенного чучела — чем этот термин точно не является, ведь Brassье *действительно* хочет придать науке «максимальный авторитет» во всех вопросах о мире. «Сциентизм» — очень точный термин для такого научного авторитаризма. Более общий тезис вот в чем: и наличный образ, и научный образ — *все это образы*. Если посвящать себя исключительно проекту устранения наличных образов, не предлагая взамен ничего лучше нового вида образов или некоего фонового горизонта ничтожности, свидетельствующего о «бытии-ничто» этих образов, то как философский проект это неизбежно провалится. Потому что не сможет удовлетворительно объяснить различие между самой вещью и ее научным образом.

Что касается ООО и Гранта, то очевидное различие между нами касается вопроса о том, являются ли отдельные, или индивидуальные, вещи первичным уровнем для философии или же они производны от некоторой нижележащей силы. «Существенное различие между нами в том, что Йэн выступает против, как он выражается, “соматизма”, а я полностью за. Для него философия — не о телах, а о более глубокой силе [...] из которой возникают тела. Я же считаю, что ее предмет не что иное, как объекты, нет никакого до-индивидуального динамического потока, который пульсирует разнообразными индивидуальными вещами»². В Голд-

¹ Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars / Scharp K., Brandom R. (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. P. 369–408.

² Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism. P.383.

смитсе я предположил, что это различие между нами может быть связано с любовью Гранта к Делезу, который не стал интеллектуальным героем ОО (исключение — Леви Брайант) из-за своего акцента на пульсациях, потоках, траекториях и линиях полета, а не отдельных сущностях. Из-за этого Грант и ОО серьезно расходятся по поводу Аристотеля. В Голдсмитсе я говорил, что «[Грант] считает, что Аристотель по одну сторону баррикад с Кантом. По его мнению, аристотелевская субстанция одного поля ягода с кантовским феноменом, с чем я не согласен»¹. С точки зрения ОО, наоборот, «если вы реалист, то Аристотель относится к хорошим парням. Традиционно его так и понимали, поэтому радикальный ход Йэна, когда он говорит, что Аристотель в действительности на одной стороне баррикад с Кантом, а Платон — один из нас, контринтуитивен, но интересен»². Эти расхождения достигают кульминации в заключительном пункте дискуссии: «Я возражу Йэну еще раз и выступлю в защиту продукта, а не продуктивности, что, как мне известно, весьма старомодно. В современных спорах прогрессивная сторона всегда выступает за процесс, а не за продукт. Я же хотел бы защитить продукт перед процессом, потому что думаю, что когда продукт создан, процесс в значительной мере исчезает, и тогда знать его необязательно. Значительная часть информации теряется»³.

Если говорить о разногласиях между ОО и Мейясу, то главное из них очевидно: Мейясу считает, что первичные качества вещей это математизируемые качества, в то время как в ОО не предполагается никакого прямого доступа к вещам ни через математику, ни через что бы то ни было еще. Но в Голдсмитсе я сделал акцент не на этом различии, а на том, которое обсуждал в своей статье 2007 года о Мейясу, опубликованной в *Philosophy Today*⁴. Этот тезис был ошибочен, что сразу же отметил сам Мейясу, а также Кристофер Уоткинс в своей книге о теологии Мейясу⁵. Но у ошибки этой, как мы увидим, была интересная причина. В начале свое-

¹ Ibid.

² Ibid. P.383–384.

³ Ibid. P.384.

⁴ Harman G. Quentin Meillassoux: A New French Philosopher // *Philosophy Today*. 2007. #51/1. P.104–117.

⁵ Watkins C. *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. P.144.

го доклада я сказал: «Квентин — единственный [из спекулятивных реалистов], кто противостоит причинности — в его видении мира невозможны никакие необходимые отношения между чем-либо»¹. Позднее в транскрипте я развиваю эту тему: «для меня причинность имеет ключевое значение, а для Мейясу она исчезает [...] Он абсолютно точно *знает*, что между вещами нет причинной необходимости»². И, наконец: «в чем Мейясу действительно сомневается, так это в том, что вообще существует какая-либо реляционность. Каждая вещь абсолютно отрезана от всего остального, потому что если бы одна вещь могла быть соединена с другой или могла влиять на другую вещь, то у нас больше не было бы абсолютной контингентности [...] вот поэтому я назвал Мейясу гипер-окказионалистом»³. Однако это не вполне верно. Вот что ответил мне Мейясу на вопросной сессии: «Я утверждаю, что законы существуют. Законы есть. Например, если я придерживаюсь физики Ньютона, то могу сказать, что есть гравитационные законы. Я не отрицаю существование законов. Я не отрицаю их стабильность. Возможно, они будут существовать вечно, я не знаю. Я говорю только, что *возможно*, действительно возможно, что законы просто прекратят работать, исчезнут»⁴. Другими словами, Мейясу не помещает контингентность *везде* в космосе, он дуалист в отношении контингентности и необходимости. Законы природы могут измениться в любой момент и без какой-либо причины: таков знаменитый «гипер-хаос» Мейясу. Но в любой данный момент времени, в который господствуют определенные законы, эти законы фактически *являются* законами и управляют поведением всего, к чему они применимы. Здесь, как и всегда для Мейясу, все зависит от хаоса [который может случиться] *через какое-то время*; в настоящем никакого хаоса нет, поскольку текущие законы природы в действительности работают неукоснительно.

Вся вопросная сессия после моего выступления была интересной. В ней были возражения Тоскано по поводу того, может ли «реальность» рассматриваться как целое, Дэниэла Миллера о кантовском различии между реальной и воображаемой монетами и Питера Холлуорда о том, является ли хорошей идеей устра-

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.369.

² Ibid. P.385.

³ Ibid. P.386.

⁴ Ibid. P.393.

нение отношений из онтологии, к которому стремится ООО. Но поскольку этот раздел заканчивается, я ограничусь возражением Робина Маккея из издательства *Urbanomic*, который опубликовал в своем журнале *Collapse* несколько моих статей, хотя все эти годы в целом был настроен отрицательно по отношению к ООО. Я расскажу о его реплике подробнее, потому что мне кажется, что высказанное им является для многих, кто знакомится с ООО, источником сомнений по поводу помещения объектов в основание мира. Вот что говорил Маккей: «Мне очень нравится идея, что мы должны попытаться вырвать реальность из тюрьмы нашего отношения к ней [...] но мне кажется, что физика уже делает это, только ценой идеи здравого смысла о том, что такое объект. В вашей системе меня ставит в тупик то, что вы как будто переносите эту идею здравого смысла о том, что такое объекты, в другую область»¹. Далее в своей реплике Маккей обращается к произведениям Лавкрафта, в то же время явно отсылая к естественным наукам: «для меня в этом и состоит огромная глубина Лавкрафта, то, почему он глубочайший реалист. Поскольку когда проходишь сквозь ворота, когда реальность открывается тебе, то есть только полный хаос, который невозможно объективировать. Очевидно, что Лавкрафт в этом отношении кантианец, но я не понимаю, как ваша система может преодолеть эту проблему»².

В процитированной здесь реплике Маккея есть как минимум два отдельных утверждения. Первое — что представление здравого смысла об объекте устраняется — и должно устраняться — физикой, поскольку оно, несомненно, является всего лишь до-философским артефактом нашего повседневного опыта. Второе утверждение состоит в том, что как только мы «проходим сквозь ворота» — продвинутой литературы ужасов или естественных наук — мы встречаем не объекты, а «только полный хаос, который невозможно объективировать». Начнем со второго утверждения. Хотя квантовая теория (классический пример научной теории, противоречащей здравому смыслу) толкует о квантовом мире, который ведет себя не так, как наш повседневный макромир, он ни в коем случае не является «полным хаосом». Совсем нет, потому что необузданный хаос не позволил бы квантовой теории стать самой точной ветвью науки, необходимой для создания таких важных технологий, как лазеры и оптоволокно. Кроме того, в основа-

¹ Ibid. P.404.

² Ibid. P.404–405.

нии квантовой теории лежит тезис, звучащий довольно объектно-ориентированно — что реальность дискретна, это не непрерывный континуум. Вообще, естественные науки это последнее место, где стоит искать мир «полного хаоса». Что же касается ужасов Лавкрафта, то его мир тоже наполнен объектами, и это объекты *именно в смысле ООО*: их невозможно воспринять или даже описать при помощи нормальных механизмов человеческого разума¹.

Это возвращает нас к первому утверждению Маккея. Когда Лавкрафт причудливо говорит о том, что «богохульствует и бурлит в центре всего мироздания», или о «цвете, который был цветом только по аналогии», он отбрасывает комфортный для нас смысл того, что значит быть объектом². Но он никоим образом не *устраняет* объекты: напомним, что в ООО «объект» это единая вещь, которую нельзя исчерпывающе редуцировать ни к ее компонентам, ни к ее эффектам или воздействиям. Говорить, что ООО проецирует объекты здравого смысла в мир по ту сторону восприятия, попросту неверно, поскольку весь замысел ООО в том и состоит, чтобы показать, что объекты несводимы к своим отношениям со здравым смыслом или с чем-то еще. В самом деле, можно утверждать, что ООО толкует об объектах в самом лавкрафтианском смысле во всей истории западной философии, потому что ни одно из принадлежащих здравому смыслу качеств объектов не приписывается *реальным* объектам в ООО. Тем не менее, *чувственные* объекты ООО часто вполне принадлежат здравому смыслу, но это не причина, чтобы не сохранять и не обсуждать их в онтологии, даже если, по мнению Брассье, чувственная область пригодна только для уничтожения. После исключения из космоса всего, что не нравится, мы вспоминаем, что люди *все же говорили* о хоббитах и зубных феях и что философия должна быть способна объяснить такие сущности так же, как кварки и еще не открытые объекты, обреченные на научное познание. Маккей обратился к Канту, считающему, что мы не можем овеществлять то,

¹ Harman G. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester: Zero Books, 2012; Harman G. *On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl / Collapse IV*. 2008. P.333–364. (русский перевод: Харман Г. *Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль / пер. с англ. П. Хановой // Логос*. 2019. №5); Lovecraft, H. P. *Tales*. New York: Library of America, 2005.

² Lovecraft, H. P. *Tales*. New York: Library of America, 2005. (В русскоязычных изданиях Лавкрафта см. рассказы «Окно в мансарде», «Сияние извне» — *Прим.пер.*)

что лежит за пределами сознания, но вполне мог бы сослаться и на Бадью, считающего, что до того, как что-то посчитано, есть только бесформенная «неконсистентная множественность», которую Брассье, в свою очередь, интерпретирует как ничтожность (nullity)¹. Это равносильно старому философскому тезису, что нельзя увидеть что-либо, вне [факта] смотрения на него, и если вы объективируете что-то, смотря на него, то нельзя быть уверенными, каким оно было до того, как вы посмотрели. Проблема этого тезиса заключается в его допущении, что есть только два варианта: либо мы смотрим на мир и потому наделяем его качествами своего собственного аппарата познания, либо мы не смотрим на него и тогда ничего о нем не знаем. Но это глубоко нефилософская точка зрения, потому что она сводит все к выбору — или мудрость, или ничего — не оставляя места для сократической *любви* к мудрости, на которой основана наша профессия. Философия не наука — и, на самом деле, вовсе не знание. Она подходит к реальности не путем логических пропозиций, а подобно искусствам — через намеки, аллюзии и неоднозначности. Мы обсудим это еще раз позднее.

Возражение Маккея — после Голдсмита я часто слышал его от других — сводится к следующему: «повседневный мир, вероятно, состоит из объектов, но сама реальность безобъектна, поэтому вы незаконно проецируете ложную картину мира здравого смысла на саму реальность». Но это не то, что делает ООО. А *что* она делает?

Во-первых, в отличие от Брассье и Метцингера, в ООО вслед за Гуссерлем признается, что чувственная сфера состоит из объектов, а не из свободно существующих пучков качеств. Ход Брассье-Метцингера состоит в том, чтобы утверждать, что у нас нет причин доверять в этом феноменологическому опыту и взамен нам следует довериться научному объяснению того, что на самом деле происходит в повседневном опыте. Как говорилось в главе 1, ООО на это отвечает, что эксперименты Метцингера, предназначенные для открытия «минимально достаточных нейронных коррелятов» так называемых интенциональных объектов Гуссерля, невозможно провести без допущения того самого различия между объектами и качествами, центрального для феноменологии. Метцингер тоже должен быть способен опознавать свои данные как *те же самые* данные, даже рассматривая их под разными углами и в разных состояниях. Нет никакого научного доступа к реально-

¹ Badiou A. Being and Event / Feltham O. (tr.). London: Continuum, 2007.

сти, который бы не нуждался в базовом различении между объектами и их изменчивыми качествами.

Во-вторых, аргумент ООО, что *реальный* мир тоже разбит на объекты, состоит не в том, что «переживаемый опыт составлен из объектов, поэтому следует просто допустить, что то же самое верно даже для реального мира, куда более глубокого, чем опыт». Нет. Напротив, согласно этому аргументу, мы вскоре зайдем в тупик, если примем дуалистическую теорию, в которой сам мир не разделен на объекты, а человеческий опыт каким-то образом *разделен*. Это затруднение впервые появляется у досократических теоретиков *апейрона*, таких как Анаксимандр, Пифагор, Анаксагор, а также у их интеллектуального собрата — «бытие едино» — Парменида. Никто из них не может убедительно объяснить, как единый монолит реальности мог бы быть разделен на части. Эта проблема сохранялась и в философии прошлого века, будь то теория Левинаса о едином *il y a* (безличном наличии «имеется»), разбиваемом на части только человеческим сознанием, или утверждение Джеймса Лейдимиена и Дона Росса (некогда весьма почитаемых в кругу Брассье), что отдельные объекты начинают существовать одновременно со встречей человека с ними¹. Постмодернистская исследовательница Карен Барад (род. 1956) делает во многом то же самое, когда утверждает, апеллируя к Нильсу Бору, что члены отношения не предшествуют отношению². Из очевидного провала таких попыток можно сделать вывод, что мир это многое, предшествующее любой встрече с ним в повседневном опыте. Что касается идеи Маккея о «мире как хаосе», то этот хаос либо один, либо множественен (Бадью со своей «неконсистентной множественностью» просто пытается поймать двух зайцев разом). Если он один, то Маккей просто еще один досократический монист; если он множественен, то тем самым объектно-ориентированная

¹ Levinas E. Existence and Existents / Lingis A. (tr.). Dordrecht: Kluwer, 1988 (русский перевод: Левинас Э. От существования к существующему / пер. с фр. Н. Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000); Ladyman J., Ross D. (with Spurrett D., Collier J.) Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford: Oxford University Press, 2009.

² Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham, NC: Duke University Press, 2007. Отчасти одобрительную критику см.: Graham H. Agential and Speculative Realism: Remarks on Barad's Ontology // rhizomes. 2017. #30. URL: www.rhizomes.net/issue30/harman.html.

позиция уже допущена. Так же бесплодно решение Делеза, приписанное Бергсону, что виртуальное «одновременно разнородно и непрерывно»; как и Бадью, Делез здесь пытается заполнить сразу и одно, и многое, причем бесплатно¹.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ А

1. В чем, с точки зрения ООО, состоит проблема обычной интерпретации хайдеггеровского анализа инструментальности?
2. Согласно ООО, хайдеггерианцам не хватает в философии Гуссерля чего-то очень важного. Чего?
3. Почему ООО отвергает прямую причинность и тратит столько усилий, чтобы аргументировать в пользу замещающей причинности?
4. Если Брассье поддерживает предложенное Селларсом различие «наличного образа» и «научного образа», то в ООО считается, что это различие упускает что-то важное. Объясните обе позиции.
5. Объясните, почему ООО и Грант расходятся во мнениях об Аристотеле?
6. Какова природа разногласия между ООО и Мейясу по поводу причинности?

Б. ИЗЪЯТОЕ

Термин «объектно-ориентированная философия» впервые появился публично в названии моей лекции на конференции в Университете Брунеля в Лондоне в 1999 году². Однако в печати он впервые появился в моей книге «Бытие-инструментом» (2002)³, представляющей реалистическое прочтение философии Хайдеггера. Принимая во внимание одновременную публикацию книги

¹ Deleuze G. Bergsonism / Tomlinson H., Habberjam B. New York: Zone Books, 1990 (русский перевод: Делез Ж. Бергсонизм // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: ПЕР СЭ, 2001).

² Эта лекция была опубликована под названием «Объектно-ориентированная философия» (глава 6) в: Harman G. Towards Speculative Realism: Essays and Lectures. Winchester: Zero Books, 2010. P.93–104.

³ Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.

Мануэля Деланды «Интенсивная наука и виртуальная философия»¹, содержащей реалистическую интерпретацию философии Делеза, 2002 год можно назвать успешным годом для развития реализма в континентальной философии. «Бытие-инструментом» состоит из трех больших глав: в первой представлено нестандартное прочтение знаменитого хайдеггеровского анализа инструментальности, вторая — содержит критику некоторых из наиболее заметных аналитических и континентальных исследователей Хайдеггера, а в третьей — я пытаюсь развить представленное в книге прочтение Хайдеггера в собственную оригинальную философию. Несмотря на то, что за то время, которое «Бытие-инструментом» находится в продаже, сменилось целое поколение, книга не оказала особого влияния в ископаемом мире магистральных исследований Хайдеггера, хотя в других дисциплинах у нее сформировалась широкая читательская аудитория.

Прежде чем мы перейдем к самым важным пассажирам книги, следует сделать несколько предварительных замечаний о частом неприятии ее ключевого термина «изъятие» (*withdrawal*)². Многие критики ООО думают, что достаточно посмеяться над этим термином, приведя несколько цитат, но они забывают, что следует отметить зависимость от хайдеггеровского употребления этого термина. Другой интересный фокус учудил молодой амбициозный исследователь Деррида: в контексте обвинения одного из моих коллег по ООО (позаимствовавшего этот термин у меня) в плагиате своей книги он заявил, что избобрел этот термин сам, тогда

¹ DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum, 2002.

² Харман опирается на перевод «Бытия и времени» Хайдеггера, выполненный Джоном Макуорри и Эдвардом Робинсоном, см., напр.: «The peculiarity of what is proximally ready-to-hand is that, in its readiness-to-hand, it must, as it were, withdraw [*zurückziehen*] in order to be ready-to-hand quite authentically» (Heidegger M. *Being and time* / tr. Macquarrie J., Robinson E. New York: Harper & Row, 1962 P.99.).

Ср. в русском переводе В.В. Библихина: «Ближайше подручному свойственно как бы *прятаться* в своей подручности, именно чтобы быть собственно подручным» (Хайдеггер М. *Бытие и время* / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2006. Курсив добавлен). Здесь выбран сложившийся вариант перевода хармановской терминологической пары *withdraw/withdrawal*: изымать (себя)/(само)изъятие. См. комментарий переводчиков: Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 30 — *Прим. пер.*

как его книга вышла позже «Бытия-инструментом» и, естественно, намного позднее, чем работы самого Хайдеггера. Но, возможно, самую важную критику термина, какой бы нездоровой ни была ее цель, предложил один высокомерный профессор дизайна. Он лукаво спросил у меня на публике, почему объекты вообще должны «изымать себя», и даже после того, как с первого раза получил ответ, с наслаждением повторил несколько раз, что это «совершенно простой вопрос». Тон его реплик был невыносим, но возражение, будь оно сформулировано более доброжелательно, было бы полезным, и потому стоит сказать о нем. Если я верно понял суть вопроса, в нем заложено предположение, что естественное состояние объектов — непосредственное наличие для нас или друг для друга. Тогда и возникает вопрос, почему объекты должны волшебным образом вдруг изымать себя в некое недоступное место в космосе. Но изъятие это не дополнительный и беспричинный акт, изменяющий состояние по умолчанию, в котором вещи наличны в мире. Суть в том, что у каждой вещи есть собственная форма или структура, и когда один объект контактирует с другим, он не может в совершенстве скопировать форму первого. Неверно, что, к примеру, жираф является просто формой, присущей материи, и что я мог бы извлечь эту форму и перенести ее в свое сознание, не перенеся при этом и материю — это одна из наименее убедительных идей аристотелевской философской традиции. Наоборот, форма жирафа в моем сознании не совпадает с формой жирафа в самом жирафе. Если бы это было не так, совершенное математическое знание о жирафе само было бы жирафом — это совершенно абсурдная позиция, и она напрямую вытекает из взглядов даже тех многих, кто ее отрицает. Это касается и такого блестящего философа, как Мейясу, который старается дистанцироваться от Пифагора, настаивая на «мертвой материи», к которой отсылают математики. Однако никто, включая самого Мейясу, понятия не имеет, чем могла бы быть такая нейтральная и бесформенная материя. Короче, термин «изъятие» не обозначает никакого беспричинного мистического исчезновения вещей из имманентного пространства, это просто еще один способ сказать, что форма может существовать только в одном месте; она не может быть перемещена — в сознание или куда-то еще — не будучи переведенной (translated) во что-то, совершенно отличающееся от того, чем она была. Это заблуждение так часто встречается, что недавно я начал использовать вместо «изъятия» термин «удерживание» (withhold); время покажет, какой из них лучше.

Вернемся к обсуждению важности этой темы для ООО. Первые она развернуто объяснялась в «Невидимой области», первом разделе «Бытия-инструментом»¹, который послужит нам опорным текстом. Изъятие это один из возможных эквивалентов ключевого хайдеггеровского термина «подручность» (*Zubandenheit*), противопоставляемого «наличности» (*Vorhandenheit*). У Хайдеггера есть несколько примеров наличности, в том числе наличие видимых объектов перед глазами, сломанный инструмент, который больше не работает, но назойливо требует нашего внимания, или вещи, объективированные естественными науками в терминах массы и пространственно-временного положения. Согласно Хайдеггеру, все эти примеры объединяет не только их наличность в противовес их отсутствию, но и то, что они, как предполагается, существуют в качестве независимых сущностей, необходимым образом ни с чем не связанных. Будет справедливо сказать, что вся интеллектуальная карьера Хайдеггера основана на тезисе, что наличность господствовала в истории западной мысли со времен Платона и что несмотря на очевидные теоретические завоевания этой позиции (например, математическая физика и продвинутые технологии), она ведет нас к цивилизационной катастрофе. Первый аргумент Хайдеггера против власти наличности состоит в том, что, несмотря на феноменологические тезисы его учителя Гуссерля, наш первичный контакт с миром связан *отнюдь не* с прямой наличностью вещей для сознания. Вопреки тому, что твердит нам феноменология, «любая человеческая деятельность обнаруживает себя устроенной среди бесчисленных элементов поддерживающей [ее] оснастки²: самые сложные споры в лаборатории находятся во власти безмолвного фундамента болтов, вентиляторов, половых досок, силы тяжести и атмосферного кислорода»³. Если оснастка

¹ Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002. P.15–24.

² Equipment — так в переводе Джона Макуорри и Эдварда Робинсона, на который ориентируется Харман, передается «das Zeug» из «Бытия и времени» Хайдеггера (Heidegger M. *Being and time* / tr. Macquarrie J., Robinson E. New York: Harper & Row, 1962 P.97). В альтернативном англоязычном переводе Джоан Стамба — «useful things». В русском переводе В.В. Библихина это понятие дается как «средство» (Хайдеггер М. *Бытие и время* / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2006. С.68). Поскольку его смысл лучше передается собирательным существительным наподобие *das Zeug*, здесь выбран вариант «оснастка». — *Прим. пер.*

³ Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. P. 18.

работает гладко, мы склонны забывать о ней до тех пор, пока что-то не пойдет не так: «Вместо того, чтобы обращать внимание на “оконное стекло”, мы склонны использовать его косвенно — в форме “хорошо освещенной комнаты”. Обычно мы имеем дело не со срезами цемента, а только с их результатом: удобным для ходьбы участком поверхности. Как правило, инструменты [...] колдуют над реальностью, не входя в зону нашего внимания»¹. Хайдеггер провел искусный анализ, но в нем есть, по меньшей мере, три ненужных предубеждения, с которыми придется поработать, если мы хотим преодолеть его философию.

Первое из них проистекает из того факта, что в центре анализа инструментальности находится человек. Поскольку историю о молотке и его поломке легко интерпретировать как анекдот о повседневной жизни, часто говорят, что этот анализ доказывает «приоритет практической деятельности над теоретическим рассуждением». Честно говоря, Хайдеггер и сам мог бы согласиться с такой интерпретацией. Тем не менее, она не особенно хорошо работает. Если я рассматриваю молоток вместо того, чтобы использовать его, то он просто наличен; молоток, который я вижу, не более чем карикатура на него. То же самое верно и в случае, когда молоток удивляет меня, ломаясь, а также когда ученый зачем-то осторожно взвешивает и измеряет его. Однако *неверно*, что *использование* молотка внезапно освобождает нас от карикатуры и дает сам молоток. В случаях разглядывания, удивления или взвешивания и измерения молотка мы — что правда, то правда — не осознаем его особенно ясно, но когда используем его, то склонны в наибольшей степени не осознавать его. Однако из этого едва ли следует, что осознанный/неосознанный это базовый онтологический зазор, который должен лежать в основании системы Хайдеггера. В конце концов, использовать молоток значит исказить, переводить или окаррикурировать его не меньше, чем когда мы рассматриваем его напрямую. Использование объекта это точно такое же не прямое отношение, как и его рассматривание.

Но чтобы добраться до сути ООО, надо сделать еще один шаг. Ведь она не просто в том, что объекты изымают себя, когда с ними контактируют в теоретическом и практическом модусах (из-за этого прагматическая трактовка Хайдеггера проваливается с самого начала), а в том, что объекты изымают себя и друг у друга. Это антикантовский аспект ООО: данная теория соглашается с Кантом в том,

¹ Ibid.

что касается существования вещей в себе по ту сторону феноменальной области наличного, но не разделяет его допущение, что ноумены преследуют только *человеческие* отношения к миру, а не отношения в широком смысле. Вот что говорится в «Бытии-инструментом»: «Хайдеггер, по-видимому, считает, что именно *использование* человеком объектов придает им онтологическую глубину, освобождает их из рабства, в котором они являются всего лишь кусками наличной физической материи»¹. Но вопреки этой ошибочной самоинтерпретации «*сами объекты* уже больше, чем наличны. Во взаимодействии пыли, кирпичей и лучей солнца драма наличного бытия и изъятия разыгрывается не меньше, чем в языке или мрачных человеческих настроениях»². Вот почему ООО — объектно-ориентированная философия, а не Dasein-ориентированная философия о человеке, подобная хайдеггеровской.

Второе предубеждение в хайдеггеровской самоинтерпретации это его представление, что наличность как модус существования относится к вещам по отдельности, а подручность предполагает, что инструменты отсылают друг к другу и к нам в большой целостной системе. Вполне очевидно, что он так считает, учитывая, что для него нет «одной» оснастки: «Болты и провода по отдельности обладают весьма малой реальностью. В сочетании же с тысячами других тщательно спроектированных вещей они растворяются в составной видимой оснастке, известной как мост»³. Инструменты формируют единую империю, полностью организованную моей собственной возможностью бытия, поскольку значение всей оснастки в конечном счете определяется употреблением, которые я для нее явно или неявно предусматриваю. Тем не менее, смысл подручности как бытия в целостном отношении со всей окружающей оснасткой является производным, а не первичным, несмотря на заявления Хайдеггера об обратном. Причина в том, что инструменты не только отсылают друг к другу; мы также знаем, что они могут *ломаться*, что означает, что каждое бытие-инструментом это избыток, не вписанный полностью в систему инструментов. В самом деле, того факта, что вообще есть отдельные вещи, достаточно, чтобы опровергнуть утверждение о существовании холизма оснастки, поскольку в противном случае у нас был бы монизм, в котором все сущие суть одно, во многом как

¹ Ibid. P.16.

² Ibid.

³ Ibid. P.22.

у Парменида, которого Хайдеггер в нескольких аспектах напоминает. В несколько более делезианской манере, чем обычно, в «Бытии-инструментом» говорится: «дрейфуя над землей, мы встречаем кристаллизацию попутая-события и ледника-события, каждый из которых вносит роковой надрыв в ткань значения, рождение отдельной силы, с которой придется считаться»¹.

И, наконец, третье предубеждение. В «Бытии-инструментом» утверждается, что анализ инструментов и сломанных инструментов уже содержит в себе всю философию Хайдеггера. Исследователи обычно сопротивляются этому тезису, поскольку речь в нем идет только о «внутримирном» сущем, наличном (*vorhanden*) и подручном (*zuhanden*). Даже Хайдеггер полагает, что Dasein человека и само бытие не могут быть к этому сведены. Однако эта оговорка имеет смысл, только если мы неверно интерпретируем суть анализа инструментальности и считаем, что он таксономически ограничен конкретными *типами* сущего. Если вместо этого мы прочитываем его как анализ, посвященный постоянной хайдеггеровской теме, игре сокрытости и явленности, то становится очевидно, что он относится ко всему, включая и Dasein, и бытие. Ведь в определенном смысле глубины моего Dasein сокрыты от меня так же, как все остальное (*zuhanden*), а в другом — хотя бы частично я все же могу познать себя (*vorhanden*). И даже с точки зрения самого Хайдеггера то же самое верно для бытия, которое прячется от любой наличности и, тем не менее, частично приоткрывается в каждую историческую эпоху. Благодаря этим рассуждениям мы, наконец, добрались до первой главной оси ООО — дуализма реального (подручность в более глубоком, не-реляционном смысле) и чувственного (наличность, наиболее ясно продуманная в феноменологии Гуссерля).

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ Б

1. Как ООО отвечает тем, кто спрашивает, почему объекты должны «изымать себя», а не просто оставаться там, где они есть?
2. Объясните хайдеггеровское различие между наличным (*Vorhandenheit*) и подручным (*Zuhandenheit*). Чем интерпретация этого различия в ООО отличается от господствующего прочтения?
3. В чем заключается возражение ООО против интерпретаций анализа инструментальности в прагматистской или кантианской рамках?

¹ Ibid. P.47.

4. В самоинтерпретации Хайдеггера его анализ доказывает *целостность* структуры [сети] инструментов. Почему с точки зрения ООО он не прав?
5. Объясните, почему, согласно ООО, анализ инструментальности не ограничивается ручными инструментами и машинами, но уже дает нам вопрос о смысле бытия.

В. ОБЪЕКТЫ И ИХ КАЧЕСТВА

Предложенная в предыдущем разделе интерпретация Хайдеггера — в которой все держится на постоянном обращении между *Zuhandenheit* и *Vorhandenheit*, сокрытым и явленным, землей и миром, брошенностью и наброском или между членами любой из используемых им эквивалентных пар — может показаться несколько однообразной даже тем, кого она убедила. Однако у философских мыслей, кажущихся чересчур ограничивающими, всегда есть внутреннее преимущество: «Лишь признав самое радикальное преобладание у Хайдеггера оппозиции между инструментом и сломанным инструментом, мы обретем подлинное желание всего, что поможет избежать ее»¹. И нам везет, поскольку в философии Хайдеггера обнаруживается вторая ось, которую ООО развивает настолько это возможно.

Эта вторая ось возникает в хайдеггеровском мышлении на удивление рано, уже в его первом университетском лекционном курсе, прочитанном в 1919 году вскоре после его тридцатого дня рождения². Дело в том, что наряду с дуализмом изъятости и наличного, впоследствии ставшим классическим, молодой мыслитель уже тогда нащупал еще одно. Представьте, что мы встречаем коричневый объект, например, шляпу, и хотим подвергнуть ее феноменологическому анализу:

Сначала мое отношение к ней расплывчатое и нетематическое. После некоторых размышлений я прихожу к ясному осознанию, что объект коричневый. Благодаря дальнейшему абстрагированию я понимаю, что коричневый это цвет, следовательно, категория «цвета» уже применима к этому расплывчатому объекту, который выплыл в поле моего зре-

¹ Ibid. P.80–81.

² Heidegger M. *Towards the Definition of Philosophy* / Sadler T. (tr.). London: Continuum, 2008.

ния из жизненного мира. Цвет, в свою очередь, может уступить место даже более глубоким охватывающим его категориям: «восприятие», «переживание», «реальность» и т.д.¹

Таким образом, феноменолог проходит уровень за уровнем, двигаясь от одного аспекта феномена к его все более глубоким основаниям или состояниям. Молодой Хайдеггер назвал это «особой привязанностью к уровням», свойственной феноменологическому описанию.

Однако в этом примере происходит и кое-что еще — есть другой аспект, достаточно тонкий, чтобы читатель упустил его, несмотря на то, что молодой Хайдеггер работает с ним открыто. Дело в том, что

есть еще один тип теоретизирования, не имеющий ничего общего с пошаговым выявлением уровней. В любой момент процесса, будь то уровень «распльвчатого», или «коричневого», или «цвета», или «восприятия», мы можем остановиться и заметить, что любая из этих вещей по меньшей мере нечто, а не ничто. Можно сказать: «распльвчатый есть», «коричневый есть», «восприятие есть». Эта возможность есть у *любой* части среды, когда бы мы ее ни обсуждали².

Мы добрались до различия, на первый взгляд напоминающего традиционную оппозицию «существования» и «сущности». Но ввиду того, что Хайдеггер выводит его из интерпретации Гуссерля, лучше придать ему более феноменологический характер и назвать различием между «объектом» и «качеством», несмотря на неприязнь Хайдеггера к слову «объект». Оно знакомо нам по приведенной выше интерпретации Гуссерля, который отвергает британский эмпиризм, отрицая, что объекты это всего лишь «пучки качеств»; наоборот, первичны объекты, они изменяют свои качества от момента к моменту, одновременно оставаясь теми же самыми. Но самое интересное, что молодой Хайдеггер не просто признает эту вторую ось в качестве действующей на уровне феноменологической явленности, который он в 1919 году называет «о-безжизненной» (*de-lived, Ent-leben*) областью «явления» в противоположность «проживаемой» области «событий» (*Ereignis*) — это ранняя версия различия наличного и подручного. Одновременно глубо-

¹ Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. P.84.

² Ibid.

кий или скрытый слой реальности *тоже* разрывается этим новым различием между объектами и качествами. Далее в «Бытии-инструментом» я попытался показать, что эта четырехчастная структура, открытая Хайдеггером в молодости, время от времени возвращается: сначала в подспудном отношении между ключевыми работами 1929 года, «Что такое метафизика?» и «О сущности основания»¹. Затем была прямо сформулированная, но выглядевшая мистически четверица (*Geviert*), которая была введена в бременском лекционном цикле 1949 года «Прозрение в то, что есть» и господствовала в знаменитых поздних работах Хайдеггера, написанных в 1950-е годы. Какой бы причудливо поэтической ни выглядела четверица земли, неба, божеств и смертных, в «Бытии-инструментом» я доказываю, что в зачаточном виде она была уже в 1919 году, за тридцать лет до того, как появилась в явном виде².

Четче всего эта четверица переформулирована в терминах ООО в моей книге «Четвероякий объект», написанной по заказу Мейясу для редактируемой им книжной серии *MétaphysiqueS* во французском издательстве *Presses universitaires de France*³. В терминологии ООО, сильно отличающейся от хайдеггеровской, две оси различения называются реальное (Р) — чувственное (Ч) и объект (О) — качество (К). Они дают четыре сочетания: реальный объект (РО), реальное качество (РК), чувственный объект (ЧО), чувственное качество (ЧК). С учетом феноменологической интуиции, что нет объекта без качеств и нет качеств без объекта, есть четыре возможных комбинации этих сочетаний:

- РО-ЧК называется «пространством», это место, где для ООО разворачивается эстетика;
- ЧО-ЧК можно назвать «временем» в смысле проживаемого времени, а не объективного научного времени;

¹ Heidegger M. What is Metaphysics? // Pathmarks / McNeill W. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (русский перевод: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2007); Heidegger M. On the Essence of Ground // Pathmarks / McNeill W. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (русский перевод: Хайдеггер М. О сущности основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2007).

² Heidegger M. Insight into That Which Is / Bremen and Freiburg Lectures / Mitchell A. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2012. P. 3–76.

³ Harman G. L'objet quadruple: une métaphysique des choses après Heidegger. Paris: PUF, 2010.

- РО-РК это «сущность», поскольку указывает на скрытую внутреннюю жизнь вещи и ее свойств;
- ЧО-РК — «эйдос», так как это диагональная линия, на которой происходит то, что мы называем *познанием*.

Уверенность ООО в этой все еще во многом непривычной модели основана на ее уверенности в обуславливающих ее дуализмах. В истории мысли было много четырехчастных моделей, но эта, я убежден, самая важная. Исследовательскую программу ООО можно описать как тщательное изучение того, что происходит в напряжениях РО-ЧК, ЧО-ЧК, РО-РК и ЧО-РК и как эти связи преобразовываются друг в друга: не как свинец в золото, а как золото в разные формы золота.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ В

1. Наряду с «особой привязанностью к уровням» молодой Хайдеггер обнаруживает в феноменологической работе то, что можно назвать второй осью. В чем она заключается?
2. Четверица земли, неба, божеств и смертных часто считается самой загадочной и экстравагантной идеей Хайдеггера. Почему в ООО ей приписывается большое значение?
3. Время и пространство часто фигурируют в философии и науке как пара, и никакие другие термины к ним не добавляются. Почему в ООО к ним добавляются сущность и эйдос?
4. В каком из членов четверицы ООО — время, пространство, сущность, эйдос — разворачивается эстетика?

Г. ЗАМЕЩАЮЩАЯ ПРИЧИННОСТЬ

У вывода ООО о том, что объекты изымают себя из прямого контакта друг с другом, есть одно особенно серьезное следствие: ничто не способно оказывать воздействие на что бы то ни было еще. На первый взгляд, это не так, ведь объекты постоянно воздействуют друг на друга, хотя и не так глубоко, как предполагают холистически настроенные философы. Тезис ООО не в том, что причинных отношений не бывает, а в том, что такие отношения труднее и парадоксальнее, чем обычно считается. В конце концов, как один объект может воздействовать на другой, если они всегда изымают себя друг у друга? Первая надежда на решение этой проблемы связана с тем, что ООО различает реальное и чувственное. Если мы спросим себя, как два *чувственных* объекта могут устано-

вить контакт между собой, ответ очевиден: они контактируют косвенно, через какой-то реальный объект (к примеру, сознание), в опыте которого присутствуют одновременно оба. В противном случае собака, которую видно слева от меня, и стул, видимый справа от меня, не имели бы вообще ничего общего: в качестве чувственных объектов это просто корреляты моего переживания этих объектов, в отличие от реальной собаки и реального стула, которые независимы от моего опыта. И подобно тому, как два чувственных объекта контактируют только через реальный объект, два реальных объекта контактируют только через чувственный. Собака-в-себе остается непрерывно изъятой из отношений со мной и со всем остальным, тем не менее, я переживаю чувственную собаку. Так я косвенно контактирую с реальной собакой.

Выше мы видели, что принимаемое в ООО решение этой проблемы отличается от решения, предложенного так называемыми окказионалистами в раннеисламском Ираке и гораздо позднее в XVII веке во Франции. Для арабов это был вопрос о конкретном пассаже из Корана, толкующем о божественном вмешательстве в битву ради мусульманского войска, находившегося в меньшинстве. Хотя в обычном прочтении эта битва трактовалась как особое однократное происшествие, в альтернативных прочтениях пассаж означал, что Бог вмешивается в *каждое* событие: Бог не только творец, но и единственный во вселенной агент причинности. Все немедленно исчезает, но немедленно воссоздается Богом; ни одно сотворенное сущее не воздействует на другое, поскольку только Бог способен быть причиной чего бы то ни было. В Европе окказионализм возник не в результате теологических рассуждений (более того, необходимость сохранить свободу воли в христианской теологии, возможно, помогла на века отсрочить появление окказионализма в Европе), а из-за проблемы возможности взаимодействия двух конечных картезианских субстанций — мышления и протяженности. Свои версии окказионализма были у таких важных нововременных мыслителей как Мальбранш, Спиноза, Лейбниц и Беркли. Но мы видели, что даже отказ от окказионалистской теории у Юма и Канта многим обязан этой школе, теперь кажущейся эксцентричной. Дело в том, что если окказионализм решил проблему причины и следствия, призвав Бога осуществлять каждую причинную связь, то Юм и Кант попросту заменили Бога человеческим сознанием. По Юму, то, что мы называем причиной и следствием, на самом деле является всего лишь феноменом привычки — «привычного соединения» помещения руки в огонь и не-

пременного ощущения боли в качестве результата, или приема пищи и исчезновения голода — даже если мы не можем «доказать», что одно событие вызвало другое. В философии Канта причина и следствие напрямую трактуются как категория человеческого рассудка, а не как что-то, случающееся независимо в ноуменальном мире. Решения Юма и Канта на первый взгляд более убедительны ввиду того, что их замена Бога человеческим сознанием больше соответствует нынешним секулярным взглядам. Тем не менее они повторяют более существенную окказионалистскую ошибку. Независимо от того, Бог или человеческое сознание выбираются в качестве месторасположения всей причинности, одна *конкретная* сущность наделяется магической силой устанавливать связи со всеми другими вещами — силой, в которой одновременно отказано всему остальному. «Замещающая причинность» задумана в ООО как решение окказионалистской проблемы без произвольного обращения за помощью к какой-либо магической сверх-сущности, которая бы делалась ответственной за все причины и следствия.

Моя статья «О замещающей причинности» вышла в 2007 году, в том же году состоялся воркшоп в Голдсмитсе. Если Брассье хочет оставить изучение причинности в ведении естественных наук, то, согласно ООО, философия вообще не должна была отдавать неодоушевленный мир на откуп науке: «Уникальность философии сохраняется, но не путем отторжения зоны особо ценной человеческой реальности, на которую не может посягать наука, а путем работы с тем же миром, с которым работают различные науки, только иным способом»¹. И далее: «Если говорить в классических терминах, мы должны поразмыслить о причинности еще раз, не допуская ее сведения к действующей причинности. Замещающая причинность, о которой науке ничего неизвестно, ближе всего к тому, что называется формальной причиной»². Здесь мы видим еще одну важную черту замещающей причинности ООО, резко отличающую ее от подхода Мейясу к причине и следствию. С точки зрения ООО, смысл причинности не просто в том, что одна сущность воздействует на другую. На самом деле, причинность

¹ Harman G. On Vicarious Causation // Collapse II: Speculative Realism / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.190 (русский перевод: Харман Г. О замещающей причинности / пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. 2012. №114. С.76. Перевод изменен — *Прим.пер.*). Далее статья будет цитироваться в русском переводе. — *Прим.пер.*

² Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

это, в первую очередь, вопрос *соединения*: первопричина золота — внутренне присущая ему форма, но в других отношениях его причина это скорее атомы и молекулы внутри него, нежели древняя сверхновая звезда, в которой оно образовалось. Из этого следует, что всякий раз, когда что-то, как кажется, вызвано «событием», это событие следует понимать, как формирование — пусть даже на короткое время — нового объекта, который оказывает обратное воздействие на свои части, а эти части затем отделяются от нового объекта и возобновляют самостоятельное существование. В статье 2010 года «Время, пространство, сущность и эйдос»¹ я проанализировал таким образом столкновение двух самолетов. Эти самолеты способны столкнуться и испытать другие взаимные воздействия, потому что на какое-то время они соединились в один объект, который затем задним числом сформировал оба своих компонента. Самолеты затем отделились и стали независимыми самолетами-последствиями — вслед за кратковременным объектом-столкновением, который дал им их новые и печальные качества.

Следует отметить еще один момент: если реальные объекты пытаются установить косвенный контакт, то у чувственных объектов — противоположная проблема. Собранные вместе в чувственном опыте какой-то другой сущности (такой, как человек-наблюдатель), они должны бы молниеносно взаимодействовать со всеми своими соседями, а не оставаться отдельными чувственными вещами. «Почему все феномены мгновенно не сливаются в единую массу? Должен существовать какой-то неведомый нам принцип блокировки [взаимодействий] между ними. Если реальные объекты требуют замещающей причинности, то чувственные поддерживают буферизованную причинность, в которой их взаимодействия частично сдерживаются или тормозятся»².

В большинстве случаев проблематизация кантовской философии — например, предложенная Мейясу — стремится устранить фигуру конечности, предложив взамен новый доступ к абсолютной истине, но ООО следует противоположному подходу. Для ООО проблема Канта не в том, что, поместив вещь в себе за пределы любого доступа, он обрек нас на конечное незнание, а в том, что он ограничил эту вещь в себе человеческим опытом. С точки зрения ООО, вещь в себе это не остаток, ускользающий исключи-

¹ Harman G. Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation // Cosmos and History. 2010. #6/1. P1–17.

² Харман Г. О замещающей причинности. С.78. Перевод изменен — *Прим.пер.*

тельно от бедных и конечных человеческих существ, а сам объект в его отличии от *любого* отношения, в которое он вступает, в том числе неодушевленного. Когда градины ударяются о деревенские крыши, они сталкиваются с *феноменальными* крышами, а не с крышами-в-себе, являющимися постоянным избытком по ту сторону любого отношения с чем-либо. Это означает, что ООО расширяет обычный смысл интенциональности («каждый акт сознания направлен на какой-то объект»), которая для Франца Brentano (1838–1917) и его ученика Гуссерля связана исключительно с ментальной жизнью сознательных существ. Каждое отношение, даже неодушевленное, можно рассматривать как интенциональный акт, поскольку члены отношения в этом отношении всегда состоят только с чувственными объектами, а не реальными.

Держа это в уме, перейдем к анализу интенциональности в ООО, сильно отличающемуся от преобладающего феноменологического подхода к этой проблеме. Вот что говорится в статье: «немногие знают, что Гуссерль [...] наталкивается на роковой парадокс, что интенциональность одна и одновременно ее две. Ведь с одной стороны, моя встреча с сосной — единичное отношение; мы можем говорить об этой встрече как о целом, и это целое сопротивляется исчерпывающему описанию». Но с другой стороны, «я, очевидно, не смешиваюсь с деревом в единую неразличимую массу, сосна остается в восприятии отделенной от меня. Это приводит к странному результату: в моей интенции дерева и я, и оно обитаем внутри целостного интенционального отношения»¹. Опыт, под которым я имею в виду встречу реального объекта с чувственным, может развернуться только в одном месте: внутри другого, большего объекта. Словом, опыт не имеет никакого отношения ни к «трансценденции», ни к ее ныне популярной сестре «имманентности»; это погружение через соединенные сущности, которые мы сами всегда помогает составлять. И далее: «Это, на первый взгляд, сухое наблюдение Гуссерля не вызвало особого интереса у его читателей. Но соединив наблюдение Гуссерля с догадкой Хайдеггера о самоизъятии реальных объектов из любых отношений, мы получаем на руки все элементы новой философии»².

Что это за элементы, которые в статье уподобляются кусочкам интеллектуальной головоломки?

¹ Там же. С.79. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

Во-первых, отношение *вмещения*. Этот элемент указывает на то, как я и дерево помещаемся внутри нашей встречи — нового объекта, внутри которого мы оба себя обнаруживаем.

Во-вторых, *смежность* между всеми чувственными объектами в моем опыте в конкретный момент — они «располагаются по соседству, не воздействуя друг на друга»¹.

В-третьих, *искренность*, которая, несмотря на насмешки над этим словом, удачно обозначает занятость реального объекта чувственным: «В этот самый момент я поглощен или захвачен чувственным деревом, даже если мое отношение к нему абсолютно цинично и манипулятивно»². Очевидно, что наше отношение это не отношение вмещения, поскольку чувственное дерево содержится не *во мне*, как считается в идеализме, а в объединенном объекте, составленном из меня и дерева; этот объект и делает нашу чувственную встречу в принципе возможной. Не является оно и отношением смежности, которое есть только в существовании чувственных объектов бок о бок, а не во встрече между реальным объектом (мною) и чувственным (деревом).

В-четвертых, самый важный элемент — *связь*, это отношение, посредством которого два реальных объекта формируют новый. Но мы знаем, что связь возможна только опосредованно, через чувственного посредника.

В-пятых, еще одним критически важным элементом является *отсутствие всякого отношения*. Философы-холисты, преувеличивающие распространенность отношений, воспринимают его недостаточно серьезно. «[Отсутствие всяких отношений] таково обычное положение вещей, отрицаемое лишь фанатичными холистами, этими экстремистами, раздающими зеркала, как конфетки, каждому встречному объекту»³. Можно сделать вывод, что «объекты, наполняющие мир, всегда находятся друг с другом в одном из этих пяти отношений»⁴.

Какое из них самое важное и является истоком всех изменений в мире? Это не может быть «связь», что мы как раз и пытаемся объяснить; к тому моменту, когда вещи связаны, работа уже проделана. Это, очевидно, не может быть и «отсутствие всякого отношения», указывающее на продолжающуюся разделенность объектов до тех пор, пока что-то не случится и не свяжет их отношением. «Вмещение» это ре-

¹ Там же. Перевод изменен — Прим. пер.

² Там же. Перевод изменен — Прим. пер.

³ Там же. Перевод изменен — Прим. пер.

⁴ Там же. Перевод изменен — Прим. пер.

зультат связи между объектами, а не ее причина, а «смежность» просто дает нам сосуществование чувственных объектов бок о бок, но не связь между реальными объектами. Остается один вариант:

Нам остается только искренность. Именно она должна быть тем местом, из которого проистекают все изменения в мире. Реальный объект пребывает в сердцевине интенции, теснимый множеством чувственных объектов. Но каким-то образом он прокалывает их красочную мороку и связывается с [другим] реальным объектом — уже близко к прямому контакту, но все еще отделенный (буферизованный) от него. Если мы прольем свет на этот механизм, то сможем объяснить и природу остальных четырех типов отношения¹.

Мы уже видели, что отношение между двумя реальными объектами возможно только в форме прикосновения без прикосновения, подобно тому, как Сократ любит добродетель или дружбу, не обладая ими. Врожденный порок каждого философского рационализма — его допущение, что у нас есть либо прямой контакт с реальным, либо никакого контакта вовсе. Единственный приемлемый вид речи для рационалиста — дискурсивный концептуальный язык; все остальное — или негативная теология, или мистические слова. В противоположность этому, с точки зрения ООО, язык и мысль неразрывно связаны с *аллюзией*, а сама философия — это великое искусство аллюзии на реальное, которое не способно проявлять себя напрямую. Однако это верно не только для языка и мысли: «Отношения между всеми реальными объектами, включая лишённые сознания комья грязи, выстраиваются только посредством некой формы аллюзии. Но коль скоро мы отождествили аллюр с эстетическим эффектом, эстетика становится первой философией»². С этим замечанием мы переходим к важности эстетики для ООО.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗДЕЛА Г

1. Согласно статье «О замещающей причинности», между реальными объектами причинность «замещающая», а между чувственными объектами — «буферизованная». В чем разница между этими двумя видами причинности и почему у реального она замещающая, а у чувственного — буферизованная?

¹ Там же. С.86. Перевод изменен — *Прим. пер.*

² Там же. С.90. Перевод изменен — *Прим. пер.*

2. Почему в статье утверждается, что каждая ситуация встречи мысли и объекта случается внутри другого объекта?
3. В статье утверждается, что есть пять возможных типов отношений: вмещение, смежность, искренность, связь и отсутствие всякого отношения. Объясните их и приведите примеры условий, при которых каждый из них разворачивается.
4. Термин «интенциональность» означает, что каждый акт сознания направлен на какой-то объект. Обычно считалось, что интенциональность характерна только для людей или иных высокоинтеллектуальных существ. На каком основании в «О замечающей причинности» утверждается, что интенциональность есть у всего, в том числе в области неодушевленного?
5. Согласно статье, из пяти типов отношений, упомянутых выше, самым важным является *искренность*. На основании чего это утверждается?

Д. КЛЮЧЕВАЯ РОЛЬ ЭСТЕТИКИ

Ввиду склонности ООО сосредотачивать внимание на изъятии реальных объектов, ее иногда обвиняли в уподоблении «негативной теологии», которая сообщает, чем объекты *не являются*, а не что они такое. Это обвинение обнаруживает нехватку философского воображения и ориентации в истории дисциплины; в нем предполагается, что на одной стороне есть знание, а на другой — ничего, кроме туманных указаний на непознаваемое. Но на деле, между этими крайностями — обширное срединное пространство, и оно всегда использовалось в человеческом познании. Существует множество способов получить *непрямой* доступ к реальному посредством аллюзии. Если бы это было не так, то искусство было бы бессмысленным, ведь оно, очевидно, не дает нам прямого *знания* о реальном. Более того, бессмысленной была бы и философия в исходном сократовском смысле *philosophia*. Ни в одном платоновском диалоге нет ни единого пассажа, в котором Сократ давал бы нам успешное определение справедливости, добродетели, любви или чего-то еще. Не существует и произведения искусства, которое могло бы быть переведено в буквальное объяснение того, что это произведение на самом деле означает. Вернее, возможны случаи, когда такое продельвается, но это лишь покажет, что рассматриваемое произведение не более чем пропаганда какой-то идеи, которую с тем же успехом можно было высказать открытым текстом, а не рядить в одежды искусства. Самая известная работа ООО об отношении

между философией и искусством — мой буклет «Третий стол», написанный для выставки современного искусства «Документа» в 2012 году¹. В нем проводится четкое различие между искусством и философией, с одной стороны, и наукой — с другой, но не затрагивается техническая сторона дела, связанная со взаимодействием между реальными объектами и чувственными качествами (РО-ЧК). Поэтому вначале мы кратко обсудим «Третий стол», а затем обратимся к несколько более технической по характеру главе об эстетике из недавно опубликованной книги «Объектно-ориентированная онтология: новая теория всего»².

Выражение «третий стол» это слегка ироничная отсылка к известной метафоре двух столов, использованной физиком Артуром Стэнли Эддингтоном (1882–1944). После того, как в 1920-е годы был опубликован текст с этой метафорой, ее часто комментировали философы. Вот слова Эддингтона: «Я приступил к написанию этих лекций и подтянул свой стул к двум своим столам. Двум столам! Да, у меня для каждого объекта есть дубликат — два стола, два стула, две ручки»³. Как будто предвосхищая призыв Селлера к двойственности наличного и научного образов, Эддингтон говорит о сосуществовании первого стола (практичного, крепкого, тяжелого и крашеного) и второго (научного, состоящего из пустого пространства, кишашего электронами и другими частицами и невидимыми полями). Ясно, что будучи физиком Эддингтон предпочитает второй стол первому, хотя и признает, что никакой объем научной работы не устранил первый; в конечном счете, он соглашается допустить, чтобы оба стола рассматривались как существующие. Однако с точки зрения ООО, оба эддингтоновских стола — одинаково несуществующие: «Оценивая достоинства повседневного и научного столов, мы обнаружим, что оба *одинаково нереальны*, так как представляют собой противоположные формы редукционизма. Ученый низводит стол к невидимым глазу частицам; обычный человек возводит его к ряду эффектов или воздействий на людей и другие вещи»⁴. Откровенно говоря, «оба стола

¹ Harman G. The Third Table/Der dritte Tisch. Ostfildern: Hatje Cantz, 2012.

² Harman G. Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. London: Pelican, 2018.

³ Eddington A.S. The Nature of the Physical World. New York: Macmillan, 1929. P.ix.

⁴ Harman G. The Third Table/Der dritte Tisch. P.6.

Эддингтона — чистый подлог, в котором стол подменяется своей внутренней и внешней средами соответственно»¹.

Можно посмотреть на дело иначе: два стола Эддингтона это продукты стратегий подрыва и надрыва соответственно; это столы, порожденные *познанием*. Низводя стол к составляющим его субатомным частицам, подобно хорошему физик Эддингтону, мы заменяем стол его компонентами. Это не работает, потому что «стол как целое обладает качествами, которых нет у составляющих его частиц самих по себе. Их часто называют эмерджентными качествами, и в них нет ничего мистического»². Одновременно, возводя его к его практическим качествам или отношениям с другими вещами, мы заменяем стол его же эффектами. Проблема здесь в том, что всех эффектов стола и даже совокупности всех его *возможных* эффектов недостаточно, чтобы в сумме дать стол: «даже стол, встречаемый в *практическом употреблении*, не исчерпывает реальности стола. Вот он надежно поддерживает массу бумаг и обед, а в следующий момент, круша все, обрушивается на пол. Из этого ясно, что сам стол неотожествляем ни с тем столом, что мы *видели*, ни с тем, который *использовали*»³. Познание это перевод любой данной вещи в термины ее компонентов или эффектов, при этом сама вещь неизбежно теряется. Сама вещь и есть третий стол, и это означает, что она не является вещью познания. Как говорится в «Третьем столе», «первый стол Эддингтона уничтожает столы, превращая их в не более чем повседневные воздействия на нас или кого-то еще. Его второй стол уничтожает столы, разделяя их на одни лишь крошечные электрические заряды или слабые мерцания материи. Однако третий стол лежит прямо между первыми двумя, ни один из которых на самом деле столом не является»⁴

Мы обнаруживаем себя в казалось бы невозможной ситуации, поскольку две существующие формы познания не могут дать нам реальный стол; похоже, мы зашли в тупик негативной теологии, от которой так часто предостерегают рационалисты. Нам нужен способ, которым вещи будут доступны, не будучи доступными *напрямую*, как знание: «Подобно тому, как эротическая речь работает, только если состоит из намеков, аллюзий и неоднозначности, а не из описательных высказываний и ясно артикулированных пропозиций,

¹ Ibid.

² Ibid. P.7.

³ Ibid. P.9.

⁴ Ibid. P.10.

а шутки или фокусы легко расстраиваются, когда объясняется каждый их шаг, мышление не является мышлением, пока не осознает, что каждый его шаг может быть только окольным»¹. Обычные инструменты познания бесполезны, когда мы ищем объекты, потому что познание устроено так, что заменяет объект некоторым набором принадлежащих ему верифицируемых качеств, а не дает сам объект. Это можно сделать только косвенно: «Мир заполнен прежде всего не электронами или человеческой деятельностью, а прозрачными объектами — изымающими себя из любого человеческого и нечеловеческого доступа, доступными лишь через аллюзию и соблазняющих нас при помощи *аллюра*»². Аллюр это косвенное указание на существование объекта, не подменяющее его буквальным описанием его качеств. Это именно тот тип коммуникации, который уже используется художниками: «С одной стороны, искусство не работает путем разложения белых китов, дворцов, яблок, гитар и ветряных мельниц на их субатомные основы [...] Но с другой стороны, [искусство] не стремится и к первому столу, как если бы искусства просто копировали объекты повседневной жизни или пытались создать эффекты, влияющие на нас»³.

В «Третьем столе» хорошо объясняется то, что в ООО считается различием между научным знанием, с одной стороны, и философией и искусством — с другой. Впрочем, там совсем не затрагивается техническая сторона вопроса, то есть то, как эстетика использует зазор между реальными объектами и чувственными качествами (или РО-ЧК, как он условно обозначается в так называемой онтографии из книги «Четвероякий объект»). Подробнее эта тема раскрывается в недавней книге «Объектно-ориентированная онтология» (2018), и сейчас мы к ней перейдем, только проследим представленное в ней обсуждение в обратном порядке⁴. Сначала мы коснемся так называемого эстетического формализма, одновременно полезного и вредного для ООО. Формализм в эстетике может значить несколько вещей, но, возможно, лучше всего он определяется как взгляд, согласно которому произведение искусства это самостоятельная вещь, основное предназначение которой *не* протест против социально-политических пороков эпохи и *не* информирование об

¹ Ibid. P.12.

² Ibid.

³ Ibid. P.14.

⁴ Harman G. Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. Chapter 2 «Aesthetics is the Root of All Philosophy».

историческом и биографическом контексте своего появления или даже о намерениях художника при ее производстве. Произведение искусства независимо и автономно, к нему следует подходить в режиме незаинтересованного созерцания. В XX веке формализм часто возводят к таким российским фигурам как Виктор Шкловский (1893–1984). В США к главным фигурам формализма относят представителей Новой критики, например, Клинта Брукса (1906–1994) в литературе, и крупнейших художественных критиков Клементя Гринберга (1909–1994) и Майкла Фрида (род. 1939). Поскольку ООО сама является теорией автономных объектов, в ней, естественно, находит одобрение формалистический взгляд на произведение искусства как самостоятельную вещь; в самом искусстве этот взгляд с конца 1960-х годов не пользовался популярностью. Однако ООО отвергает дополнительное неявное допущение формализма, что автономный художественный объект должен быть свободен от человеческих составляющих или участников. С позиции ООО, искусство по своей сущности *театрально*, это составной объект из (обычно) физической работы и зрителя, подобно тому, как вода это составной объект из водорода и кислорода.

Хотя Кант никогда буквально не называл себя «формалистом» в эстетике — впрочем, он делал так в этике, причем по схожим причинам — он, очевидно, является предтечей этого движения от философии. Его первый тезис об искусстве состоит в том, что произведение искусства должно быть автономным переживанием прекрасного и не должно служить скрытым мотивам развлекать нас, льстить нашим политическим взглядам или поучать нас о том, как устроено что-то в мире. Тот же аргумент Кант использовал в своей этической философии: этическим будет поступок индивида, совершаемый ради самого этого поступка, а не чтобы избежать ада после смерти, добиться общественного одобрения или даже чтобы спать ночью с чистой совестью. Этические поступки должны совершаться исключительно из чувства долга. Кант также считает, что эстетическое удовольствие на самом деле не о самом произведении искусства, а о субъективных условиях суждения, общезначимого и разделяемого всеми людьми — условиях, которые помимо прочего, обеспечивают общий консенсус вкуса относительно того, какие произведения являются величайшими. Как ни странно, формалистические последователи Канта, Гринберг и Фрид, переворачивают этот приоритет так, что сам художественный объект становится местом эстетики, а человеческий субъект, насколько это возможно, изымается из рассмотрения. Но эта разница не так уж

важна, поскольку основной формалистический ход — *разделение* между мыслью и миром: якобы хорошо, если художник смешивает холст и краску, деревянные духовые и струнные инструменты, героев и злодеев, хоббитов и орков, но человеку-зрителю искусства запрещено смешиваться с физическими элементами работы. Роль зрителя — спокойное и отрешенное созерцание.

Категорическое отрицание этого допущения в ООО лучше всего видно по ее прочтению статьи Фрида «Искусство и объектность», в заголовке которой «объект» употребляется в противоположном ООО смысле. Статья появилась в связи с критикой Фридом минималистических скульпторов 1960-х годов, которые выставляли белый куб, деревянный стержень или металлическую балку. Фрид критикует их за два разных, но тесно связанных, по его мнению, порока: *буквализм* и *театральность*. Под «буквализмом» Фрид имеет в виду, что в этих работах нет эстетической неуловимости; когда вы видите белый куб, вы получаете ровно то, что видите. Именно поверхностный буквализм Фрида, подобно Хайдеггеру, и обозначает термином «объект» (напротив, в ООО «объект» используется для обозначения того, что *прячется* под буквальной поверхностью). Под «театральностью» Фрид имеет в виду, что в силу внутренней нехватки драматизма в самой минималистической работе она может быть спроектирована только для того, чтобы вызвать у нас реакцию. Он убежден, что театральность это смерть искусства. Справедлив ли Фрид к минималистам, нас здесь не волнует. Давайте на время предположим, что его критика бьет точно в цель. Даже в таком случае ООО ответила бы Фриду, что он ошибается, отождествляя буквализм и театральность, поскольку это две разные и не связанные между собой вещи, первая плохая, вторая хорошая. Искусство не может быть буквальным и редуцировать художественные объекты к их видимым поверхностям, поскольку иначе это будет не искусство, а что-то другое. Но оно должно быть театральным — по причинам, показывающим фундаментальную несостоятельность формализма. Легче всего объяснить это путем анализа метафоры.

Для начала вообразим буквальное высказывание: «заря похожа на закат». Несмотря на то, что заря и закат происходят в совершенно разное время суток и играют разную роль в нашей повседневной жизни, между ними действительно есть некоторое сходство. В обоих случаях солнце едва видно, небо почти темное с ярким сиянием с одной стороны горизонта. Невозможно отрицать буквальную правдивость сказанного. Оно не только явно правдиво, даже порядок в предложении можно без последствий перевер-

нуть: «закат похож на зарю». А теперь давайте обратимся к так называемому фигуративному языку. Одна из самых частых метафор Гомера — «заря розоперстая». Сразу заметны несколько отличий от буквального высказывания. Во-первых, у зари буквально нет пальцев, в небе никаких пальцев не бывает, поэтому мы понимаем, что это метафора. Во-вторых, метафора необратима, как может быть обратимо буквальное высказывание. Если бы поэт сказал «розовеющая заря перста», это тоже была бы метафора, но другая. Гомер говорил о заре и приписывал ей качества пальцев, а наш воображаемый поэт говорит о пальце и приписывает ему качества зари. В-третьих, столкновение между знакомым объектом и непривычными качествами заставляет нас потерять смысл, который мы приписывали объекту, и подойти к нему в неведении. Мы все знаем, что такое заря, но никогда *полностью* не уверены — неважно, как часто мы читаем Гомера — как выглядит розоперстая заря.

Здесь мы уже на стезе ООО. Необратимость метафоры показывает, что два объекта, которые в ней сочетаются, играют очень разные роли. В гомеровском примере заря играет роль объекта (О), а пальцы дают качества (К); во втором примере все наоборот. Ранее мы видели, что ООО признает два типа объектов (РО, ЧО) и два типа качеств (РК, ЧК). С какими типами мы имеем дело в метафоре Гомера и в любой другой метафоре? Качества пальца явно ЧК, ведь если бы в метафоре не было воспринимаемых качеств, чтобы за них зацепиться, мы бы имели дело с безмолвием, а не с языком. Так же ясно, что заря в метафоре — РО, поскольку, как мы видели, в отличие от каждодневной зари, розоперстая заря — нечто таинственное. Эта невероятная новая заря удалена от нас на почтительное расстояние, направляет нашу заинтересованность, изымает себя в тень. Итак, метафору можно понять как пару РО-ЧК. Но это верно и для всей эстетики, которая отличается от нормального опыта тем, что предъявляет метафорический, а не буквальный объект.

Однако здесь еще есть проблема. Благодаря феноменологии мы знаем, что не бывает объектов без качеств и не бывает самостоятельных качеств без объектов. В нашем случае метафора оказалась объектом со структурой РО-ЧК. Но реальные объекты (РО) по определению *изъяты*, недоступны любому прямому отношению. Как гомеровская заря вообще может играть какую-либо роль в метафоре, если она отступает в тень и прячется от всех контактов? Найденный мной ответ своей странностью поначалу весьма удивил меня, а это всегда признак сильной новой идеи. Да, заря изъята и потому не может войти в метафору напрямую, значит, ее надо за-

менить другим реальным объектом, который *не изымает* себя из ситуации. Что это за заря-субститут, замещающая скрытую реальную заряду? Это не может быть чувственная заря, потому что тогда мы бы вернулись в область буквального языка и ни о какой метафоре не могло быть и речи. Это должен быть еще один реальный объект, заменяющий реальную заряду, а не чувственный объект.

Ответ состоит в том, что это *я сам*, эстетический зритель — единственный реальный объект в этой ситуации, способный заменить заряду. В метафоре и любом другом эстетическом опыте именно я театрально включен и становлюсь эстетическим объектом. Идея может показаться несколько эксцентричной, но она не так уж чужда искусству, ведь это основа американского «актерского метода», опирающегося на систему великого российского драматического актера Константина Станиславского (1863–1938)¹. В случае метафоры Гомера — *при условии, что метафора работает* (она не работает для скучающих, отстраненных и медлительных читателей) — я, читатель, являюсь актером и мастером перевоплощения, играющим заряду, играющую персты. При помощи анализа можно показать, что это верно для всего эстетического опыта, а не только для метафоры. Можно также показать — хотя это недавняя разработка ООО, еще не изложенная полностью в опубликованных текстах — что познание работает в соответствии с совершенно другой, чем эстетика, осью: ЧО-РК, эта ось играет ключевую роль и для феноменологии. Пусть этот раздел послужит простым первым введением в тему ключевой функции эстетики в ООО.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗДЕЛА Д

1. Каковы два стола Эддингтона и почему ООО отвергает оба?
2. Что, согласно ООО, объединяет философию и искусство?
3. Объясните значение «аллора» как технического термина ООО.
4. Почему «Критика способности суждения» Канта часто считается ранней теорией эстетического формализма?
5. В чем ООО согласна, а в чем не согласна с таким формализмом?
6. Объясните, почему ООО отстаивает театральный характер всей эстетики?

¹ Stanislavski K. *An Actor's Work: A Student's Diary*, trans. J. Benedetti. New York: Routledge, 2008 (Станиславский К. С. *Работа актера над собой*. Часть 1: Работа над собой в творческом процессе переживания: Дневник ученика // Собрание сочинений: В 9 т. Т.2. М.: Искусство, 1989).

Спекулятивный
материализм

4

Во времена голдсмитского воркшопа Квентин Мейясу (род. 1967) работал в Высшей нормальной школе в Париже, где незадолго до того учился. В 2012 году его пригласили в Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, и с тех пор он преподает там. Его отец — выдающийся африканист и экономический антрополог Клод Мейясу (1925–2005). После юношеского увлечения ситуационистским движением 1960-х годов молодой Мейясу в университете обратился к изучению философии и впоследствии увлекся сильнейшей работой Алена Бадью «Бытие и событие» (1988). Позднее Бадью и Мейясу стали интеллектуально очень близкими философами, и Бадью написал яркое предисловие к первой книге своего протеже, «После конечности» (2005). Эта работа была переведена на множество языков и уже заслуживает права считаться классикой философии XXI века.

В 2011 году я опубликовал книгу, посвященную его философии, «Квентин Мейясу: философия в процессе становления», ее расширенное второе издание вышло в 2015 году¹. За развернутым анализом философии Мейясу отсылаю к этой работе. Здесь же я поступлю несколько иначе. Как и в предыдущих главах, мы начнем с краткого изложения доклада Мейясу на голдсмитском воркшопе (раздел А). Затем обратимся к неизбежному обсуждению главных тем «После конечности» (раздел Б). С сожалением пропустим блестящую интерпретацию поэмы «Бросок костей»² Стефана Малларме в книге «Число и сирена» и напрямую перейдем к выдержкам из его докторской диссертации «Божественное несуществование», которые он любезно разрешил мне перевести и опубликовать в качестве приложения к моей книге о его философии (раздел В).

¹ Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

² Meillassoux Q. The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarmé's Coup de Dés / Mackay R. (tr.). Falmouth: Urbanomic, 2012. (русский перевод: Мейясу К. Число и сирена. Чтение «Броска костей» Малларме / пер. с фр. С. Лосевой, К. Саркисова, науч. ред. И. Дуденковой, А. Писарева. М.: Носорог, 2018).

А. МЕЙЯСУ В ГОЛДСМИТСЕ

Доклад Мейясу занимает 407–435 страницы транскрипта воркшопа плюс тринадцать страниц вопросов и ответов. В отличие от остальных участников, выступавших в режиме свободной речи, Мейясу прочел подготовленный текст, придавший его рассуждению более структурированный и дедуктивный характер. В начале лекции он обсуждает свой самый знаменитый концепт — «корреляционизм» — в котором Брассье, Грант и я признали термин, обозначающий и нашего собственного теоретического противника. По-видимому, Мейясу придумал термин в 2002 или 2003 году всего за несколько лет до публикации «После конечности» в связи с попыткой не позволить разнообразным антиреалистическим философиям избежать обвинения в идеализме. Хороший пример — гуссерлианские феноменологи, заявляющие, что Гуссерль находится «по ту сторону» оппозиции реализм/идеализм, поскольку мы всегда уже вовне себя, направляя свое внимание на разные объекты. Еще один пример — хайдеггерянцы, утверждающие, что коль скоро мы всегда уже обнаруживаем себя заброшенными в мир, старый спор реализм/идеализм нерелевантен. Однако из таких философий неизбежно следует, что мысль и мир существуют только как *скоррелированные* или спаренные друг с другом так, что невозможно говорить о них независимо друг от друга. Согласно Мейясу, «даже несмотря на то, что эти позиции притязают не быть субъективным идеализмом, они не могут отрицать, не впадая в самоопровержение, что разрабатываемая ими экстерниорность по сути реляционна: она соотносится с сознанием, языком, *Dasein* и т.д. Нет такого объекта, бытия, события или закона, который бы не был всегда-уже коррелятивен точке зрения, субъективному доступу — таков тезис любого корреляционизма»¹. В этом отношении корреляционизм был исходным заклятым врагом всех спекулятивных реалистов.

Тем не менее, из всех нас только Мейясу *восхищается* корреляционизмом и считает, что избавиться от его последствий можно, только если с самого начала принять его допущения. Он открыто говорит, что хочет не только критиковать корреляционизм, но и воздать ему должное:

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism] / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.409.

Я настаиваю — его аргументация обладает исключительной *силой*, очевидно и совершенно беспощадной. В основе корреляционизма лежит аргумент настолько же простой, насколько сильный, его можно сформулировать так: нет никакого X без данности X и никакой теории X без полагания X. Если вы говорите о чем-то, вы говорите о том, что дано вам, полагается вами¹.

Повторюсь, Мейясу считает корреляционизм серьезной философской позицией, которую нельзя так просто проигнорировать — вырваться из корреляционистского круга можно только путем его радикализации изнутри. По непонятной причине Мейясу отрицал это во время моего интервью с ним в августе 2010 года². Но текст свидетельствует об этом однозначно, да и философия Мейясу не имела бы смысла, если бы он не принимал фундаментальную истину корреляционистской аксиомы: невозможно помыслить что-либо за пределами мышления, не превращая это что-то в мысль и не впадая тем самым в прагматическое противоречие. В Голдсмитсе Мейясу даже определяет «наивный реализм» как вид реализма, который неспособен отвергнуть корреляционистский круг и поэтому просто игнорирует его³. Отвечая после своего выступления на вопрос Сухайла Малика, Мейясу подтверждает, что его «стратегия состоит в получении доступа к абсолютному *через* корреляционистский аргумент»⁴. Даже если оставить в стороне эти запоминающиеся фразы, почти афоризмы, все выступление Мейясу в Голдсмитсе было пронизано допущением, что из корреляционистского круга не вырваться, просто отрицая его, и что необходимо более «творческое» решение.

Лекцию Мейясу можно разделить на три основные части. В первой обсуждается, в чем состоит сила корреляционистского аргумента. При этом он особенно ссылается на Фихте, в чьей книге «*Основа общего наукоучения*» [издания 1794 года] представлена самая строгая на сегодня формулировка корреляционистского

¹ Ibid. P.409.

² Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.213.

³ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism. P.430.

⁴ Ibid. P.436.

вызова реализму»¹. Во второй части оспаривается тезис Брассье о том, что в своей не-философии Ларюэль находит способ выйти из корреляционистского круга; по мнению Мейясу, этот круг достаточно широк, чтобы Ларюэль в итоге остался внутри него. Это подводит Мейясу к более широкой критике нерациональных методов дискредитации тех философских аргументов, которые не удастся опровергнуть. В третьей части он излагает собственную философскую аргументацию, предназначенную для ухода от корреляционизма и учреждения альтернативной теории — спекулятивного материализма. Поскольку эту аргументацию мы будем разбирать в другом разделе при чтении «После конечности», здесь мы сосредоточимся на первых двух метафилософских частях голдсмитской речи.

Понятие прагматического или перформативного противоречия, позаимствованное у финского аналитического философа Яакко Хинттики (1929–2015), указывает на суждение, содержание которого противоречит самому акту его высказывания. Его следует отличать от более привычного противоречия между частями *содержания* высказывания. По Мейясу, «[Перформативное противоречие] это не логическое противоречие — вроде “Питер думает и Питер не думает” — а противоречие между содержанием предложения и его исполнением, его успешным выражением»². Например: «Я не думаю» не содержит логического противоречия, но здесь есть прагматическое противоречие между содержанием этого высказывания и тем фактом, что я думаю или произношу его»³. Более известный пример, не упоминаемый Мейясу, — античный парадокс лжеца, связанный с трудностью интерпретации предложения «Я лгу»: если предложение истинно, то оно лжет, а если оно ложно, то на самом деле высказывает истину. Грэм Прист (род. 1948) предпринял амбициозную попытку построить на таких парадоксах целую философию; любопытно, что аналитический философ Джон Когберн попытался проинтерпретировать весь спекулятивный реализм как множество разных стратегий справиться с перформативным противоречием⁴.

¹ Ibid. P.410.

² Ibid. P.411.

³ Ibid.

⁴ Priest G. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Cogburn J. *Garcian Meditations: The Dialectics of Persistence in Form and Object*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Как уже упоминалось, по мнению Мейясу, Фихте предложил такую защиту корреляционистской позиции, которая остается самой мощной и по сей день. Имея в виду полный отказ Фихте от кантовской вещи в себе, Мейясу спрашивает:

Что на самом деле делает философ, когда притязает на обладание доступом к реальности, независимой от Я? По Фихте, он полагает X, якобы независимый от всякого [полагания]. Другими словами, он полагает X как не-положенный. Он притязает мыслить то, что независимо от любой концептуализации и внешне по отношению к ней, но, делая это, он не говорит, что делает на самом деле.

До этого момента Мейясу — доброжелательный попутчик немецких идеалистов в их отношении к Канту; он бросит их чуть позднее. Во многом подобно Присту, Мейясу в итоге обнаруживает у Фихте «двойное послание»:

[философия] должна полагать вторичность мышления по отношению к независимой реальности, так как в противном случае, невозможно было бы объяснить пассивность ощущения, но в то же время она не может полагать такую реальность, не впадая в противоречие. Этим «двойным посланием» [...] в конечном счете, и является для современной философии «реализм» — мы нуждаемся в этом, но не можем утверждать это, поэтому мы утверждаем *и* отрицаем это одновременно¹.

Любой реализм, отрицающий это двойное послание или уклоняющийся от него, Мейясу считает «наивным». Он ясно говорит, что «быть современным реалистом значит успешно проблематизировать фикстеанскую обреченность на прагматическое противоречие [...] Если вы мыслите X, то вы *мыслите* X [...] Способен ли реализм пройти испытание прагматическим противоречием?»².

Очевидно, что, по мнению Мейясу, корреляционистский круг является разрушительным возражением против любого реализма, который не способен опровергнуть его напрямую. Поэтому, как

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.412–413.

² Ibid. P.413.

мы увидим в следующем разделе, он прилагает все свои недюжинные спекулятивные способности к поиску умного способа одновременно принять корреляционистский круг и показать, что при последовательном применении он неожиданно приводит к новой форме абсолюта. Но можно спросить, действительно ли аргумент от круга такой прочный, каким кажется, и в конце вопросной сессии в Голдсмитсе Брассье задает именно такой вопрос. Он сразу переходит к сути: «Интересно, является ли аргумент от перформативного противоречия — ключевой корреляционистский аргумент — таким сильным и неопровержимым, каким ты его, видимо, считаешь»¹. Далее Брассье высказывает мысль, которая мне всегда казалась сильным возражением:

Тезис состоит в том, что полагать нечто не-положенное это перформативное противоречие. Но корреляционист должен претендовать на знание того, что различие между положенным реальным и не-положенным реальным — внутреннее для этого понятия, для этого акта полагания. Иными словами, вопрос в том, откуда корреляционист может знать, что нет никакой разницы между *понятием* безразличного реального и [самим] безразличным реальным?²

Обратимся к примеру. Представьте, что кто-то говорит о яблоке как оно есть само по себе вне мышления о нем. Мейясу (как и корреляционисты, которых он позже покинет по иным причинам) назовет это «прагматическим противоречием», поскольку тот, кто полагает яблоко за пределами мысли, мыслит его и потому противоречит самому себе. Брассье же возразит на это, мол, чтобы сделать такой ход, корреляционист должен *безусловно* знать, что мы не можем говорить о вещи за пределами мышления: что «яблоко для меня» и «яблоко в себе» на деле означают одно и то же, поскольку это я говорю о яблоке-в-себе, и следовательно в действительности это просто еще одно яблоко-для-меня. В этом смысле так называемый корреляционист — не более чем очередной идеалист, поэтому попытка Мейясу радикализировать корреляционизм, избегнув при этом идеализма, невозможна.

В ответ Мейясу атакует Брассье его же оружием и заявляет, что корреляционист не притязает «знать» что-либо, и что на самом де-

¹ Ibid. P.446–447.

² Ibid. P.447.

ле как раз защитник реальности-в-себе — Кант, к примеру — ложно притязает *знать*, что есть разница между явлением и в-себе¹. Однако кое-что здесь неверно, и это кое-что достаточно серьезно, чтобы поставить под угрозу состоятельность всей системы Мейясу. Дело в том, что на первом шаге корреляционист знает *безусловно*, что нет никакой разницы между тем, чтобы говорить о яблоке для нас и говорить о яблоке-в-себе, независимом от нас; «для нас» по умолчанию подразумевается во втором высказывании [говорить о яблоке-в-себе], как и во всех остальных высказываниях, и не может быть устранено (подобно тому, как в комиксе о Гинтине, перепечатанном в голдсмитском транскрипте в качестве иллюстрации, капитан Хэддок не может отклеить пластырь со своего пальца²). Но каким-то образом на втором шаге корреляционист оказывается скептиком, который просто *не может быть уверен*, существует ли что-то вне мысли или нет. Это вовсе не словесная уловка и не маловажный момент, потому что именно таким путем Мейясу впоследствии поведет нас прочь от корреляционизма к собственной позиции. Прежде всего, он убеждает нас отказаться и от реализма, и от «слабого корреляционизма» Канта, доказывая, что нет никакого смысла спрашивать о том, что лежит по ту сторону мышления, поскольку делать так значит наклеивать «пластырь Хэддока» на каждого претендента на статус вещи-вне-мысли. Кто-то говорит «яблоко вне мышления», и мы сразу понимаем, что это яблоко с наклейкой; это касается вообще всего, о чем мы могли бы подумать. Из-за этого Мейясу рисковал бы оказаться абсолютным идеалистом, если бы не его второй шаг (помоему, невозможный). Он состоит в странном утверждении, что только из того, что мы не можем помыслить яблоко вне мысли, еще не следует, что *не существует* такой вещи, как яблоко вне мысли. Получается, что мы не можем даже помыслить о том, что значит иметь яблоко без наклейки, но где-то, тем не менее, *может* существовать яблоко без наклейки: в конце концов, ни одному человеку еще не удавалось исследовать мир, свободный от наклеек. Однако этот ход не работает. Нельзя использовать кантовский скептический аргумент вещи в себе сразу после берклиевского аргумента «быть значит быть отмеченным наклейкой». Мейясу не

¹ Ibid. P.448.

² Ibid. P.422. Капитан отклеивает пластырь с пальца одной руки, тот приклеивается к пальцу другой и не отрывается, как бы капитан не тряс рукой. — *Прим.пер.*

может сначала исключить любое обсуждение в-себе как *бесмысленное*, а затем заявить, что, несмотря на это, в-себе может существовать: что это вообще тогда *значит*? И если Мейясу не может добавить второй, скептический шаг к первому абсолютистскому, то принятие им корреляционистского круга напрямую ведет его к самому настоящему идеализму¹.

Теперь перейдем ко второй части доклада Мейясу, которую он начинает с обсуждения Франсуа Ларюэля, а затем переходит к более общим вопросам. Ларюэль — философ, которого чрезвычайно трудно читать. Начиная с 1970-х годов он написал много книг, но в англоязычном мире лишь недавно стал хорошо известной фигурой. К его самым амбициозным работам относятся «Философия и не-философия», «Принципы не-философии» и провокационная полемическая книга «Анти-Бадью», направленная против его более знаменитого современника². Стоит обсудить вопрос о связи Ларюэля со спекулятивным реализмом. Энтони Пол Смит — специалист по философии Ларюэля, впервые ставший публично известным в качестве придирчивого критика спекулятивного реализма онлайн и офлайн — доказывает, что Ларюэль «занимался своего рода “реалистической” философией по меньшей мере еще в 1981 году [...] задолго до работ Хармана или Мануэля Деландьё»³. Панические кавычки вокруг слова «реалистическая» уже знак того, что тезис Смита о реализме французского мыслителя сомнителен. Но что интереснее, на той же странице Смит цитирует слова Ларюэля из неопубликованного интервью с Дрю Берком: я «всегда чувствовал отчужденность [от спекулятивного реализма], он для меня отмечен своего рода метафизической ностальгией». В этой книге нет места для полноценного обсуждения связи между Ларюэлем (или Бадью, или Латуром) и спекулятивным реализмом. Стоит просто отметить, что Ларюэль всегда был среди тех авторов, которые вызывали наиболее сильные разногласия внутри самой группы спекулятивных реалистов. К голдсмит-

¹ Дальнейшее обсуждение этой проблеме см.: Harman G. Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.137–141.

² Laruelle F. *Philosophie et non-philosophie*, Liège-bruxelles, Mardaga, 1989; Laruelle F. *Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1996; Laruelle F. *Anti-Badiou : sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie*, Paris, Kimé, 2011.

³ Smith A. P. *François Laruelle's Principles of Non-Philosophy: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P.116.

скому воркшопу Brasserie уже несколько лет был международно известен как проводник его «не-философии». В то же время Мейясу никогда не мог сказать ничего хорошего о не-философском движении, а я в 2011 году написал критическую рецензию на книгу Ларюэля «Философии различия», и этот мой текст по-видимому до сих пор злит Смита и других поклонников этого мыслителя.

В «Необузданном ничто» Brasserie выдвинул тезис, что «трансцендентальный реализм» Ларюэля лучше подходит для выхода из корреляционистского круга, чем решение самого Мейясу. В Годдсмитсе одной из целей Мейясу было опровержение этого тезиса. «[Brasserie] допускает, что то, что Ларюэль называет “философией”, можно отождествить с тем, что я называю “корреляционизмом”. Вследствие этого Brasserie заявляет, что Ларюэль с его не-философией развивает более радикальный и твердый не-корреляционизм, чем моя собственная версия, и без того уже отягощенная интеллектуальной интуицией»¹. Из-за ограниченного объема мы не сможем проследить аргументацию Мейясу против Ларюэля шаг за шагом и вынуждены ограничиться самыми основными пунктами. Задача Мейясу, по его словам, «реконструировать позицию Ларюэля в корреляционистском ключе, показав, что то, что он называет “Реальным”, не более чем Реальное как результат полагания, и что созданные не-философией концепты всего лишь смещают это противоречие, будучи не в состоянии его устранить»². Результаты этой реконструкции не удивят нас, ведь мы уже знаем о восхищении Мейясу перед корреляционистским кругом, который он, тем не менее, стремится развенчать. «Реальное, [говорит Ларюэль], радикально безразлично к кругу объективности [посредством которого работает философия] и независимо от него»³. И вот уже звучат мотивы темы прагматического противоречия: «[Ларюэль] сообщает: “Реальное предшествует мысли — в частности философской мысли — и безразлично к нему”, но порядок того, что он делает, противоречит тому, что он говорит: начинает он с того, что думает [...] Реальное это на самом деле понятие Реального, а оно зависит от мышления»⁴. Затем Мейясу разоблачает известный

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.416.

² Ibid. P.418.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.419.

термин Ларюэля «не-философия», и, на мой взгляд, вполне справедливо: разве не хватило нам заявлений разных философов — от Витгенштейна и Хайдеггера до множества менее крупных фигур — о том, что они привели философию к ее *концу*? Однако как раз на это и претендует Ларюэль. Мы становимся не-философами, покидая круг объективности, «чтобы мыслить в соответствии с аксиомой Реального. Тогда мысль познает себя как детерминированную-в-последней-инстанции Реальным, говорит Ларюэль. Иначе говоря, мысль познает себя как относительно, а не радикально автономную»¹. Мейясу делает вывод, что Ларюэль, таким образом, не ушел от корреляционизма, ведь он всего лишь достиг Реального «как результата полагания», в точности как любой другой, а его претензия добиться обратного — результат *coup de force*, а не аргументации. Но на самом деле это верно, только если согласиться с Мейясу, что корреляционистский круг является неизбежным основополагающим горизонтом философского мышления. И в этом пункте я на стороне Ларюэля и Брассье. Я бы только возразил против того, как Ларюэль действует, в том числе против его утверждения, что «философию» надо заменить «не-философией», несмотря на то, что даже Сократ уже был детерминирован Реальным, а не каким-нибудь корреляционистским кругом. Кроме того, Ларюэль склонен рассматривать Реальное как нерасчлененное и непосредственно опознаваемое Единое, чего ООО, очевидно, одобрить не может.

Мейясу также не преминул воспользоваться случаем и посетовал на то, как Ларюэль отреагировал бы на свой предположительно неминуемый провал в достижении не-положенного Реального. Осознав свою неудачу в борьбе с корреляционистским тезисом, что Реальное, о котором мы говорим, это не более чем Реальное *для нас*, Ларюэль станет винить «сопротивляющихся» читателей в том, что они не принимают его не-философию. В действительности, считает Мейясу, это вероятная реакция почти любого [философа] на встречу с корреляционистом, вооруженным беспрецедентно мощным аргументом. Мейясу признает, что «этот круг однообразен и очевидно беспощаден. Это одно и то же возражение, нудное и раздражающее: если вы полагаете X, то вы *полагаете* X. Иногда мы [даже] сталкиваемся с такой доводящей до бешенства ситуаций: блестящая, тонкая и интересная теория легко опровергается хорошо известным и тривиальным аргументом, выдвиг-

¹ Ibid. P.420.

нутым тупым оппонентом»¹. В таких ситуациях посткантовский реалист утомится и расслабится, так как будет вести себя, как капитан Хэддок, когда у него не получалось откленить один и тот же пластырь то с одного пальца, то с другого.

Согласно Мейясу, капитанам хэддокам от философии не остается ничего, кроме «логики отмежевания», то есть, поиска способа отбросить корреляционистский аргумент, не опровергая его. Он утверждает, что в современности у этой попытки есть две основные формы. Первая — доктрина «насыщенного другого места». Вот исторический пример: «Шопенгауэр говорил, что солипсизм это крепость, в которую невозможно проникнуть, но еще ее бессмысленно атаковать, потому что она пуста. Солипсизм это философия, которую никто не может опровергнуть, но еще это философия, в которую никто не может верить. Поэтому давайте оставим крепость в покое и будем исследовать мир во всей его необъятности!»². В критических замечаниях, по-видимому, косвенно адресованных ООО, Мейясу называет эту стратегию «риторикой плодородной конкретности вещей, мезью описаний и стиля беспрестанным придирам. Латур иногда так обрубаёт все связи с корреляционизмом, и делает это с большим талантом и юмором»³. Но не обманывайтесь этими разбросанными тут и там комплиментами: Мейясу твердо убежден, что любое обращение к «насыщенному другому месту» это недофилософский способ разобраться со своими оппонентами. Вторая форма «логики отмежевания» звучит даже еще хуже и состоит в разоблачении побудительных *мотивов* своих оппонентов. Мейясу возводит эту стратегию к таким великим фигурам, как Маркс и Фрейд, которые объясняют взгляды своих оппонентов классовыми интересами или проблемами с либидо⁴. Философия должна фокусироваться только на аргументах, нельзя позволять ей вырождаться в нетерпеливое разочарование или в подозрение скрытых мотивов.

Теперь я скажу вот что, и без всякого сарказма: эта приверженность веским аргументам звучит так этически благородно со стороны Мейясу, что мы рискуем принять ее истину только из чувства стыда. Эта угроза особенно актуальна для тех, кто живет в англоязычных или иных странах, где господствует аналитическая

¹ Ibid. P.421.

² Ibid. P.423.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.424.

философия, десятилетиями страшавшая нас представлением о том, что в философии имеют значение только «аргументы». В случае Мейясу его позиция обусловлена не аналитической философией, а математикой. Он напоминает нам об этом на следующей странице: «[Корреляционистский] круг является аргументом, и к нему следует относиться как к аргументу. Вы не станете отвергать математическое доказательство из-за того, что тот или иной математик предположительно болен или страдает от расстроеного либидо. Отвергается то, что опровергается»¹. Но действительно ли математика — хорошая аналогия для того, что делается в философии, о чем так часто поспешно заявляют Мейясу и его учитель Бадью? Я так не думаю, и со мной согласен один из великих философов Уайтхед, что подробно обсуждается в моей книге «Государь сетей»². Тут релевантен следующий его принцип: «философская система никогда не *опровергается*: от нее только отказываются»³. Если Уайтхед прав — а я думаю, он прав — то аналитические философы со своей одержимостью поиском «сокрушительных аргументов» против той или иной позиции упускают суть дела. Философия Парменида, в которой бытие *есть*, а небытия *нет*, была оставлена в прошлом не потому, что какой-то древнегреческий мыслитель выдвинул против нее разрушительный аргумент, а потому, что ее скудный аскетизм оставляет за пределами рассмотрения подавляющую часть реальности. Другими словами, Парменид легко преодолевается обращениями к «насыщенному другому месту», которое сам он проигнорировал. Философы не только совершают логические ошибки; что даже важнее, им не удается учитывать большие сегменты реальности. Уайтхед говорил именно об этом: «логические противоречия, за исключением простых заблуждений ума (которых предостаточно, но которые лишь временны), являются наиболее безобидными из ошибок, и они обычно тривиальны. Так что по результатам критики системы уже не демонстрируют простую нелогичность. Они стра-

¹ Ibid. P.426.

² Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009. P.167ff.

³ Whitehead, Alfred North, Process and Reality. New York: Free Press, 1979. P.6 (частичный русский перевод: Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии / пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990. С.276). Далее текст будет цитироваться по русскому переводу. — *Прим.пер.*

дают от неадекватности и некогерентности»¹. Несколькими страницами ниже Уайтхед еще ближе к сути дела: «исходным методом математики является дедукция, а исходным методом философии — описательная генерализация. Под влиянием математики дедукция была навязана философии в качестве ее стандартного метода вместо того, чтобы занять свое исконное место в качестве существенного вспомогательного способа верификации области применения обобщений»². Можно было бы еще долго говорить о многочисленных проблемах представления об «аргументе» как о единственно важном инструменте философии. Однако надо отметить, что сильное философское высказывание можно сделать и без аргументов. Возьмем, например, известное афористическое высказывание Ницше, которое было одним из самых вдохновляющих, пока не вошло в поп-культуру и не превратилось в клише: «что не убивает меня, то делает меня сильнее»³. В пользу этого высказывания предположительно можно было бы привести «аргумент», но он представлял бы собой лишь нелепое упрощение исходного, свободного от аргументов утверждения Ницше. Возможно, он выглядел бы как-то так: «Если вы переживете удар, то сможете сделать выводы и стать устойчивее к будущим неурядицам. Считайте это возможностью личного роста. Поэтому что не убивает вас, действительно делает вас сильнее». Будучи переформулированным в аргумент, жизнеутверждающее восклицание сверхчеловека только что было сведено к пошлой банальности. Есть тысячи сильных и даже «сокрушительных» аргументов, но, в конечном счете, лишь немногие из них вызывают в нас такой отклик, что кладутся в основание наших философий.

Есть еще одно обстоятельство — никто не относится ко всем аргументам одинаково, и дело не только в порочной и мелочной человеческой природе. Если вы атеист, то будете чрезвычайно устойчивы к любым сообщениям о чуде, и неважно, насколько хорошо они обоснованы; то же самое будет верно и в случае, если вы верующий. Философ Дэниел Деннет — яростный защитник позиции, что никакой «грудной проблемы» объяснения созна-

¹ Там же. С.276–277. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.283. Перевод изменен — *Прим.пер.*

³ Nietzsche F. *Twilight of the Idols* / Polt R. (tr.). Indianapolis: Hackett, 1997. P.6 (русский перевод: Ницше Ф. *Сумерки идолов, или как философствуют молотом* / пер. с нем. Н. Полилова // *Сочинения*. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С.558).

тельного опыта от первого лица на самом деле не существует, и они на йоту не уступают даже самым сильным контр-аргументам Дэвида Чалмерса (род. 1966)¹. Да и сам Мейясу всегда пугающе быстро реагирует на любые возражения против предполагаемой силы аргумента корреляционистского круга. Мы просто не станем рассматривать все имеющиеся аргументы, как если бы они в принципе были равны, а затем, после тщательного их изучения, выбирать наилучший — так не делается; мы несколько не настроены на терпеливое рассмотрение абсолютно всех имеющихся в наличии тезисов. Вместо этого каждый из нас ориентируется на собственное общее понимание того, как должны выглядеть вещи, когда они звучат правдиво. Хотя в математике — любимой модели интеллектуальной жизни Мейясу — это, возможно, проявляется не так откровенно, в философии науки такое поведение — хорошо известный факт: Имре Лакатос (1922–1974) увлекательно писал о том, что мы склонны придерживаться не отдельных сильных аргументов, а *исследовательских программ*. Мы продолжаем придерживаться их даже при наличии сильных возражений и аномалий и оставляем предпочитаемую программу, только когда она, по видимому, деградирует².

Теперь мы добрались до второй формы «логики отмежевания» Мейясу: поставить под вопрос мотивы оппонента. В каком-то смысле, конечно, верно, что аргументов *ad hominem* в дискуссии следует избегать. Но было бы лицемерием утверждать, что мотивы никогда не должны учитываться. Представьте, что вы стали свидетелем яростного спора двух католических священников по поводу учения (доминиканца) Фомы Аквинского о *materia signata*³ и опро-

¹ Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1997 (русский перевод: Чалмерс Д. *Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории* / пер. с англ. В. В. Васильева. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013).

² Lakatos I. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (частичный русский перевод: Лакатос И. *Избранные произведения по философии и методологии науки* / пер. с англ. И. Н. Веселовского, А. Л. Никифорова, В. Н. Поруса. М.: Академический Проект; Трикста, 2008).

³ *Materia signata* — «определенная» или «означенная» материя. «Принципом индивидуации является не всякая материя, понимаемая каким угодно образом, но только означенная материя (*materia signata*); причем, означенной материей я называю такую материю, которая рассматривается в определенных измерениях. Между тем, в определении челове-

вержения этой теории (иезуитом) Франсиско Суаресом. Позднее кто-то вам сообщает, что первый священник был доминиканцем, а второй — иезуитом. Это полезное знание, ведь теперь вы понимаете, что их спор, казавшийся исключительно интеллектуальным, вероятно, был обусловлен тем, что каждый предсказуемо защищал философского героя своего ордена. Или представьте, что кто-то очень злобно, но явно рационально настаивает на том, что морального закона нет и что «прав тот, кто сильнее», а вы случайно узнаете, что у этого человека богатое преступное прошлое и даже подозрение в совершении по меньшей мере одного убийства. В случае Мейясу тоже полезно знать некоторые мотивы его утверждения, что все в философии должно доказываться и опровергаться. Начнем с того, что он рационалист и потому предполагает, что всякий раз, когда философия не является рационализмом, она сходит с рельсов и летит под откос. Далее, Мейясу в отличие от Уайтхеда считает, что философия по сути своей *является* дедукций из нерушимых первых принципов, и корреляционистский круг для него — первейший из них: принцип, который следует преодолеть под страхом наказания прожить жизнь «наивным реалистом». Возможны ситуации, когда высказывания о мотивах уводят в сторону или даже оскорбляют; в таких случаях их надо тактично пресекать. Но идея, что к мотивам никогда не следует обращаться, фактически равносильна тезису, что в философии нет места *риторике* — рационалистическое предубеждение как оно есть.

Что касается картезианского дуализма, присутствующего в философии Мейясу, то здесь есть один едва заметный фокус, и, прежде чем мы продолжим, следует обратить на него внимание. Рассмотрим следующий пассаж: «Есть две формы абсолюта: реалистический, то есть, *не-мыслящая реальность*, независимая от нашего доступа к ней; и идеалистическая, то есть, абсолютизации самой корреляции»¹. Мейясу совсем не стремится к *идеалистическому*

ка, поскольку он есть человек, мы не предполагаем такой материи, но она предполагалась бы в определении Сократа, если бы Сократ имел определение. В определении же человека предполагается неопределенная материя (*materia non signata*), ведь здесь мыслится не „эта кость“ и „эта плоть“, но кость и плоть вообще, т.е. неопределенная материя человека» (Аквинский Ф. О сущем и сущности / пер. с лат. В. Е. Курановой, Ю. А. Шичалина. Глава 2.) — *Прим.пер.*

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.427. Курсив добавлен.

абсолюту — это, по сути, превратило бы его в Гегеля, в философии которого корреляция мысль-мир это не конечное, как должно быть по Канту, а бесконечное отношение, в котором два противоположных полюса снимаются в более высоком единстве понятия. Вместо этого Мейясу хотел бы достичь *реалистического* абсолюта, называемого им здесь «не-мыслящей» реальностью, независимой от нашего доступа. Заметьте, однако, что он незаметно изменил термины обсуждения. Реалистический абсолют должен был быть реальностью, которая не мыслится и находится за пределами нашего доступа к ней, реальностью, существование которой не зависит от того, думает кто-то о ней или нет. Но Мейясу внезапно озабочивается тем, чтобы она была еще и *не-мыслящим* абсолютом, даже несмотря на то, что многие из вещей, которые, как мы надеемся, существуют за пределами наших сознаний, это наши соплеменники, и мы надеемся, что они окажутся мыслящими вещами. Тем самым Мейясу контрабандой проносит в обсуждение необоснованную таксономию, в которой есть два вида вещей, мыслящие (сознания) и не мыслящие (мертвая материя). Эта таксономия будет иметь последствия для спекулятивного реализма, поскольку всего через несколько лет, в 2012 году, Мейясу применит этот принцип в своей замечательной берлинской лекции, чтобы доказать, что и философия Гранта, и ООО суть виталистические «субъектализмы» и потому являются фиктивными способами преодоления корреляционизма¹. По его мнению, преодоление корреляционизма должно привести к картезианскому дуализму сознания и материи на основе рационалистической дедукции, в противном случае это и не преодоление вовсе.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ К РАЗДЕЛУ А

1. Что Мейясу имеет в виду под «корреляционизмом» и почему этот термин важен для спекулятивного реализма?
2. Почему Мейясу считает «корреляционистский круг» столь сильным аргументом, несмотря на то, что хочет, в конечном счете, опровергнуть его?

¹ Meillassoux Q. Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. Unpublished Version / Mackay R. (tr.). 2012. URL: https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf [“The Berlin lecture”]. (частичный русский перевод: Мейясу К. Итерация, ренерация, повторение: спекулятивный анализ пустого знака / пер. с фр. Д. Жуковой // Транслит. 2017. №19).

3. Почему Брассье склоняется к тому, чтобы отвергнуть предложенный Мейясу аргумент «прагматического противоречия» как аргумент в пользу корреляционистского круга?
4. Почему Мейясу считает неубедительным утверждение Брассье, что Ларюэлю удалось избавиться от корреляционизма?
5. Мейясу твердо убежден, что в философии, как и в математике, на аргументы следует отвечать только контр-аргументами, а не «отмежеванием» от дискуссии. Он обеспокоен тем, что несоблюдение этого принципа может породить две формы некачественной интеллектуальной критики. Что это за формы?

Б. «ПОСЛЕ КОНЕЧНОСТИ» МЕЙЯСУ

Прекрасная первая книга Мейясу — бесспорно самая известная индивидуальная работа, связанная со спекулятивным реализмом. Она быстро получила международное одобрение и за первые десять лет с момента публикации была переведена на полтора десятка языков. Хотя в моей книге о Мейясу есть обстоятельное обсуждение «После конечности», этот текст Мейясу слишком важен для истоков спекулятивного реализма, чтобы ограничиться здесь только его кратким обзором¹. Поэтому я представляю все пять глав этой ясно аргументированной работы, сопроводив их рядом критических комментариев, которые, я надеюсь, подстегнут дальнейшую дискуссию.

В первых строках книги предлагается реанимировать одно из классических различий современной философии: «Хотя теория первичных и вторичных качеств, на первый взгляд, принадлежит бесповоротно устаревшему прошлому философии, настало время ее реабилитировать»². Обычно введение этого различия ставят в заслугу Локку, но в зачатке его можно найти уже у Декарта. В его основе лежит идея, что определенные качества вещей — вкус, цвет, запах, текстура — существуют не в самих вещах, а толь-

¹ Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.6–53.

² Meillassoux Q. After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency / Brassier R. (tr.). London: Continuum, 2008. P.1 (русский перевод: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой, науч. ред. П. Хановой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С.5. Перевод изменен — *Прим. пер.*). Далее книга будет цитироваться по русскому переводу. — *Прим пер.*

ко в нашем *отношении* к этим вещам. Это так называемые вторичные качества. К первичным качествам вещей, существующим независимо от нашего восприятия, относятся «длина, ширина, глубина, движение, форма, величина»¹. Это чисто физические и несубъективные качества, поэтому они не нуждаются в наблюдателе, чтобы существовать. Первым это различие решительно поставил под вопрос Беркли, заявив, что так называемые первичные качества, на самом деле, тоже вторичные, ведь существуют они, только когда их воспринимает человеческое или божественное сознание. Окончательно различие было погребено Кантом, который считал «длину, ширину, глубину, движение, форму, величину» не прямо познаваемыми, реальными, внешними качествами вещей, а лишь продуктами нашей чистой пространственно-временной интуиции и категорий рассудка. С тех пор редкий философ, по крайней мере, в континентальной традиции, провозглашал существование и доступность первичных качеств как отличающихся от вторичных/реляционных качеств. Позиция Мейясу по отношению к этой ситуации парадоксальна, и именно этот парадокс сообщает его философии неповторимый характер. Дело в том, что, с одной стороны, Мейясу считает, что можно получить прямой доступ к первичным качествам вещей как они есть на самом деле. С другой — он, несмотря на это, *соглашается* с корреляционистским выражением, вообще-то уничтожившим различие первичных и вторичных качеств. Разберем эти пункты по отдельности.

Будет справедливо сказать, что Мейясу больше симпатизирует Декарту, чем Канту, которого можно с уверенностью назвать отрицательным героем «После конечности». Мейясу хочет возродить картезианскую теорию первичных качеств, пусть даже он расходится во мнениях с Декартом по поводу того, какие качества считать первичными. По его словам, «чтобы восстановить картезианский тезис в современных терминах [...] мы должны, таким образом, удерживать следующее: *все те аспекты объекта, которые могут быть сформулированы в математических выражениях, могут содержательно мыслиться как свойства объекта в себе*»². Подобно своему наставнику Бадью, считающему, что онтология математична, Мейясу сталкивается с проблемой того, как математика (являющаяся идеальной) в принципе может точно соответствовать описываемым ею вещам (которые реальны). В попытке предвосхитить воз-

¹ Там же. С.8.

² Там же.

ражения на сей счет, он накладывает ограничение на свой математизм. Позднее в той же главе 1, говоря о том, как физик описывает формирование Земли более чем 4 млрд. лет назад («доисторическое» время до существования любого мышления), он отмечает, что

наш физик защищает картезианский тезис о материи, но, заметьте, не пифагорейский: идея не в том, что бытие процесса формирования Земли имеет математическую суть — что числа или уравнения, задействованные в высказываниях о доисторическом, существуют сами по себе. Потому что тогда нам придется сказать, что формирование Земли — такая же идеальная реальность, как число или уравнение¹.

В чем тогда различие между действительным формированием Земли и математикой, которая точно описывает первичные качества этого процесса? По Декарту, разница в том, что действительное формирование происходит в *res extensa*, мертвой физической материи, а его математическое описание разворачивается в *res cogitans*, мыслящей субстанции, известной как человеческая мысль. В своей берлинской лекции 2012 года «Итерация, реитерация, повторение» Мейясу сам опирается на это декартовское решение. Математика описывает преимущественно реальность «мертвой материи», противоположной мысли; мысль только указывает на формы, принадлежащие такой материи, посредством «пустых знаков» [математики]. В противоположность этому подходу Грант и ООО, по мнению Мейясу, виновны в «субъектном витализме», в котором антропоморфные качества проецируются на мертвую материю. Нельзя недооценивать важность этого заявления. Поскольку Мейясу хочет быть и математиком, и реалистом (или, по меньшей мере, «материалистом»), ему нужно понятие мертвой материи, чтобы отделить реальность от наших математических описаний этой реальности. Поэтому ему приходится представлять Гранта и ООО безбашенными виталистами, чтобы его, по сути, картезианский дуализм мысли и мертвой материи мог возобладать. Математика должна позволить Мейясу получить доступ к первичным качествам вещей как они есть в себе; это и есть та «интеллектуальная интуиция», что так сильно беспокоит Брассье (и ООО).

¹ Там же. С.22. Перевод изменен — Прим.пер.

Теперь перейдем ко второй части парадокса. Несмотря на то, что Мейясу представляет себя как математически ориентированного реалиста, к тому, что обычно называется «наивным» реализмом, он не испытывает ничего, кроме презрения. Как мы уже видели, обсуждая его голдсмитскую лекцию, Мейясу считает, что аргумент против первичных качеств так силен, что для его преодоления требуется определенное интеллектуальное мастерство. Нельзя помыслить вещь вне мысли, не превратив тотчас эту вещь в мысль — аргумент, заимствуемый Мейясу у великих немецких идеалистов: «Мы не можем представить себе “в-себе” без того, чтобы оно не стало “для-нас”, или, по шутливому выражению Гегеля, мы не можем “зайти сзади”, чтобы “застигнуть врасплох” объект и узнать, каков он в себе»¹. Мы знаем, что это умозаключение Мейясу обозначил уже ставшим знаменитым термином «корреляционистский круг». Как он говорит, впервые вводя этот термин, «центральным понятием современной философии после Канта стало понятие «корреляция». Под «корреляцией» мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть «корреляционизмом» любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом»². Если вы не хотите быть наивными реалистами, считает Мейясу, у вас нет выбора, кроме как пройти испытание корреляционистским кругом и выйти живыми по ту его сторону. В этом свете характер его утверждения, что первичные качества вещи это качества, которые можно математизировать, меняется, поскольку у нас больше нет прямого доступа к вещам за пределами корреляционистского круга, чтобы математизировать их. Исторически «до Канта одна из основных философских проблем состояла в том, как помыслить субстанцию, после Канта — как помыслить корреляцию»³. Как мы могли бы ввиду этой ситуации математизировать вещи как они есть на самом деле, а не так, как они есть «для нас»? Таков центральный парадокс, направляющий развитие философии Мейясу в беспрецедентном направлении и приводящий к столь удивительным результатам.

Когда тишичные континентальные философы впервые читают Мейясу, их первая реакция — отмахнуться от термина «корреляци-

¹ Там же. С.9–10.

² Там же. С.11.

³ Там же. С.12. Перевод изменен — *Прим.пер.*

онизм». В конец концов, мы десятилетиями вроде бы знали, что вопрос реализма и идеализма это «псевдо-проблема». Более того, корреляционизм это та самая позиция, которая, по утверждениям континентальных критиков Мейясу, уже расположена «по ту сторону» реализма и идеализма. К сожалению, больше других обвинения за это умозаключение заслуживает моя любимая школа — феноменологическая. По Гуссерлю, мы всегда уже пребываем вне своих сознаний в направленности на объекты: черные дрозды, почтовые ящики, воображаемые битвы кентавров. Однако этот мнимый доступ к миру вне мышления на самом деле (тут я согласен с Мейясу) является не более чем заточением среди *корреляционных* объектов вместо реальных. В таком случае, как феноменология, «это пространство внешнего — всего лишь пространство того, что предстает перед нами, того, что существует только как коррелят нашего собственного существования»¹. Сочный арбуз передо мной непознаваем сам по себе, это всего лишь сущностное ядро серни явлений, которые разворачиваются перед нашими сознаниями; если вычесть из этой ситуации все сознания, то арбуз лишится существования, поскольку вне возможной корреляции с наблюдателем никакого арбуза-в-себе нет. В «Логических исследованиях» Гуссерль, как известно, утверждает, что было бы абсурдно воображать существующим то, что по крайней мере в принципе не было бы объектом какого-то акта сознания. То же у Хайдеггера, поскольку его знаменитый *Ereignis* (событие) предусматривает «сопринадлежность», в которой «ни бытие, ни человек не могут полагаться как существующие “в-себе”»². Нам даже не нужно перелопачивать загадочные пассажи Хайдеггера об *Ereignis*, чтобы доказать это, поскольку уже в «Бытии и времени» мир является только коррелятом *Dasein* человека. Не стоит ли нам — отбросив эти всего лишь объекты-корреляты феноменологической традиции — рискнуть вернуться в «*Великое Внешнее, абсолютное Внешнее докритических мыслителей*»³?

Первый шаг в этом направлении Мейясу делает, когда вводит термины «донисторическое» и «архинскопаемое»⁴. Он предлагает нам посмотреть на простую научную хронику: 13.5 млрд. лет назад — возникновение Вселенной, 4.56 млрд. лет назад — обра-

¹ Там же. С.14. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.16. Перевод изменен — *Прим.пер.*

³ Там же. С.15.

⁴ Там же. С.19.

зование Земли, 3.5 млрд. лет назад — возникновение первой жизни на Земле, 2 млн. лет назад — физическое появление существ, напоминающих современного человека. По меньшей мере три первые даты отсылают ко времени, предшествующему любому сознанию, поэтому Мейясу называет его «доисторическим». С ним связаны «архиископаемые», то есть «материалы, которые указывают на существование древней реальности, или событий, предшествовавших жизни на Земле»¹. Итак, что доисторическое и архиископаемое делают с позицией корреляциониста? В этом пункте Мейясу часто прочитывают неверно, будто бы он утверждает, что наука каким-то образом «доказывает ошибочность» корреляции. Это попросту не так; Мейясу слишком уважает корреляционистский аргумент, чтобы это было правдой. В конце концов, корреляционист всегда может превратить эти до-человеческие даты в до-человеческие даты *для нас*, чтобы включить буквальные утверждения науки в более широкую корреляционистскую онтологию. Если взять высказывание формы «Событие Y произошло за столько-то лет до возникновения человека»², то корреляционист просто добавит к нему оговорку «для нас». К примеру, можно сказать, что Большой взрыв произошел за 13.5 млрд. лет до появления человечества *для человечества*. Для корреляциониста «бытие *не* предшествует данности, оно дает себя как предшествующее данности»³. Невозможно пошатнуть эту позицию корреляционистов, просто констатируя научно доказанные факты о доисторическом прошлом, поскольку они всегда могут переинтерпретировать доисторическое прошлое на корреляционных условиях. Поэтому, как прояснил бы в ответ Мейясу, обращение к доисторической реальности и архиископаемому не является «аргументом», это просто интересная *апория*. Его тезис состоит *не* в том, что ученый, очевидно, прав, а корреляционист, очевидно, не прав — по крайней мере, пока. Напротив, он хочет показать, что между этими двумя позициями — вопиющее противоречие. Учитывая, что Мейясу в какой-то степени симпатизирует обеим сторонам, он должен найти способ воздать должное каждой из них.

Вторую главу Мейясу начинает с повтора формулы, что «познать доисторическое равносильно тому, чтобы помыслить

¹ Там же.

² Там же. С.24.

³ Там же. С.26. Перевод изменен — *Прим.пер.*

мир без мышления — мир без данности мира»¹. В том же параграфе он переформулирует этот тезис в синонимичное, как ему кажется, высказывание, хотя в нем есть тонкое, но критически важное отличие от только что процитированного: «мы должны понять, как мышление может получить доступ к абсолютному [...] способному существовать *независимо от того, существуем мы или нет*»². Разница между двумя этими формулировками в следующем: если в первой нам предлагается помыслить мир без данности мира, то во второй фокус смещается на мир, который существует «независимо от того, существуем мы или нет». Это не один и тот же тезис. Заметьте, что требование «помыслить мир без данности мира» это испытание, которое прекрасно проходит кантовская вещь в себе. Кант настаивает, что мы не можем *знать*, на что вещь в себе похожа, но одновременно он считает, что мы можем *мыслить* ее. В философии Канта вовсе не лишен смысла вопрос о том, каково стоящее передо мной ореховое дерево в себе, вне моих чистых чувственных интуиций пространства и времени и двенадцати категорий рассудка. Я просто не могу непосредственно познать, каково дерево. Но по мнению Мейясу, обожающего корреляционистский аргумент, нет никакой вещи в себе, *в текущий момент* лежащей за пределами моей мысли о ней. Помыслить ореховое-дерево-в-себе значит *помыслить* его, и потому оно в итоге оказывается ореховым деревом для мысли, а не вне мысли. Одним словом, Мейясу тонко пытается изменить наше понимание «вещи в себе». Это уже не что-то, действующее здесь и сейчас, но все равно лежащее за пределами конечной человеческой способности познать это; книга недаром называется «После конечности». Теперь же в оптике Мейясу вещь в себе превращается попросту в то, что может существовать *прежде* существования любого мышления (т.е. доисторическое) или же и *прежде*, и *после* существования любого мышления (диа-хроничность). Если, по Канту, звезда под названием Бетельгейзе неизбежно отличается прямо сейчас от того, чем, мы считаем, она является, то, по Мейясу, эта звезда *не* отличается от того, чем мы ее считаем, при условии, что мы мыслим корректно и схватываем ее первичные качества правильными математическими инструментами. Единственная причина, по которой Бетельгейзе не есть коррелят нашего мышления, состоит в том, что она способна существовать *во времени* и до, и после всякого мышления. Иначе говоря, с точки зрения Мейясу,

¹ Там же. С.35.

² Там же. С.35. Курсив изменен.

«вещь в себе» никак не связана с нашей конечностью, она имеет отношение только к нашему позднему возникновению и смертности в качестве вида мыслящих существ. Пока человеческий род еще существует, нет никакой недоступной Бетельгейзе в себе; в-себе вступает в игру только когда люди — и другие мыслящие существа — еще не появились или уже прекратили существование.

Некоторые критики обвиняли Мейясу в «фетишизации математики», имея в виду, что он слишком сильно зависит от математических процедур как привилегированного способа доступа к истине. Хотя это возражение имеет смысл, не вполне ясно, так ли это; в Голдсмитсе он сделал несколько оговорок, почему это не так. На мой взгляд, есть более серьезная проблема: он склонен фетишизировать *время*, и приведенный только что пример — лишь один из случаев. Далее в книге мы найдем и другие симптомы его почти исключительной озабоченности временем. Например, хотя Мейясу выдвигает радикальный тезис, что законы природы могли бы измениться в любой момент без всякой на то причины, он не говорит, что разные законы природы могли бы *в одно и то же время* действовать в разных частях Вселенной. Столкновение с контингентностью это то, что может случиться с нами *когда-нибудь*, когда мы увидим, как законы природы беспричинно меняются на наших глазах, но это не то, что мы могли бы наблюдать, двигаясь в пространстве к далекой планетной системе. Другой пример: Мейясу считает, что нет никакой конкретной причины, почему *в будущем* при соударении бильярдные шары не могли бы — вместо того, чтобы от ricochet друг от друга в противоположные стороны — взорваться, или превратиться в цветы, или любые другие вещи. Повторюсь, он убежден, что казуальная необходимость разворачивается только с течением времени, забывая при этом, что такому «диахроническому» причинению параллельно «синхроническое», которое существует в любой данный момент, а не на протяжении времени. К примеру, атомы золота, по-видимому, всегда образуют химическое соединение золота со специфическими качествами золота. Мейясу оставляет в своей системе возможность беспричинного изменения этого химического закона в будущем, но ничего не говорит о том, почему этот закон должен быть необходимым в этот самый момент. Почему *прямо сейчас* не может быть так, что совокупность атомов золота в одних случаях дает нам соединение золота, в других — платины, а в третьих — углерода или урана, [и все] *в этот самый момент*? В общем, для Мейясу наш с вами текущий момент времени или наше возможное пространственное путешествие

по Вселенной это довольно унылые истории, управляемые железобетонной природной необходимостью. Лишь *время* предвещает спекулятивному философу сногшибательные сюрпризы.

Вплоть до настоящего времени не было никаких свидетельств того, что Мейясу относится к этому возражению всерьез. Как раз наоборот. В 2012 году в своей берлинской лекции он мимоходом высказывает презрительное замечание в адрес тех, кто обвиняет его в приоритетности времени перед пространством, как если бы это возражение было очевидно беспочвенным и банальным, достойным лишь усмешки. В другом месте — на новых страницах, добавленных в англоязычную версию «После конечности» (они отделены звездочками¹) — он также отвергает возражение, что ваза, падающая в доме за городом и без свидетелей, составляет для корреляционизма точно такую же проблему, как доисторическое событие, произошедшее во времена, когда никакого сознания еще не существовало. Падающая ваза, отвечает Мейясу, это просто «лакуна» в сознании, в точности как когда Гуссерль говорит, что хотя сейчас не видит заднюю стену своего дома, в любой момент, когда пожелает, может легко обойти его и увидеть эту стену. По заключению Мейясу, «традиционный контр-аргумент от происшествия без свидетелей [...] не представляет никакой опасности для корреляционизма, потому что это возражение опирается на событие [произошедшее в то время], когда *в мире уже есть данность* [...] Ведь когда я говорю о пространственно удаленном событии, это событие не может не происходить в одно время с сознанием, в настоящее время исследующим его»². Однако тем самым вопрос обойден, а во внимание принята только одна из сторон обсуждаемого тезиса, а именно тезиса о том, является ли нечто, предшествующее во времени всякой мысли, более опасным для корреляциониста, чем то, что существует прямо сейчас, но не засвидетельствовано ни в какой корреляции. Это важно, потому что это один из нескольких случаев, в которых Мейясу, как кажется, одержим хаотическими потенциями времени и в то же время предполагает, что одновременные события во всех частях Вселенной и во всех отношениях часть-целое должны автоматически подчиняться одним и тем же железобетонным законам природы.

¹ См.: Meillassoux Q. *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency* / Brassier R. (tr.). London: Continuum, 2008. P.18–26. В русском переводе книги эти страницы отсутствуют. — *Прим пер.*

² Ibid. P.20.

Его, на первый взгляд, ужасающий гипер-хаос относится только к будущим моментам, но не к тому, что происходит прямо сейчас.

Вернемся к аргументации интригующей главы 2. Как уже было показано, Мейясу считает необходимым преодоление корреляционистского круга, но столь же необходимо, по его мнению, чтобы мы не пренебрегали подлинной силой этого круга: «мы больше не можем быть догматиками. В этом вопросе мы не можем не быть наследниками кантианства»¹. Мейясу признает, что это обстоятельство бросает очевидный вызов его попытке восстановить картезианское различие между первичными и вторичными качествами вещей. Декарт в сущности догматик или «наивный реалист», и когда речь заходит о существовании Бога или мира, он в докантовском стиле допускает, что его можно доказать при помощи прямой рациональной аргументацией. К несчастью для Декарта (по крайней мере, так считает Мейясу), корреляционист всегда может перекрыть картезианский аргумент словами «вы всего лишь доказали, что Бог и мир существуют *для нас*; дело в том, что нет способа выпрыгнуть из корреляции мысль-мир и увидеть, каковы вещи на самом деле сами по себе, независимо от их бытия для нас». Поэтому Мейясу считает, что отправная точка нашей попытки выбраться из корреляционизма должна быть не картезианской, а кантианской. Релевантный пример можно найти при разборе декартовской версии известного «онтологического аргумента» о существовании Бога: Бог бесконечно совершенен, а существование совершеннее, чем несуществование, поэтому Бог должен существовать. Кант — самый известный критик таких доказательств, как напоминает читателю Мейясу². По Канту, *если* треугольник существует, то он должен иметь три угла, но ничто не говорит о том, что треугольник должен существовать. Случай Бога ничем не отличается: *если* Бог существует, то Он бесконечно совершенен, но Его существование не следует только из того, что «совершенство» считается одним из Его качеств. Как метко выразился Мейясу, «не существует такого “волшебного предиката”, который был бы способен придать *априорное* существование своему реципиенту»³. В порядке обобщения он замечает, что это различие между Декартом и Кантом по поводу онтологического доказательства существования Бога указывает на

¹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. С.36.

² Там же. С.39.

³ Там же. С.41.

более широкое различие между ними по поводу вопроса о том, должно ли существовать некоторое *необходимое сущее*. Мейясу связывает это со знаменитым лейбницевским принципом достаточного основания, согласно которому для всего, что существует, есть причина, почему оно скорее существует, чем не существует. Хотя технически можно принимать принцип достаточного основания, не допуская существования некоторой предельной необходимой причины всего остального (это позиция ОО), Мейясу сразу исключает такую возможность в силу следующего из нее бесконечного регресса: «Если мышление, подчиняясь принципу достаточного основания, хочет избежать бесконечного регресса, оно должно завершиться таким основанием, которое способно быть основанием любой вещи, включая само себя»¹. Но Кант не совсем *отвергает* существование необходимого сущего. Напротив, вопрос о том, существует ли необходимое сущее, он разбирает в одной из четырех антиномий в «Критике чистого разума» и приходит к выводу, что на этот вопрос невозможно ответить. Мейясу, наоборот, считает, что ответить можно, но сделать это надо в негативном ключе: необходимое сущее *не может* существовать, иначе мы попадаем в ловушку догматической метафизики. Интересно, что у Мейясу есть и *политическая* причина для противостояния необходимости: «Критика идеологии, которая всегда состоит в том, чтобы доказать, что социальная ситуация, которую представляют как неизбежную, на самом деле является контингентной, по сути совпадает с критикой метафизики, понимаемой как производство иллюзорных необходимых сущих»². Однако неочевидно, по крайней мере, мне, что чтобы рассматривать социальные ситуации как контингентные, необходимо полностью запретить достаточное основание. Как бы то ни было, именно из-за своей борьбы с достаточным основанием Мейясу, подобно Хайдеггеру и постмодернистам, использует «метафизику» как термин с негативной смысловой окраской. Для обозначения собственной систематической философии он использует термин «спекуляция». «Назовем *спекулятивной* мысль, которая претендует на доступ к абсолютному вообще; назовем *метафизической* мысль, которая претендует на доступ к абсолютному сущему — или доступ к абсолютному посредством принципа достаточного основания»³.

¹ Там же. С.43.

² Там же. С.44. Перевод изменен — *Прим.пер.*

³ Там же. С.45.

Как мы уже видели, хотя корреляционизм — главный враг Мейясу, он не просто отбрасывает его, а старается построить аргумент, способный противостоять серьезному, по его мнению, корреляционистскому рассуждению. И здесь, впервые в книге, он вводит различие между *двумя* видами корреляционизма, которое сыграет ключевую роль в его дальнейшей аргументации. Что касается первого вида, то «кантовское трансцендентальное можно обозначить как “слабый” корреляционизм. На каком основании? Потому что критицизм [Канта] не запрещает всякое отношение мышления к абсолюту»¹. Второй вид ожидаемо назван противоположным именем: «сильная модель корреляционизма, напротив, считает, что не только неправомерно претендовать на *познание* “в-себе”, но и равно неправомерно претендовать на возможность *помыслить* его»². Заметьте, что хотя и кантовский слабый корреляционизм, и альтернативный сильный корреляционизм оба называются «корреляционизмами», «корреляционистский круг» Мейясу есть только в сильной версии, но не в кантовской слабой. Согласно аргументу круга, мы не можем помыслить ничего за пределами мысли, не превратив это в мысль, и это самый некантовский аргумент, ведь Кант придерживается противоположного принципа: мы *можем* помыслить вещь в себе вне мысли. Немецкие последователи Канта критиковали его именно за это. Коль скоро Мейясу ценит аргументативную силу корреляционистского круга (что особенно наглядно показывает его голдсмитское обсуждение пластыря капитана Хэдлока), он предпочитает сильный корреляционизм, а не его кантовскую слабую версию.

Это подходящий момент, чтобы ввести то, что я в других работах называл «спектром Мейясу»; сам он никогда не использует этот термин, ведь совершенно абсурдно называть что-то собственным именем³. Представьте себе спектр возможных позиций по вопросу о том, существует ли мир вне мышления. Его левый край (речь не о политике) занимает позиция, которую Мейясу называет «наивным реализмом» и согласно которой мир существует вне сознания и мы можем этот мир познавать. На правом краю спектра находится противоположная позиция, именуемая Мейясу «спекулятивным идеализмом»: вне сознания ничего не существу-

¹ Там же. С.46.

² Там же.

³ Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.14ff.

ет, и это можно познать. Тогда корреляционизм оказывается в середине спектра, и, как мы только что узнали, Мейясу делит его на два вида: «слабая» версия (мы можем мыслить, но не познавать вещи вне мышления) и «сильная» (слабый корреляционизм противоречит себе, *мысля* вещь в себе, которая, как считается, находится *вне мысли*). Таким образом, слабый корреляционизм дисквалифицируется из-за внутреннего противоречия, и мы остаемся в компании троицы наивного реализма, сильного корреляционизма и спекулятивного идеализма. Вынужденный выбирать между тремя позициями на этой своего рода стартовой площадке собственной философской позиции, Мейясу выбирает сильный корреляционизм, хотя вскоре захватывающе выберется из него. Наивный реализм он отвергает, потому что считает корреляционистский аргумент хорошим тезисом: невозможно мыслить реальное непосредственно, так как для этого мы должны помыслить его, следовательно, оно будет лишь реальным-для-нас. Он также отбрасывает спекулятивный идеализм, потому что нет оснований считать, что за пределами предположительно абсолютной корреляции мысли и мира не может *быть* ничего. Даже если Беркли прав и я не могу доказать, что реки и горы существуют вне моей или божественной мысли о них, это не доказывает противоположный тезис, то есть, что они не существуют. Вот почему Мейясу связывает себя с позицией сильного корреляциониста, а не с позициями наивного реалиста или спекулятивного идеалиста.

Теперь должно быть очевидно, что сильный корреляционист отличается от наивного реалиста. Последний считает, что можно получить прямой доступ к реальному миру и познать его, а первый категорически отрицает такую возможность. Труднее отличить сильного корреляциониста от абсолютного идеалиста. На мой взгляд, Мейясу это не удастся, и поскольку его спекулятивный материализм — далее мы это увидим — вырастает из эффектного переворота сильного корреляционизма, он является невозможной позицией. В чем состоит предполагаемое различие между позициями сильного корреляциониста и спекулятивного идеалиста? Оба согласятся, что мы не можем помыслить вещь за пределами мысли, не мысля ее, а это гарантирует, что предполагаемая вещь в себе — всего лишь коррелят нашего мышления. По Мейясу, разница между ними в следующем: спекулятивный идеалист *исходит* из того, что поскольку мы не можем помыслить вещь за пределами мысли, эта вещь и не может существовать, а сильный корреляционист считает, что только из того, что мы не можем ее помыслить, нельзя

сделать вывод, что она не может существовать. Я думаю, это различие не работает и сильному корреляционисту не удастся избежать идеализма; на это способен только слабый корреляционизм, и именно поэтому ООО пытается радикализировать то, что Мейясу назвал бы слабым корреляционизмом, а не предпочитаемый им сильный корреляционизм. С точки зрения ООО, Мейясу пытается совместить несовместимое: объявить вещь в себе *бессмысленной*, чтобы побороть Канта, а затем снова сделать ее *осмысленной*, чтобы побороть субъективный идеализм, заявляющий, что за пределами мышления точно ничего нет. Однако в этом вопросе не может быть компромисса. Либо говорить о непознаваемой вещи в себе осмысленно, и тогда мы слабые корреляционисты, либо бессмысленно, и тогда мы идеалисты. Следовательно, сильный корреляционизм — невозможная философская позиция. По-видимому, понимая, насколько сомнительный философский ход он делает, Мейясу по меньшей мере четыре раза утверждает, что сильный корреляционизм — возможная позиция, и это несмотря на возражение, которое он, очевидно, предвидит. Вот эти четыре случая:

1. «У мышления нет средств опровергнуть возможность, что то, что для нас бессмысленно, в себе достоверно. Почему должно быть невозможно то, в чем отсутствует смысл?»¹
2. «Следовательно, нет смысла претендовать на знание, что противоречие абсолютно невозможно: единственное, что может быть нам дано, — это факт, что мы не можем *мыслить* ничего противоречивого»².
3. «Ничто не может быть названо абсолютно невозможным, даже немислимое»³.
4. «Сильную модель корреляционизма можно резюмировать следующим тезисом: *немислимо, что то, что немислимо, должно быть невозможным*»⁴.

Трудность, стоящая перед Мейясу, заключается в том, что вопрос не просто в невозможности бессмысленного, а в отношении к бессмысленному одновременно как к осмысленному. Другими словами, если мы присоединимся к Мейясу, временно приняв корреляционистский круг, то высказывания вроде «на столе находится

¹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. С.47. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.52. Курсив добавлен. Перевод изменен — *Прим.пер.*

³ Там же. С.55.

⁴ Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

яблоко» и «на столе находится яблоко для меня» не будут ложным и истинным соответственно. Напротив, у обоих высказываний в точности одно и то же значение, ведь, если следовать Мейясу, первое мгновенно превращается во второе. Поскольку в рамках корреляционизма высказывание «на столе находится яблоко» по умолчанию подразумевает, что оно там для мысли, то по своему значению оно ничем не отличается от высказывания «на столе находится яблоко для меня». Строго говоря, это *идеализм*, ведь сильный корреляционист запрещает нам делать какое-либо утверждение о том, что существует вне корреляции мышление-яблоко, если оно тотчас не схлопывается в утверждение *о самой этой корреляции*. Мейясу, однако, не хочет быть идеалистом, поскольку хочет иметь возможность делать осмысленные математические высказывания о первичных качествах вещей, независимых от человека. Поэтому на втором шаге он пытается снова считать фразу «вне мышления» *осмысленной* — ведь не будь она осмысленной, мы бы не могли рассчитывать ни на какую другую философскую позицию, кроме идеализма. Словом, Мейясу использует идеалистический ход против слабого корреляциониста и слабо-корреляционистский ход против идеалиста. Невозможно проблематизировать идеализм, если разговор о вещи в себе вне мышления *бессмыслен*. Однако как только мы допускаем его осмысленность, мы внезапно снова оказываемся слабыми корреляционистами. Следовательно, позиция сильного корреляциониста просто не существует. Вскоре мы увидим, почему для Мейясу это ужасная проблема, которую он не может преодолеть.

Но прежде мы должны коснуться важного аргумента о сущностном *фидеизме* современного мышления. Конец метафизики означал конец рационально доказуемых абсолютов. Это делает любую веру неуязвимой, пока ей не дается никакого рационального обоснования: «Конец метафизики, понимаемый как “де-абсолютизация мышления”, состоит в рациональной легитимации любой религиозной (или «поэтико-религиозной») веры в абсолют, пока она не опирается ни на что, кроме себя»¹. Иначе говоря, «конец идеологий

¹ Там же. С.61–62. Перевод изменен.

См. также: «[...] завершение этого движения в исчезновении притязаний на то, чтобы *мыслить* абсолюты, но *не в исчезновении абсолютов*: потому что корреляционистская мысль, которая всегда полагает сама себе предел, легитимирует любой дискурс, претендующий на доступ к абсолюту, но *только при условии, что в этом дискурсе нет ничего похожего на рациональное доказательство собственной истинности*» (Там же. С.61.) — Прим.пер.

принял форму безраздельной победы религиозного»¹. Конец метафизики оказывается безраздельной победой фидеизма, власти веры над любой ответственностью обосновывать собственные верования². Одной из негативных сторон фидеизма является то, что он легитимирует слепой фанатизм, который не создает даже видимость рационального самообоснования. Мейсу завершает главу 2 как обычно красноречивым заключением: «Против догматизма надлежит удерживать отказ от любого метафизического абсолюта; но против аргументативного насилия разного рода фанатизмов мы должны снова найти в мышлении *немного абсолютного* — достаточно, чтобы противостоять тем, кто притязает на то, чтобы быть его исключительными хранителями только лишь благодаря какому-то откровению»³.

В главе 3 содержится философское ядро «После конечности». Перед тем, как продолжить путь к своему оригинальному разрешению конфликта между корреляционистским кругом и научным реализмом, Мейсу любезно резюмирует условия проблемы⁴. Во-первых, мыслить доисторическую реальность значит мыслить реальность, которая абсолютна, а не всего лишь реальность для нас. Во-вторых, нельзя допускать существование никакой необходимой сущности, поскольку в противном случае мы падем жертвой не только догматизма (успешно разоблаченного Кантом), но и политической идеологии. И, наконец, в-третьих, мы не можем снова стать наивными реалистами, потому что корреляционистский аргумент это сильный аргумент, и ему нужно противостоять, а не игнорировать его. Именно поэтому, выбирая между слабой и сильной моделями корреляционизма, мы должны признать превосходство сильной. Словом, «нам нужен не-метафизический абсолют, который был бы способен пройти сквозь сети сильной модели»⁵. Мейя-

¹ Там же. С.62.

См. также: «разрушив метафизику, вы [...] удостоверите притязание веры как таковой быть единственным средством доступа к абсолюту» (Там же. С.63) — *Прим.пер.*

² «Фидеизм состоит, в сущности, в *скептической аргументации* против притязаний метафизики и рациональности в целом на доступ к абсолютной истине, способной укрепить (*a fortiori* дискредитировать) ценность веры» (Там же. С.63.) — *Прим.пер.*

³ Там же. С.69.

⁴ Там же. С.71.

⁵ Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

су добавляет к этому вывод, согласно которому нельзя принимать ни реалистический абсолютизм, ни корреляционистский. Как только что повторялось, реалистический абсолютизм исключается аргументом корреляционистского круга, а корреляционистский абсолютизм «попадает в сети фактичности»¹. Заметим, между тем, что в качестве иллюстрации корреляционистских абсолютизмов Мейясу дает комбинированный пример «идеалистических или виталистических» философий. Это смешение идеализма и витализма в действительности необоснованно, но оно так важно для Мейясу, что позднее, в 2012 году, становится полемическим ядром его берлинской лекции. В каком смысле и идеализм, и витализм «абсолютизируют корреляцию» мира и мышления, как он утверждает в Берлине? Безусловно, только в одном сомнительном смысле. Идеализм отказывает в существовании всему за пределами корреляции мышление-мир, как, например, это происходит в философии Беркли (в ее распространенном прочтении, а не в прочтении Гранта). Но «витализм» — под ним Мейясу в действительности имеет в виду «панпсихизм», то есть, представление о том, что все мыслит, а не о том, что все является живым — витализм, я настаиваю, такого не делает. Когда философ-панпсихист говорит нам, что этот камень мыслит, как мыслит и эта пылинка, и то дерево, и эта звезда в небе западного полушария, он хочет сказать, что мыслит все. Он не — повторю, *не* — утверждает, что вне мысли ничего не существует. Можно сказать то же самое иначе: утверждать, что что-то существует вне мысли, это *реализм* (в расхожем смысле этого термина, не в смысле Гранта), а утверждать, что в мире есть что-то, что не мыслит, это *картезианский дуализм*. Мейясу слишком поспешно отождествляет эти две совершенно разные позиции.

Если оставить это возражение в стороне, то в выстраиваемой Мейясу стратегии разрешения его проблемы есть по-настоящему блестящие моменты, они встречаются, когда он на полпути между корреляционизмом и доисторическим, вроде бы столь враждебными друг другу. По его мнению, в ответе идеализма на кантовский корреляционизм больше интеллектуального достоинства, чем в ответе наивного реализма: «мы должны брать пример с первого контрастования метафизики [т.е. немецкого идеализма] на кантовское трансцендентальное»². Величие этих мыслителей в том, что они признают «за корреляционизмом открытие [того,

¹ Там же. С.72.

² Там же.

что] мы имеем доступ только к “для-нас”, но не к “в-себе”, но вместо того, чтобы заключить из этого, что “в-себе” непознаваемо, заключают, что корреляция — единственное настоящее “в-себе”»¹. Если Мейясу считает этот ход настолько великим прорывом, то почему бы ему просто не стать фихтеанцем или гегельянцем и не принять идеалистические ответы этих мыслителей Канту? Потому что он считает, что идеализм не способен учесть *фактичность* корреляции: тот факт, что ничем нельзя обосновать, почему мысль и мир существуют, а не не существуют, и что следовательно корреляция мысль-мир не является необходимым сущим, как не является им ни Бог, ни судьба. Поэтому «нам нужно понять, почему не корреляция, а фактичность корреляции является абсолютом»². На первый взгляд, фактичность это знак не более чем эпистемологической ограниченности человеческого *познания* абсолюта; у фактичности аура чего-то чисто негативного, даже меланхолического. Но Мейясу видит в этой вроде бы печальной ситуации положительную возможность, в точности как Брассье видит ее в нигилизме: «фактичность откроется нам как знание об абсолюте, потому что мы, наконец, вернем самой вещи то, что иллюзорно представлялось нам бессилием мышления»³. Характерное для фактичности отсутствие основания, обычно интерпретировавшееся как знак человеческой конечности, будет перенесено Мейясу на сами вещи: «отсутствие достаточного основания и *есть* окончательное свойство сущего, и не может быть *ничем иным*»⁴. Еще раз: «предельное отсутствие достаточного основания — то, что мы назвали *неоснованием*, — это абсолютное онтологическое свойство, а не знак конечности нашего знания»⁵.

Разумеется, корреляционист скажет, что это неверное понимание: фактичность означает наше фундаментальное незнание, каковы вещи на самом деле, а не наше действительное знание, что существующие вещи контингентны⁶. Чтобы ответить корреляционисту на это заявление, Мейясу разворачивает чудесную беседу между пятью философскими персонажами, которым нуж-

¹ Там же. С.72–73.

² Там же. С.73. Курсив удален.

³ Там же. С.74. Курсив удален.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С.75–76.

ны разве что выдуманные итальянские имена, чтобы походить на героев со страниц Джордано Бруно. Но Мейясу дает им простые дескриптивные имена: христианский догматик, атеист-догматик, корреляционист, спекулятивный идеалист и спекулятивный материалист (то есть сам Мейясу). История начинается со спора двух догматиков о загробной жизни: христианин утверждает, мол, возможно знать наверняка, что после смерти есть жизнь, а атеист парирует, что доказать можно как раз обратное. Следом вступает корреляционист: хотя не уточняется, «сильный» он или «слабый», похож он скорее на сильного. Если и христианин, и атеист отстаивают догматические реалистические взгляды, то корреляционист самоуверенно заявляет, что о загробной жизни как таковой невозможно ничего знать. И тут в беседу вмешивается четвертый участник, готовый опровергнуть их всех: субъективный идеалист. Этот персонаж торжествующе утверждает, что два догматика и корреляционист похожи друг на друга гораздо больше, чем они думают: «потому что все трое думают, что может существовать такое “в-себе”, которое бы радикально отличалось от нашего состояния в настоящем, будь то Бог, недоступный естественному разуму, или чистое небытие»¹. Другими словами: «поскольку “в-себе”, отличающееся от “для-нас”, немислимо, идеалист объявляет его невозможным»². Но не только спекулятивный идеалист ощущает себя уникальным в теоретическом плане по сравнению с тремя другими собеседниками. Корреляционист тоже претендует на превосходство, ведь если оба догматика и идеалист думают, что знают истину о том, что лежит за пределами мысли (рай/ад для христианина, небытие для атеиста или вообще отсутствие внешнего для идеалиста), то корреляционист думает, что уникален, так как остается открытым возможности некоторой абсолютной инаковости, уникален в честном признании своего незнания, в то время как другие напыщенно предъявляют претензии на истинность.

Беседа уже было заходит в тупик, но в нее вступает спекулятивный материалист Мейясу: «на этот раз тезис состоит в том, что абсолют отсутствует во всех трех предыдущих вариантах, потому что *абсолют — это сама возможность-быть-другим, о которой говорил [корреляционистский] агностик*»³. Проделанный Мейясу фокус состо-

¹ Там же. С.78.

² Там же.

³ Там же. С.79.

ит в том, что возможность-быть-другим указывает уже не на наше незнание, как думает корреляционист, а на знание, что любой из упомянутых вариантов (рай/ад, небытие и отсутствие любых изменений) возможен, как возможны и многие другие. Почему убедить нас должно именно это, а не утверждение корреляциониста о незнании? Здесь Мейясу предлагает остроумный аргумент: корреляционист сам вынужден стать спекулятивным материалистом, поскольку иначе он стал бы очередным идеалистом. Аргумент строится так¹. В отличие от идеалиста, корреляционист считает возможным существование чего-то вне корреляции. И эта возможность не может быть только *для нас*, поскольку в таком случае мы остаемся в ловушке круга мысли и оказываемся идеалистами вопреки самим себе. Нет. Если корреляционисты хотят отличаться от идеалистов, то возможность существования чего-то вне корреляции мысль-мир должна быть *абсолютной* возможностью. Или, как говорит сам Мейясу, «опровержение идеалиста корреляционистом происходит через абсолютизацию (де-корреляцию) возможности-быть-другим, которую он задействует для того, чтобы мыслить фактичность»². Хотя после этого корреляционист еще продолжает дискутировать, он уже проиграл, и последние две страницы спора спекулятивный материалист лишь подчищает хвосты и празднует победу.

Какой вывод нужно сделать из этого аргумента? Хотя и будучи смелым и новым, он, как мне кажется, не срабатывает по причине, приведенной выше. Аргумент такой формы всего лишь показывает, что корреляционист, *если он хочет претендовать на отличие от идеалиста*, должен считать способность-быть-другим абсолютной. Действительно, если корреляционист хочет избежать идеализма, то единственный путь для него — считать инаковость реальной возможностью вещей, а не простым ограничением нашей способности познавать их; этого достаточно, чтобы превратить корреляциониста в спекулятивного материалиста. Но чего Мейясу не доказывает в своей четырехстраничной дискуссии, так это того, что корреляционист *действительно* отличается от идеалиста. Выше я высказывался, почему считаю, что сильный корреляционист — позицию которого предпочитает Мейясу — *не способен* отмежеваться от идеалиста. Потому что сильный корреляционист избегает слабого корреляционизма (самый известный пример которого —

¹ Там же.

² Там же. С.80–81.

Кант) лишь говоря, что мы не можем даже *помыслить* вещь в себе вне мышления. Мыслить что-то значит мыслить это что-то, и точка; если мне что-то дано, то оно *дано* мне, как говорит Мейясу в Голдсмитсе. Но придерживаясь этого, сильный корреляционист в действительности говорит, что у двух фраз, «дерево в себе» и «дерево для нас», один и тот же смысл, ведь первая автоматически превращается во вторую. А это идеалистическая позиция, и точка: та самая позиция, которую занял немецкий идеализм в противостоянии Канту. Повторюсь, «сильный корреляционизм» это лишь еще одно название идеализма, а не название позиции, отличающейся от идеализма. Таким образом, сильный корреляционизм и якобы возникающий путем его абсолютизации спекулятивный материализм попросту несостоятельны. Это просто еще одна форма идеализма.

Остроумно резюмируя спор персонажей, Мейясу заявляет, что «теперь понятно, в чем состоит главная ошибка корреляционного круга»¹. Если мы принимаем, что сильный корреляционист и идеалист это разные позиции (я так не считаю, но давайте подыграем), то у корреляциониста есть две противоположные альтернативы, каждая из которых требует, чтобы он уступил и *что-нибудь* абсолютизировал. Первая альтернатива — просто отказаться от фактичности и стать идеалистом, объявив корреляцию мыслемир истоком всякой реальности — как в распространенной (не грантовской) версии прочтения Беркли. Вторая альтернатива — отказаться от абсолютности корреляции, хотя для этого потребуются абсолютизировать ее *фактичность*. Из этой абсолютизации следует, что нечто всегда могло бы быть другим, чем оно есть, а не просто что мы можем не знать об этом нечто. Это приводит нас к одной из самых замечательных формулировок в книге Мейясу: «Мы не согласимся больше ни с одной формулировкой принципа достаточного основания, согласно которому у каждой вещи есть необходимое основание быть таковой, а не иной — мы придерживаемся абсолютной истинности *принципа неоснования*»². Следствия этого тезиса глубоки, и здесь, как и всегда, в центре для Мейясу находится *время* (как и для его критика Питера Граттона, что не ли-

¹ Там же. С.84.

В отличие от оригинала и русского перевода в цитируемом Харманом английском переводе: «[...] ошибка, лежащая в самом сердце корреляционизма». — *Прим.пер.*

² Там же. С.86.

шено проницательности¹). По Мейясу, это «*время*, способное как упразднить, так и породить любую вещь»². Его можно описать как «гиперхаос»³, но это не приходящая на ум текучесть Гераклита или Бергсона, потому что «и уничтожение, и постоянное сохранение определенного сущего — оба должны иметь возможность произойти без всякого основания. Эта контингентность такова, что может произойти все, что угодно — даже то, что ничего не произойдет, и все останется как есть»⁴. Поскольку Мейясу уверяет, что теперь корреляционистский круг успешно пройден⁵, мы оказываемся лицом к лицу с новым абсолютом, хотя он едва ли обнадеживает:

мы увидим там довольно угрожающую силу — нечто глухое, способное разрушать вещи и миры; способное порождать монстров алогизма; способное также никогда не переходить к действию; способное воплотить и любые фантазии, и любые кошмары; способное на необузданные и беспорядочные изменения, или, наоборот, способное произвести бездвижный до самых своих глубин универсум. Подобно туче, которая может принести бурную грозу, а за ней период ясности, который потом оказывается затишьем перед бурей⁶.

Именно этот хаос Мейясу считает *основным* абсолютом своей философии, по сравнению с которым математика лишь *производный* абсолютом⁷.

Как бы ни был тревожен этот гиперхаос, Мейясу убежден, что все же есть интеллектуальный путь, ведущий за его пределы. Он состоит в поиске *фигур*⁸: так Мейясу называет необходимые черты контингентных и не-необходимых вещей — единственное, чем, по

¹ Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London: Bloomsbury, 2014.

² Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. С.87.

³ Там же. С.91.

⁴ Там же. С.89.

⁵ Там же. С.90.

⁶ Там же. С.92. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁷ Там же. С.91.

⁸ Там же. С.116.

его мнению, осталось заниматься философией. Главными среди этих фигур являются «непротиворечивость и “есть” (например: “есть нечто, а не ничто”»)¹. Мейясу предъявляет нам потрясающие и неординарные доказательства обеих фигур. Непротиворечивость может на первый взгляд показаться плохим выбором для философии чистой контингентности и хаоса, но Мейясу отвергает связь, которую философы обычно устанавливают между противоречием и чистым становлением: «нам кажется глубоко неверным ассоциировать тезис о реальной противоречивости с тезисом о господстве текучести»². Причина неожиданна: противоречивое сущее было бы в принципе неспособно меняться: «такое сущее не могло бы стать другим, чем оно есть, *потому что у него не было бы никакой инаковости, которой оно могло бы стать*»³. И далее: «Предположим, что противоречивое сущее существует: что может происходить с ним? Может ли оно перейти в небытие? Но *оно* противоречиво: если ему случится не-быть, оно продолжит быть даже в своем небытии, поскольку это будет соответствовать его парадоксальной “сущности”»⁴. То же, только ярче: «такое сущее равносильно “черной дыре различий”, в которую неизбежно низвергается любая инаковость»⁵. Аргумент Мейясу по поводу второй фигуры можно привести в более краткой форме: «необходимо, что есть нечто, а не ничто, потому что необходимо контингентно, что есть нечто, а не нечто другое»⁶. Другими словами, чтобы контингентность была реальной, всегда должны быть и существующие вещи, способные не существовать, и несуществующие вещи, способные существовать. Пока что давайте просто возьмем на заметку интересное напряжение между этим тезисом, что должно существовать нечто, а не ничто, и совсем другим тезисом, встречающимся по меньшей мере в одном пассаже «Божественного несуществования»: даже мертвая материя (низший уровень как в космологии Мейясу, так и в космологии Платина) может возникнуть *ex nihilo* без всякой причины.

Остается нерешенной большая проблема, и в главе 4 Мейясу вплотную принимается за нее, используя новые интересные средства. Он уже перевернул корреляционистскую позицию, перенеся

¹ Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.99.

³ Там же. С.99.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.100. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁶ Там же. С.109. Курсив удален.

ненадежность познания напрямую в вещи, которые теперь абсолютно контингентны, а не просто непознаваемы для нас. В знаменитом пассаже, раздражающем в частности Брассье, Мейясу настаивает, что мы «откроем в понятой нами фактичности подлинную интеллектуальную интуицию абсолюта»¹. Мы знаем, что этот абсолют — гипер-хаос, в котором законы природы могут беспричинно измениться в любой момент. Но если это так, почему мир *кажется* таким стабильным? Ведь даже самые шокирующие природные бедствия и исторические потрясения вроде бы следуют одним и тем же законам пространственно-временного опыта, которые, судя по всему, действовали во все известные нам периоды истории и во всех измеримых частях Вселенной. Другими словами, почему предполагаемый гипер-хаос на первый взгляд так нехаотичен? Как мог бы сказать критик, «если бы законы действительно были контингентными, мы бы знали об этом — и нас, скорее всего, не было бы, чтобы знать об этом, потому что беспорядок, который наступил бы от подобной контингентности, распылил бы в ничто любое сознание, как и мир, данный ему»². Мейясу отвечает на это возражение при помощи так называемого спекулятивного решения проблемы Юма, которую можно определить следующим образом: «возможно ли доказать, что одни и те же причины повлекут за собой в будущем одни и те же последствия *ceteris paribus*, то есть при прочих равных?»³. «Спекулятивное решение» отличается от метафизического решения (Лейбниц), скептического решения (Юм) и трансцендентального (Кант). Если вкратце, лейбницевское метафизическое решение доказывает необходимость существования Бога и лучшего из возможных миров; согласно скептическому решению Юма, причина и следствие укоренены только в нашей привычке наблюдать, как вещи многократно случаются в одной и той же последовательности; кантовское трансцендентальное решение утверждает, что упорядоченный опыт был бы невозможен, если бы причина и следствие не налагались на реальность структурой самого человеческого рассудка. Мейясу указывает на общий момент во всех трех решениях: «все они принимают как данность, что причинная необходимость истинна»⁴. Поставить под вопрос эту истинность и собирается Мейясу. Утверждение, что мы не мо-

¹ Там же. С.119.

² Там же. С.122. Перевод изменен — *Прим.пер.*

³ Там же. С.123. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁴ Там же. С.131. Курсив удален.

жем доказать причинную необходимость, *потому что ее нет*, может показаться странным, но Мейясу предлагает нам обдумать аналогичный случай неевклидовой геометрии. Когда российский геометр Николай Лобачевский (1762–1856) попытался доказать абсурдность построения геометрии, отрицающей постулат Евклида о том, что через точку, не лежащую на данной прямой, можно провести одну и только одну прямую, параллельную данной, он обнаружил, что оно вовсе не абсурдно: вместо этого он «пришел к новой геометрии, такой же непротиворечивой, как евклидова геометрия, но отличной от нее»¹. Так же и Мейясу подозревает, что если поначалу мы будем шокированы тем, что он устранил причинную необходимость, то затем «шаг за шагом откроем, что непричинная вселенная столь же приемлема для логики, как и причинная вселенная, потому что в ней мы тоже способны опираться на наш нынешний опыт; кроме того, мы поймем, что такая вселенная свободна от загадочности, присущей вере в физическую необходимость»². Неудивительно, что путь к такой неевклидовой философии лежит через математику.

Сперва Мейясу ведет нас окольным путем через полезное суждение идеи Жана-Рене Верна (1914–2012), старого друга семьи Мейясу. Более всего он известен как чемпион по бриджу и один из создателей популярной настольной игры «Риск», но помимо этого он написал несколько философских книг. Мейясу высоко ценит его «Критику алеаторного разума»: по его мнению, она «написана с лаконичностью, достойной философов XVII века»³. Верн предлагает отсутствующий у классических философов аргумент о том, как мы выводим необходимость законов природы из видимой стабильности мира. Хотя Мейясу быстро отвергнет аргумент Верна, он ценит его за образцовую ясность. Если Кант связывает область *априори* с необходимостью, то Верн привязывает ее к контингентности. К примеру, если у нас есть пара обычных шестигранных игральных костей, то у любого броска есть 36 возможных исходов. Если мы будем просто складывать [выпавшие] числа на двух костях, как в игре крэпс, то обнаружим, что 7 — самая частая сумма, а 2 и 12 — самые редкие. Зная, что каждое из шести чисел каждой кости равновероятно, мы можем подсчитать вероятность результата каждого броска. Но давайте вообразим, что

¹ Там же. С.135. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.136.

³ Там же. С.139.

с какого-то момента броски уже не кажутся случайными. Мы бросаем кость в течение часа, и каждый раз выпадает одно и то же число. Едва ли понадобится целый час, чтоб прийти к выводу, что должна быть какая-то скрытая причина вроде кусочка свинца внутри каждой кости, которая искажает результаты, и они перестают быть чисто случайными. Вслед за Верном Мейясу рассматривает даже более радикальную ситуацию: «Теперь представим, что кость выпадает одной и той же стороной не в течение часа, а на протяжении всей жизни, и даже всей исторической памяти человечества. Эта кость, к тому же, имеет не шесть, а миллионы, триллионы сторон»¹. Если бы кость даже с миллионом сторон, будучи бросаемой на протяжении всей человеческой истории, при каждом броске давала один и тот же результат, то, очевидно, была бы очень высока вероятность, что результаты определяет некая скрытая причина. В этих рассуждениях Верн восхитительно применяет логику вероятностей, используемую игроком, к вопросу о том, как мы можем быть уверены в том, что законы природы действуют.

И все же именно эту вероятностную логику Мейясу отвергает. Проблема, по его мнению, «состоит в распространении вероятностного рассуждения, которое игрок применяет к внутреннему событию нашей вселенной (бросок кости и его результат), на саму вселенную»². Верн воображает, что вселенная может быть сконструирована не так, чтобы бильярдные шары отскакивали друг от друга при столкновении, а так, что шары могут «улетать, или сливаться вместе, или превращаться в чистокровных ретивых кобылиц, в лилии из чистого золота и т.д.»³. Другими словами, в воображении Верна миллионно- или триллионносторонняя кость представляет множество возможных вселенных, и «во всех случаях Вселенная-Кость “выпадает” одной и той же физической Вселенной — моей, которую я повседневно и всегда наблюдаю»⁴. Верн более прямо, чем Юм и Кант до него, утверждает, что вся вселенная это результат броска утяжеленной кости, которая утяжелена не скрытым кусочком свинца, а скрытыми законами. Верн называет этот скрытый фактор «материей», Мейясу же сетует, что его с тем же успехом можно назвать «провидением»⁵.

¹ Там же. С.142.

² Там же. С.143. Курсив удален.

³ Там же. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.144.

На что опирается Мейясу, возражая такому вероятностному рассуждению, ежедневно используемому нами в интеллектуальной и повседневной жизни? Ядро его аргумента в том, что нельзя вычислить вероятности, если мы не знаем *полную совокупность* возможных результатов, *полную совокупность* сторон кости. Сторон может быть хоть бесконечное количество, лишь бы их можно было суммировать: «Возьмем, например, однородную веревку определенной длины, подвергнутую равному натяжению с обеих сторон. Я могу рассчитать положительную вероятность, что она порвется в одной из точек, несмотря на то, что теоретически “точек разрыва” по длине веревки бесконечное количество, “неизмеримо много»¹. Так можно подсчитать вероятности, даже если речь идет о бесконечных возможных результатах, но ситуация меняется, когда речь заходит о *трансфинитной* области, открытой Кантором, математические построения которого — ключевой элемент как философии Бадью, так и философии Мейясу. Это великое открытие Кантора можно объяснить, обратившись к стандартной системе аксиом Цермело-Френкеля (ZF) — одной из версий аксиоматизации теории множеств Кантора, ведущей к «незакрываемой плурализации бесконечных количеств»². Проще говоря, нет никакой самой большой бесконечности, которая бы содержала все остальные бесконечности, есть множество бесконечностей разных размеров. Хотя поначалу идеи Кантора были агрессивно встречены большинством современников, впоследствии в 1926 году великий немецкий математик Давид Гильберт (1862–1943) заявил, что «никто не сможет изгнать нас из рая, созданного для нас Кантором»³. Если мы возьмем бесконечное множество, в котором есть А элементов, и затем определим Б как совокупное количество возможных отношений между всеми частями внутри А, то очевидно, что Б будет больше, чем А. Таким способом мы можем построить бесчисленное количество бесконечных множеств, каждое из которых будет больше, чем предыдущее. Вот что говорит Мейясу:

можно построить бесконечную последовательность бесконечных множеств, каждое из которых имеет большую мощность, чем то, подмножества которого оно объединя-

¹ Там же. С.150. Перевод изменен — *Прим.пер.*

² Там же. С.153.

³ Hilbert D. Über das Unendliche // *Mathematische Annalen*. 1926. #95/1. P.170.

ет — эту последовательность называют ряд алеф, или ряд кардинальных трансфинитных чисел. Но этот ряд не может быть тотализирован, то есть собран в окончательную «величину».

К данному моменту внимательный читатель, возможно, уже распознал стратегию аргументации Мейясу против Верна. Если возможные события внутри мира могут быть объединены в совокупность (тотализированы), а их вероятности, следовательно, подсчитаны, то количество возможных миров тотализировано быть не может. Поэтому когда Верн говорит, мол, «"бесконечно" невероятно», чтобы законы природы казались настолько стабильными в отсутствие какой-то скрытой, обуславливающей их причины, он рассуждает неправильно. С точки зрения Мейясу, оба варианта — что законы природы должны беспричинно меняться в любой данный момент или, наоборот, что они должны оставаться одними и теми же миллионы лет или, может быть, вечно — не является ни вероятным, ни невероятным. Каким бы удивительным не казалось это рассуждение, оно послужит главным интеллектуальным инструментом в «Божественном несуществовании», которое, как мы скоро увидим, полностью посвящено конкретному возможному событию в будущем (неожиданному рождению Бога и воскрешению мертвых), выглядящему поразительно маловероятным, если подсчитать его вероятность. Как только люди привыкнут к такому применению идеи Кантора к вероятности событий — хотя оно всегда будет спорным и многими отвергаемым — подозреваю, что мы увидим, как другие более молодые философы начнут использовать этот аргумент.

Основную часть аргументации «После конечности» мы обсудили, в короткой главе 5 Мейясу остается лишь сделать некоторые более общие выводы и уладить ряд моментов. Первым делом ему нужно развить понятие «доисторического» в понятие «диа-хроничности», которое относится как к прошлому, так и к будущему. Теперь дело не только в том, что существовало *до* возникновения мысли, но и в том, что, может быть, будет существовать *после* окончательного исчезновения мысли. Один из важных аспектов диа-хроничности состоит в том, что даже если мы вообразим сценарий, при котором люди появились бы одновременно с рождением самой Вселенной (так что никакого доисторического никогда бы не существовало), возможная *будущая* ситуация мира без мысли все равно бы являла собой веское возражение корреляционизму. Поэтому Мейясу считает, что «галилео-коперниканская революция, таким образом, не имеет

никакого иного смысла, кроме парадоксального разоблачения способности мышления мыслить то, что не зависит от существования мышления»¹. С этим тесно связано открытие: «то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления»².

Если математика была в самом центре обретения доступа к тому, что не зависит от мысли, то философия, по мнению Мейясу, упустила эту бесценную возможность и делала в точности противоположное. Так, хотя Кант ставит себе в заслугу коперниканскую революцию в философии, на самом деле он принес нам «птолемеевскую контр-революцию»³. Если нововременная математическая физика впервые открыла для нас средство обретения не-корреляционного абсолютного познания мира, то «[кантовская] трансцендентальная философия потребовала в качестве условия мыслимости физической науки разжаловать всякое не-корреляционное познание мира»⁴. Мейясу, разумеется, прав, когда говорит, что естественные науки ушли далеко вперед, открывая новые и все более ошеломляющие ландшафты в микро- и макромире. В значительной степени он прав и в том, что философ оказался зажат во «все более жестко ограниченной “зоне”, земле или среде, пускай философия в ней и остается властительницей и хозяйкой»⁵. Выдающаяся книга Мейясу завершается воодушевляющей аналогией, которая уже вдохновила многих читателей: «Если проблема Юма пробудила Канта от догматического сна, то остается надеяться, что проблема доисторического пробудит нас от корреляционистского сна и заставит нас заново примирить мышление и абсолют»⁶.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ПО РАЗДЕЛУ Б

1. Как, согласно Мейясу, корреляционист ответит на реалистичский аргумент от «доисторического»?
2. В чем разница между «сильным» и «слабым» корреляционизмами, и у какого из них, как считает Мейясу, более сильная аргументация? Приведите в пример философов каждого типа.

¹ Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. С.173.

² Там же. С.175.

³ Там же. С.175–176.

⁴ Там же. С.176.

⁵ Там же. С.180. Перевод изменен — *Прим.пер.*

⁶ Там же. С.194.

3. Что Мейясу имеет в виду под «принципом неоснования»?
4. Почему Мейясу не согласен с доказательством стабильности законов природы, предпринятым Жаном-Рене Верном? (В своем ответе обратитесь к идеям математика Георга Кантора.)
5. Объясните, почему Мейясу считает, что Кант несет ответственность за «птолемеевскую контрреволюцию». Согласны ли вы с этим утверждением?

В. ПРОБЛЕМЫ БОЖЕСТВЕННОГО НЕСУЩЕСТВОВАНИЯ

В большинстве периодов современной континентальной философии были одна или несколько известных, но неопубликованных работ, которых читатели ждали с большим нетерпением. На протяжении нескольких десятилетий о «Вкладах в философию» Хайдеггера говорили как о тайном шедевре, который может быть даже более великим, чем «Бытие и время» (хотя, на мой взгляд, это оказалось не так). Позднее это были неопубликованные эссе Деррида, ходившие лишь среди немногих посвященных лиц. «Логику миров» Бадью очень ждали в течение семнадцати лет после выхода «Бытия и события», и хотя некоторые поклонники первого тома были разочарованы вторым, мне больше нравится именно он. «Исследование модусов существования» было опубликовано Латуром в 2012 после почти двух десятилетий слухов и ходивших по рукам черновиков. В общем, как мы видим, одной из культурных особенностей континентальной философии является любовь к якобы важнейшим, но еще не опубликованным работам. Сегодня наилучшим кандидатом на роль такой весьма ожидаемой, но неопубликованной книги, вероятно, является «Божественное несуществование» Мейясу. Хотя исходную версию книги — докторскую диссертацию (1997) — теперь несложно найти в сети, ее все еще не перевели. Сам Мейясу не хочет преждевременно делиться фрагментами, как говорят, многотомной переработанной версии книги. Но в качестве компромисса он все же позволил мне прокомментировать отрывки из переписанного в 2003 году оригинала. Единственное условие, на котором настоял Мейясу, состояло в том, чтобы я не публиковал одни только комментарии, а сопровождал их соответствующими выдержками из книги. Вот почему в качестве приложения к моей книге о Мейясу я перевел

с французского на английский примерно одну шестую «Божественного несуществования» (версии 2003 года)¹.

Никто не знает, как в итоге будет выглядеть «Божественное несуществование», но главные темы, обсуждаемые в черновике 2003 года, настолько характерны для Мейясу, что трудно представить себе их исчезновение в финальной версии. Базовый аргумент проекта почти угадывается уже в названии: Бог не существует, но может воссуществовать в будущем. Смысл обеих частей фразы легко объяснить. Обычно философы говорят, что «Бог не существует» или «Бог умер», однако Мейясу разворачивает эту тему по другим углом. Помимо прочего идея Мейясу о божественном несуществовании призвана ответить на известную проблему зла: если Бог всеблаг, всезнающ и всемогущ, то почему Он позволяет злу происходить, например, «позволяет, чтобы собаки растерзали ребенка»? XX век в особенности был наполнен бесчисленными ужасными и несправедливыми смертями, и любой Бог, допустивший Холокост или Поля смерти в Камбодже, мог считаться в глазах Мейясу лишь омерзительным божеством³. Он предлагает оригинальное и неожиданное решение проблемы зла: Бог *еще не существует*. Он не «позволял» зверствам XX века и других эпох случаться, потому что Его здесь не было, чтобы остановить их. Очевидным альтернативным решением является атеистическое: Бога нет и никогда не будет, все мы заброшены в несправедливый мир, в котором тех, кто страдал в этой жизни, после смерти не ждет никакое спасение. По мнению Мейясу, это не более чем циничный подход, который отказывает в какой-либо надежде на справедливость для мертвых. Что касается второй части фразы, «Бог может воссуществовать в будущем», то это достаточно ошеломительное утверждение — настолько, что со времен публикации стоило Мейясу ряда его поклонников из числа материалистически и атеистически ориентированных левых. И все же здесь в поддержку Мейясу можно высказать одно соображение. Единственный реальный аргумент, который можно против него выдвинуть

¹ Meillassoux Q. Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine* / Harman G. (tr.) // Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.224–287.

² Ibid. P.284.

³ Компактную версию того же аргумента см.: Meillassoux Q. *Spectral Dilemma* // *Collapse IV*. 2008. P.261–275. (Мейясу К. Дилемма призрака / пер. с англ. А. Писарева // *Логос*. 2013. №2. С.70–80.)

нуть, состоит в том, что вероятность внезапного возникновения Бога в некоторый неопределенный момент будущего настолько смехотворно мала, что эту идею едва ли можно принимать всерьез. В пику этому Мейясу при помощи своего хода — смелого применения теории множеств Кантора в конце «После конечности» для опровержения вероятностного рассуждения — пытается устранить вероятность как критерий в предельных онтологических вопросах. Как только вероятность исключена из обсуждения, взамен мы можем сосредоточиться на *самых важных* возможных событиях в нашем мире. На самом деле, два или три — в зависимости от того, как прочесть одно двусмысленное место — из этих изумительных событий уже случились. Из текста не вполне ясно, появилась ли материя в какой-то момент *ex nihilo* или же существовала всегда; можно найти пассажи, поддерживающие оба прочтения. Но Мейясу ясно говорит, что без всякой на то причины жизнь возникла из материи, а мысль — из жизни. После этого остается только одно возможное последнее возникновение: справедливости и виртуального Бога из существующего Мира человеческого мышления. Но никакой гарантии, что это когда-либо произойдет, нет, довольно зловеще добавляет Мейясу.

Давайте, однако, вернемся к фрагментам из «Божественного несуществования», включенным в мою книгу¹. В них Мейясу начинает с прояснения того, что имеется в виду под возникновением *ex nihilo*, так похожем на традиционное религиозное представление вроде тех, которых он обычно избегает. *Ex nihilo* Мейясу не следует понимать буквально: «Под возникновением *ex nihilo* мы вовсе не имеем в виду, что сущее целиком возникло из первоначального ничто. Говоря на языке классических терминов, речь идет о том, что в следствии содержится больше, чем в причине: следовательно, у этого “больше” в принципе нет никакой причины для возникновения, и потому ничто (никакой закон) не может его ограничить»². Это ясно уже из повторяющихся у Мейясу обсуждений трех ныне существующих порядков: материи, жизни и мысли. Никакая конкретная конфигурация материи не порождает автоматически жизнь, аналогично никакое состояние жизни не предполагает по умолчанию мысль; в лучшем случае есть какая-то связь между новым порядком и «поддерживающим» его предыдущим,

¹ Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.224–287.

² Ibid. P.226.

но никакой непосредственной причинной связи между ними нет. Уже это вызывает по меньшей мере одно возражение: утверждая, что тремя основными порядками являются материя, жизнь и мысль, Мейясу принимает довольно традиционную классификацию, никак ее напрямую не аргументируя. Мы знаем, что он терпеть не может такой «витализм», который стирает границы между минеральным миром и растительным царством, и, возможно, в этом случае бремя доказательства действительно лежит на виталистах. Но почему следующий разрыв находится между жизнью и мыслью? Почему внутри животного царства нет никаких дополнительных границ? Действительно ли разрыв между бактериями и дельфинами столь незначителен по сравнению с разрывом между дельфинами и людьми? Здесь мы сталкиваемся с еще одним остатком картезианства в позиции Мейясу, несмотря на то, что между материей и мыслью — двумя единственными областями реальности, которые приемлет Декарт, если не считать Бога — он вводит «жизнь». Напрасно искать в «Божественном несуществовании» какого-либо обсуждения этого момента или даже каких-нибудь посвященных ему научных историй вроде тех, которые собирал Хайдеггер для своего совершенно разочаровывающего лекционного курса 1929/1930 учебного года о животной жизни¹.

Вернемся к теме следствия, в котором содержится больше, чем в причине. Для Мейясу это важная идея, и он развивает ее в интересном направлении. Помимо того, что в следствии больше, чем в причине, действительным следствиям не предшествуют никакие возможные следствия. Вместо того, чтобы цитировать по этому поводу Делеза, как делают многие современные мыслители, Мейясу прибегает к языку Кантора: «Сущность Универсума раскрывается в возникновении Универсума возможных случаев, которые нельзя (фактически или в принципе) занести в список в форме Универсума Универсумов случаев, потому что Целого этих Универсумов не может существовать»². Кроме того, оставаясь вер-

¹ Heidegger M. *Fundamental Concepts of Metaphysics: World—Finitude—Solitude* / McNeill W., Walker N. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2001 (русский перевод: Хайдеггер М. *Основные понятия метафизики: Мир — Конечность — Одиночество* / пер. с нем. В. В. Бибихина, А.В. Ахутина, А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013). Справедливости ради, те части, которые посвящены скуке, удалась гораздо лучше.

² Harman G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* 2nd edition. P.227–228.

ным своему противостоянию принципу достаточного основания (единственное известное мне место, где он обращается к отношениям часть-целое не меньше, чем к темпоральным причинам), Мейясу отвергает любую определенную связь между качествами и тем, что лежит в их основе: «у красного нет причины, так как ничто, соответствующее ему в материи, никогда не сможет объяснить нам, как этот красный красен [...] Потому что в материи нет никакой возможности красного, никакого бледно-розового предзнаменования, предшествующего моменту возникновения красного среди чувственных потенций жизни»¹. За этими изящными оборотами следует даже еще более прекрасное продолжение: «Если качество возникает внезапно, оно возникает *из ничто*, а не из потенциальности Универсума-Целого, где бы оно вечность пребывало в западне»². Такой взгляд на вещи позволяет Мейясу оставить в стороне представление некоторых философов, согласно которому то, что возникает, должно заранее иметься уже в некоторой предшествующей зачаточной форме. В частности, он плохо относится к аргументу Дени Дидро (1713–1784) в пользу гилозоизма — позиции, которая утверждает, что жизнь каким-то образом таинственно присутствует даже в грубой неодушевленной материи. Мы уже знакомы с отрицательным отношением Мейясу к этой теме: «конечно, можно пойти дальше и сказать, что между материей и органической жизнью различие только в “степени” [...] [Однако] никто никогда не представлял себе, чем была бы преемственность между минеральной “жизнью” [...] и жизнью в точке ее максимальной интенсивности»³. Короче, «до возникновения жизни не было *ничего* живого».

Теперь Мейясу предлагает «имманентную этику». Это выражение означает «этику, которая полагает эту жизнь как единственную желаемую жизнь [...] этику, которая обнаруживает [...] столь сильное желание этой жизни, что хочет, чтобы жизнь была бессмертной»⁴. Но то, что Мейясу имеет в виду, не имеет ничего общего с вечным возвращением Ницше, в котором наши жизни до малейших деталей будут повторять себя бесконечное количество раз. Вместо этого Мейясу имеет в виду воскрешение мертвых в *этом* мире, при этом перед ними — открытое будущее, а не про-

¹ Ibid. P.230.

² Ibid.

³ Ibid. P.231.

⁴ Ibid. P.236–237. Курсив удален.

сто обреченное ницшеанское повторение того, что было прежде. Типичным просвещенным секуляристам воскрешение мертвых может показаться низкопробным религиозным мифом, но мы уже знаем, какого невысокого мнения Мейясу о применении вероятностных аргументов к важным событиям вселенной: «[воскрешение] это событие, которое будет не более удивительным, чем [возникновение жизни из материи или возникновение мысли из жизни], которые фактически уже *случились*»¹. Он вводит неожиданный терминологический оборот, контринтуитивно используя прописную «М» — «Мир» — для конкретных миров и строчную «м» — «мир» — для (не-тотализуемой) вселенной как целого. Он делает это по философски значимой причине: «Итак, Миры внезапно возникают из мира, они имеют право на величественную прописную букву прежде всего потому, что в Мире содержится больше, чем в мире, поскольку в том, что является следствием, содержится больше, чем в источнике»². Поэтому то, что люди появились в мире относительно поздно, это на самом деле *хороший* знак. Если Брассье толкует о «жалком» характере человеческого самомнения, то Мейясу отваживается на серьезное *повышение* самооценки нашего биологического вида: «у людей есть доступ к вечной истине мира. Поэтому ничто другое не может возникнуть сверх людей как мыслящих существ»³. Без толку ждать сверхгениального искусственного интеллекта или прибытия высших существ с других планет, поскольку они будут лишь более эффективными процессорами вечных истин, которых люди и так способны достичь. Эта способность схватывать вечные истины не является всего лишь некоторым индифферентным интеллектуальным упражнением, так как она включает в себя и чувство справедливости, определенной как «строгое *равенство* между всеми людьми как людьми. Вечные истины, доступ к которым дает нам наша природа, на самом деле *безразличны к различиям*, к бесчисленным и необходимым различиям между мыслящими»⁴. Из всех несправедливостей «самая радикальная все равно смерть: абсурдная смерть, ранняя смерть, смерть, причиненная теми, кому нет дела до равенства»⁵. Однако несмотря на эту уникальную способность

¹ Ibid. P.238.

² Ibid.

³ Ibid. P.239.

⁴ Ibid. P.240.

⁵ Ibid.

людей к справедливости, способность, которой нет ни на одном из предшествующих уровней космоса, Мейясу все равно считает, что мы зависим от материи, жизни и мысли¹. Справедливости не было бы, если бы эти предшествующие уровни уже не возникли бы без всякой на то причины.

Следует отметить особенное употребление Мейясу термина «символизация», который, по его мнению, является «одним из базовых и оригинальных элементов его философии»². Согласно его определению, этот термин означает «имманентную рациональную связь между бытием и универсальным»³. Прежде всего, в употреблении Мейясу символизация противоположна этическим учениям вроде учения Ницше, для которого творец просто *учреждает* новые ценности, тем самым двигая историю вперед. По Мейясу, ценности должны помогать нам *открывать* что-то о мире, даже если поначалу мы не можем быть уверены, являются ли они рациональными достижениями, а не всего лишь результатом личного предрассудка: «каждое философское предприятие начинается с постулата, который вполне может быть недоказуемым и который даже может быть ложным или идеологическим [...] Философия начинается со ставки на все еще необоснованную уверенность, что ценность не просто является социально полезным изобретением, но опирается на онтологическую истину»⁴. Символ должен быть мостом между двумя этими областями, и хотя мы можем вообразить, что символов столько же, сколько философов, Мейясу признает только *четыре* базовых символа. По его мнению, они управляют разновеликими эпохами истории: космологический, натуралистический/романтический, исторический и фактический Символы⁵.

Космологический Символ возник в античной Греции и связан с зарей философии, он «рожден из первоначального разделения дискурсов ценности и бытия»⁶. Мейясу называет это разделение *расщеплением*. С одной стороны, астрономия и досократическая философия природы отбрасывают мифологические объяснения неба и заменяют их рациональными. С другой стороны, однако,

¹ Ibid.

² Ibid. P.243.

³ Ibid. Курсив удален.

⁴ Ibid. P.244.

⁵ Ibid. P.246.

⁶ Ibid.

этика на какое-то время задерживается в традиционном мышлении: «поэтому образованный грек вполне мог объяснять мужество пересказами подвигов Ахиллеса даже после того, как переставал верить в подобные объяснения, если речь шла о движении планет»¹. Сократ и последующие мыслители попытались сделать то, что еще не попробовали досократики: восстановить разорванную связь между отличающимися друг от друга дискурсами о природе и этике. По сути, космологический Символ указывал на рациональность, управлявшую небесным сводом, и предлагал людям принять такую рациональность и для руководства собой.

Теперь обратимся к «сворачиванию космологического Символа», которое «может быть связано с ньютоновским разложением планетарных орбит на линейные движения, [по природе] тождественные земным движениям»². Аристотелевское разделение на естественное и насильственное движение устраняется, и вместе с ним исчезает любая надежда на космическую рациональную справедливость, в которую больше никто не может верить. Мейясу видит в этом сворачивании причину «чувственного и вольнодумного скептицизма, который пронизывает размышления авторов Просвещения»³. Новый Символ, натуралистический или романтический, возник благодаря Жан-Жаку Руссо (1712–1778), который попытался «заменить оппозицию между подлунным и надлунным, свойственную космологическому Символу, оппозицией между природным и социальным»⁴. Благо больше не находится в небе, которое становится всего лишь еще одним местом насильственных движений, теперь оно обнаруживается в сострадании, в нашей симпатии к невинным детям и в живой природе, животности, или теле. Однако за считанные десятилетия этот Символ сворачивается под тяжестью своих явных изъянов, таких как очевидный факт, что «сострадание не более свойственно всем людям, чем война, насилие или жестокость»⁵. Эту краткую эпоху сменяет «подлинный преемник греческого Символа», а именно *исторический* Символ. Неспособные более верить в Космос или Природу как гаранты наших ценностей, мы находим утешение в Истории как источнике того, что мы ценим. Мейясу считает, что ныне, спустя долгое время,

¹ Ibid. P.247.

² Ibid. P.249.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.250.

⁵ Ibid.

исторический Символ постепенно исчезает на наших глазах. Легко понять, почему история казалась таким хорошим кандидатом на то, чтобы достойно руководить нами: «Движение истории по своему характеру не вполне человеческое, поскольку не является результатом чьей-либо индивидуальной воли. Но, подобно законам природы, оно не абсурдно, так как знает свой конец и наивысшую точку — Справедливость»¹. Это особенно наглядно в случае двух противопоставляемых телеологических теорий экономики. С точки зрения либеральной теории, все эгоистичные поступки индивидов в совокупности ведут к возрастанию блага, как, например, в известной басне о пчеле Бернарда Мандевиля (1670–1733). В то же время «с марксистской точки зрения, социальное становление реализуется через необходимое саморазрушение всего, что отчуждает людей, и таким образом достигается их освобождение»².

Все эти три Символа объединяет вера в реальную необходимость — в последнее время вера в то, что история и экономика поведут нас в правильном направлении в соответствии с неумолимой логикой. В противоположность этому, «фактическое предлагает новую, первую *не-метафизическую*, символизацию»³. Мир «теперь отождествляется не с определенной и вечной субстанцией, а с возможностью изменения, не подчиняющегося никакому закону»⁴. В результате мы больше не можем думать об этом мире как о сущностно лучшем или худшем из всех возможных миров, поскольку гипотетически он мог бы стать любым из них. Если мы примем *фактический* Символ, это воодушевит нас по поводу Мира справедливости. Но что случится, если этот Мир каким-то образом станет реальным? Не будет ли такой совершенный Мир в чем-то тоскливым или депрессивным? Различие между имеющейся у нас этикой, которая надеется на Мир справедливости, и этикой самого Мира справедливости, когда он наступит, Мейясу называет «этическим расщеплением»⁵. Он считает возможным «определить точную природу противоречия между этикой, управляемой воодушевленностью Символом, и этикой, управляемой более подлинным принципом»⁶.

¹ Ibid. P.251.

² Ibid.

³ Ibid. P.255.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.256–257.

⁶ Ibid. P.257.

Этика не может быть обоснована при помощи Бога или тавтологического кантовского понятия долга. Но не может она быть обоснована и «преимуществом человеческого вида»¹ перед другими видами, которое было бы всего лишь фактуальным результатом силовой борьбы. Напротив, обоснование этики «это вопрос доказательств *необходимого превосходства (de jure, а не de facto)* мыслящего существа над всеми другими существами и одновременно отказа от идеи необходимости существования такого существа, так как такое существование противоречит нашей онтологии»². В определенном смысле Мейясу всю дорогу указывал на такое доказательство. Он считает, что причины всегда меньше, чем их следствия, а также что человеческая мысль — финальный порядок в конце цепи причин. Ценность человека «выводится из *мышления* вечного, смертным участником которого человек является, а вовсе не из самого вечного, что сводилось бы лишь к нейтральности становления»³. Многие критики могут увидеть в этом превосходстве человека очередной пример господствующей ныне антропоцентричной философии, но Мейясу настаивает, что человеческое превосходство это идея, которую никогда всерьез не поддерживали. В конце концов, все предыдущие попопозновения в этом направлении пытались учредить человеческое превосходство в производном модусе, то есть наделяя человека ценностью только через созерцание им Бога или блага, а не через *мышление* Бога или блага (как рекомендует Мейясу)⁴. В более краткой формулировке: «Ценность заключается в *самом* акте познания; люди обладают ценностью не из-за того, что они познают, а *поскольку* они познают»⁵.

Здесь мы сталкиваемся с еще одним важным различием между Брассье и Мейясу — различием, вопреки разделяемой ими приверженности (чуждой Гранту и ООО) науке и/или математике как образцу постижения реальности. Я имею в виду абсолютное неприятие Мейясу любой формы прометеанства — доктрины, которую он ассоциирует с властью, а не справедливостью: «Прометеанский гуманизм не более чем религиозная версия идеи человека как самосозидающего существа. Это идолопоклонство людей перед властью: власть, принадлежащая не Богу, а человечеству, став-

¹ Ibid. P.258.

² Ibid.

³ Ibid. P.259.

⁴ Ibid. P.259.

⁵ Ibid. P.260.

шему Богом»¹. К несчастью, при этом мы, люди, обожествляем даже не лучшую часть себя. Ведь «то, что люди превращают в религиозного Бога, не является их собственной сущностью, как считали [Аюдвиг] Фейербах и молодой Маркс, скорее, это деградация их сущности»². В религиях самые ужасающие поступки и массовые наказания обычно закрепляются за мстительным и гневным Богом. Но если мы принимаем прометеанскую точку зрения, «если люди становятся Богом, то почему они должны отказывать себе в подобных поступках? Все злодеяния Бога становятся доступны людям, и обожествленный человек всегда может обосновать их с тонкостью, теолога прочитывающего в природных катастрофах высшую благодать Господа»³.

Однако вдобавок к искушениям злом, провоцируемым прометеанством, мы сталкиваемся с еще одной этической проблемой. Если принять во внимание не-причинную зависимость Мира справедливости от любого действия в настоящем, — ведь если он возникнет, то только беспричинно — то что должно не позволить нам впасть в «ленивый фатализм»⁴? Вместо лени я могу даже решить пойти дальше и выбрать образ жизни десадовского либертина, зная, что кого бы я ни эксплуатировал, пытал или умерщвлял ради своих удовольствий, он или она в любом случае может когда-нибудь возродиться в Море справедливости. Если нет никакой загробной жизни, которая бы меня страшила, и если все мои жертвы будут воскрешены, то почему бы не наслаждаться в ущерб другим людям? Мейясу напрямую не обсуждает случай десадовского преступника, но формулирует закон для ленивого фаталиста, «на самом деле демонстрирующего лишь своенравное желание увековечить свою собственную жизнь: индивидуальное и капризное желание воскрешения, для которого это воскрешение — цель, а не условие [достижения] цели»⁵. По сути, Мейясу считает, что Мир справедливости, если здесь и сейчас его не ждут деятельно, то есть, в актах справедливости, на самом деле не будет Миром справедливости. Ведь «если бы воскрешение произошло, но никакой акт справедливости заранее не предполагал бы его, то в этом воскрешении не было бы ничего универсального; это было бы лишь слепое возобновление,

¹ Ibid. P.262.

² Ibid.

³ Ibid. P.262–263.

⁴ Ibid. P.263.

⁵ Ibid. P.264.

анонимно навязанное человечеству»¹. Жизнь в четвертом Мире следует понимать как «скрытое возобновление течения нашего существования, нагруженного памятью о своем прошлом»². У этого есть странное следствие, заключающееся в том, что возможный Мир справедливости был бы таковым только для тех, кто до того деятельно участвовал в актах справедливости. Каким был бы опыт нарциссических и психопатичных убийц в Мире справедливости, учитывая, что они не сделали ничего при помощи справедливых поступков? Эта проблема остается без внимания, и мы можем лишь спекулировать о том, что сказал бы об этом Мейясу.

Мы подходим к точке разрешения этического расщепления «между этикой настоящего (этика надежды на грядущее возникновение) и этикой будущего, воплотившего эту надежду, которая, таким образом, оказывается буквально этикой отчаяния»³. При наступлении Мира справедливости наше прежнее желание справедливости уже не имеет значения, и нам остается этика «добросердечия, присутствующего состоянию, освобожденному от ранней смерти»⁴. Однако это не будет работать для всех, поскольку есть те, для кого справедливость не самоцель, а только «след чего-то по ту сторону мысли»⁵. Мейясу, очевидно, не хочет иметь ни малейшего отношения к этой фундаментально религиозной жажде трансценденции, ведь для него возобновление наших нынешних жизней — достаточный объект надежды: «любая “мораль”, не поддерживающая перспективу воплощения своего объекта, это религиозная мораль»⁶.

В конечном счете, связь между бытием и людьми будет обеспечена не еще одним Символом, а подобным Христу посредником, у которого есть, по меньшей мере, одно уникальное качество, отсутствующее у христианского Христа. Наряду с благостью, всеведением и всемогуществом, ожидаемыми от этой мессианской фигуры, есть еще и оригинальная особенность: этот посредник *может и должен* отменить свое собственное превосходство, как только воскресение произойдет. «Этим уникальным жестом контингентность собственной власти посредника подчиняется воле стать равным со всеми остальными. Тем самым посредник прини-

¹ Ibid.

² Ibid. P.265.

³ Ibid. P.270.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P.271.

⁶ Ibid.

мает суверенную человеческую возможность не быть избранным собственной властью — даже в этом случае всемогущества»¹. Как бы странно это ни звучало, когда воскрешение всех людей произойдет, этот всеведущий и всемогущий посредник станет жить среди нас как еще один обычный сосед. Все это, очевидно, противоречит атеизму, неизменно модному среди философов. Но Мейясу поклонник атеизма не больше, чем религии. Главная проблема атеизма, по его мнению, в том, что он сводится к «подтверждению религиозного разделения существования»². Другими словами, «атеизм заключается в том, чтобы быть удовлетворенным неудовлетворительной территорией, которую уступает ему религия [...] Сначала он признает, что территория имманентности в точности так плоха, как это описывает религия, затем объявляет, что существует только эта территория, и, наконец, *вопреки* признанному им факту всеми правдами и неправдами изобретает способ сделать ее пригодной для жизни»³. Атеисту остается лишь «„мужественная” и “ироничная” радость перед лицом нашей конечности, высшее веселье от непрекращающихся трудностей» и тому подобное.

Заключительная часть книги начинается с вопроса, хорошо знакомого по недавней французской философии: «Как можно помыслить единство еврейской религии и греческого разума?»⁴. Мейясу точно не хочет, чтобы такое единение происходило под властью религии или атеиста: «по мнению атеиста, Бог это дело священника; по мнению философа, это дело, слишком серьезное для священника»⁵. Мы не создания Бога, а скорее Его возможные предшественники, и, быть может, многие из наших страданий — только родовые схватки грядущего Бога. И далее Мейясу продолжает мысль, хотя и с досадным привкусом неприемлемой декартовской теории животных: «мы страдаем, потому что в отличие от животного, которое не знает о возможном возникновении человечества в своем становлении, мы знаем о возможном возникновении божественности — в своем»⁶. Книга завершается полезным обсуждением четырех возможных отношений Бога с людьми, три из которых уже были испробованы человеком. *Во-первых*, мы можем решить не верить

¹ Ibid. P.273.

² Ibid. P.274. Курсив удален.

³ Ibid. P.275. Курсив удален.

⁴ Ibid. P.277.

⁵ Ibid. P.279.

⁶ Ibid. P.280.

в Бога, потому что Он *не* существует. Разумеется, это атеистическая позиция, которая ведет к «печали, равнодушию, цинизму»¹ и потому отвергается. *Во-вторых*, мы можем верить в Бога, потому что Он *существует*, и это ведет помимо прочего к «смешению [...] Бога как любви и Бога как власти», а также к теодицее, оправдывающей даже такие зверства, как растерзание детей собаками². *В-третьих*, есть более редкая альтернатива — не верить в Бога, потому что Он *существует*. Эту позицию Мейясу отождествляет с позицией Люцифера и «бунта против Творца, в котором находит свое выражение реактивная потребность возложить на кого-то ответственность за пороки этого мира»³. Неиспробованным осталось лишь четвертое отношение: верить в Бога, потому что он *не существует*. Именно эту новую альтернативу, предлагаемую Мейясу в конце, и «следует выбрать»⁴.

В будущем значительная оригинальность «Божественного несуществования» может стать еще более значительным вызовом для проекта Мейясу. Как уже упоминалось, его обычной читательской аудиторией были рационалистически, материалистически, атеистически ориентированные левые вроде тех, кого также привлекали книги Бадью и «Необузданное ничто» Брассье. Хотя сам Мейясу, несомненно, рационалист, материалист и политически левый, явная не-атеистическая направленность его философии обречена оттолкнуть многих читателей, которые в других отношениях симпатизируют его взглядам. Отчасти потому, что некоторые читатели философии попросту не желают принимать всерьез никакую теорию, толкующую о Боге, и неважно, как блестяще она аргументирована. Добавьте к этому потребность в мессианском посреднике, и для многих читателей эта теория станет неприемлемой. Исходя из этих соображений можно предположить, скорее всего у «Божественного несуществования» будет много восхищенных, но скептических читателей, благоговейнощих перед диалектической оригинальностью книги, но несколько не собирающихся следовать за ее религиозно звучащими выводами.

Тем не менее, я склоняюсь к мысли, что важность в будущем книге обеспечит еще один из ее самых контринтуитивных тезисов. Независимо от того, что предметом книги является Бог, явной невероятности воскрешения мертвых достаточно, чтобы вызвать у читателей такое недоверие, которое не смогли вызвать даже самые не-

¹ Ibid. P.286.

² Ibid.

³ Ibid. P.287.

⁴ Ibid.

ожиданные выводы «После конечности». Но разве не представляет долговременного интереса аргумент Мейясу, что, учитывая бесконечное количество возможных миров, нельзя назвать законы этих миров ни вероятными, ни невероятными? Рассуждая о возможной будущей судьбе философии, мы слишком часто сосредоточиваемся на том, какие аргументы будут достаточно правдоподобны, чтобы убедить большинство людей. Но на самом деле философские учения обычно расширяют свое влияние, когда их ниспровергают — обычно или *радикализируют*, или *переворачивают*. Поэтому они чаще всего выживают, если их используют в целях, противоположных тем, для которых они были построены¹. Бывало всякое, но я подозреваю, что многих молодых философов Мейясу *не убедит* ждать пришествия виртуального Бога и воскрешения мертвых. Возможно, самое полезное устройство в его ящике с инструментами — то, которое окажется самым продуктивным для других людей с совершенно другим образом мыслей — это его критика вероятности и смещение фокуса внимания с наиболее «вероятных» на самые *важные* возможные изменения ситуации. Об этом, в том числе, свидетельствует то, что, быть может, самым значимым результатом применения философии Мейясу в другом поле является книга «Пустой лебедь» Эли Аяша. В ней спекулятивный материализм применяется к новому пониманию фондовой биржи. Есть у меня предчувствие, что со временем появятся и другие применения этой удивительно странной и, быть может, не такой уж непрактичной философии.

УЧЕБНЫЕ ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗДЕЛА В

1. Что значит фраза «божественное несуществование»?
2. Как бы Мейясу ответил на критическое заявление, что внезапное возникновение в будущем Бога невероятно до абсурдности?
3. Если Брассье называет человеческое самомнение «жалким», то Мейясу считает людей высшими из возможных существ, которых не превзойдет никакая инопланетная раса, какой бы умной она ни была. Какие аргументы они приводят в поддержку своих позиций, и какую из них вы считаете наиболее убедительной?
4. Что имеет в виду Мейясу, когда говорит, что мы должны верить в Бога именно потому, что он *не существует*?
5. Хотя многие современные философы — атеисты, Мейясу не считает атеизм состоятельной философской позицией. Почему?

¹ Впервые эта идея была развита в: Harman G. Meillassoux's Virtual Future // continent. 2011. #1/2. P.78–91.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ДВЕ ОСИ СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛИЗМА

Как это часто бывает с новыми интеллектуальными течениями, изначальной аудиторией спекулятивного реализма были преимущественно более молодые читатели. Одним из первых состоявшихся мыслителей,отреагировавших в своем тексте на новое направление, был Славой Жижек с его традиционной настороженностью к новым трендам. В «Меньше, чем ничто» (2012), колоссальной книге о Гегеле, Жижек кратко обсудил четверку голдсмитских авторов. Он указал в ней на:

ограниченность спекулятивного реализма, проявившуюся в том факте, что он немедленно раскололся на четыре направления, составляющие своего рода греймасовский семиотический квадрат: «спекулятивный материализм» Мейясу, «объектно-ориентированная философия» Хармана, неовитализм Гранта и радикальный нигилизм Брассье. Эти четыре позиции размечаются двумя осями: божественное/секулярное и научное/метафизическое¹.

Внимание Жижера желанно для любого автора, но уже в одном этом пассаже есть три проблемы. Во-первых, неясно, почему разделение группы на четыре отдельные позиции должно считаться «ограниченностью», особенно учитывая, что различия между нами были еще до голдсмитского воркшопа. На мой взгляд, разнообразие позиций всегда было самой большой *силой* спекулятивного реализма, и это главная причина, по которой я скучаю по тем дням, когда группа еще существовала как место дружеских дискуссий. Во-вторых, эти четыре направления не составляют «греймасовский семиотический квадрат». Четырехчастная структура, которую анализировал Альгирдас Греймас, одна из многих таких структур в истории мысли, и подчеркнута антиреалистическое по-

¹ Žižek S. Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso, 2012. P.640.

ле семиотики уж точно не та рамка, через которую стоит понимать четыре отчетливо реалистических философии.

Это подводит нас к третьей и самой большой проблеме в процитированном пассаже. Жижек прав, предполагая, что четырехчастные структуры в философии обычно получаются в результате пересечения двух отдельных осей или дуализмов. К сожалению, правильно он понял только одну из осей: «Четыре позиции [спекулятивного реализма] размечаются двумя осями: божественное/секулярное и научное/метафизическое». Вторая ось не только верна, но и очевидна каждому уже после поверхностного ознакомления с текстами спекулятивных реалистов. Жижек точно отмечает, что «Мейясу и Брассье и защищают научный взгляд на реальность как радикально контингентную и познаваемую средствами формализованной науки [...], в то время как Харман и Грант отстаивают не научный, а метафизический подход»¹. На самом деле, Мейясу ставит математику выше естественных наук, и я бы не сказал, что Брассье увлекается контингентностью настолько же, насколько она занимает мысли Мейясу. Но если оставить это в стороне, то очевидно, что Брассье и Мейясу это спекулятивные реалисты, считающие математику и/или естественные науки привилегированными дискурсами о природе реальности. Грант тоже много чего может сказать о науке, хотя его рассуждения и будут оставлять впечатлительные шеллингианского «безумного ученого»; что касается современной науки, то Грант тяготеет к такому течению, как теория аутопоэзиса Матураны-Варелы, а подобные вещи Брассье как яростный сциентист склонен не раздумывая отбрасывать. Некоторые приверженцы Гранта возражают, мол, его философия совместима с «натурализмом», но мы уже видели, что это натурализм, укорененный в спекулятивной метафизике идеи, а не в элиминативистской и умерщвляющей все науке, которую так сильно обожает Брассье.

Жижек ошибается со второй осью спекулятивного реализма, обозначая ее как божественное/секулярное. Она несостоятельна, потому что бессмысленная натяжка: из всей четверки о божественном говорит только Мейясу. Чтобы найти второго представителя совершенно воображаемой «божественной» оси, Жижеку пришлось неверно истолковать ООО: «Харман [предпочитает] откровенно религиозный (или, по меньшей мере, спиритуалистический) панпсихизм»². До сих пор в текстах ООО не было ничего

¹ Ibid.

² Ibid.

религиозного и уж точно ничего «откровенно» религиозного, что бы это ни значило. Кроме того, ООО совместима с панпсихизмом не больше, чем философия Гранта. Мы уже видели, что ООО не панпсихистская философия, она предлагает единую теорию объектов на уровне, который *предшествует* любому разделению на ментальные и нементальные области.

Но Жижек, по меньшей мере, честно попытался определить вторую ось, разделяющую голдсмитскую четверку, что не так просто. Даже я, изначальный участник группы, потратил много времени на то, чтобы понять разногласия между четырьмя позициями, и до начала работы над этой книгой не был уверен, каким должен быть принцип деления. Но теперь мне ясно, что вторая ось помещает Брассье и ООО на одну сторону, а Гранта и Мейясу — на другую. Это связано с тем, что, несмотря на враждебность Брассье и его круга к ООО, есть один важный пункт, по поводу которого все они соглашаются: особая несоизмеримость между тем, что Брассье называет мыслью и миром, а ООО — чувственным и реальным (только не ограничивая «чувственное» людьми, как то делает Брассье с «мыслью»). У Мейясу, очевидно, этой несоизмеримости нет, поскольку он не видит особых трудностей в схватывании в-себе при помощи математизации — концептуальное решение, которое Брассье критикует за обращение к невозможной по его (и моему) мнению «интеллектуальной интуиции». Грант, хотя он тоже в некотором смысле восстанавливает ноуменальное, по сути является монистом и апеллирует к одной-единственной производящей природе, которая индивидуализируется только через различные «замедления» или «стягивания» единой природы-энергии. Следовательно, для Гранта между реальностью и ее образами нет никакого опасного прыжка в том смысле, в каком он есть для Брассье и ООО.

Конечно, между ООО и Брассье есть другое серьезное различие. Мы все соглашаемся, что непосредственный доступ у нас есть только к *образам*, но ООО считает и наличный, и научный образы неизмеримо далекими от реальности. Брассье же осуждает такой подход за бесплодную приверженность «непреодолимой инаковости» и наставляет на то, что научный образ «точнее отслеживает» вещь в себе, чем относительно бедный наличный образ. Он считает, что наука может и должна «измерять» зазор между научным образом и реальностью, хотя, откровенно говоря, это больше похоже на теоретическое желание Брассье, чем на то, что он когда-либо доказывал. Будучи выходцем из континентальной фило-

софии, в которой наука часто оценивается до абсурдного низко, Брассье несомненно прав в том, что противостоит туманной максиме Хайдеггера «наука не мыслит». Замечательно, что он ценит познавательные достижения естественных наук. Однако он перегибает палку, когда призывает к тому, чтобы придать науке «максимальный авторитет», как если бы это было вопросом правового принуждения; о прочих же областях человеческого познания он, как правило, высказывается пренебрежительно. Для Брассье очень важно, чтобы философия была вооружена против любой иррациональной бессмыслицы, которая ей может встретиться. ООО просто не согласна с тем, что бессмыслица это самая большая угроза философии, поскольку обычно бессмыслица не длится долго, и едва ли нужно деятельное теоретическое преследование, чтобы устранить ее из поля. С точки зрения ООО, узость и ориентация на знакомое — более серьезные угрозы философии. Философия узка, когда слишком большой пласт реальности из нее исключается, чтобы ограничить мир тем, что можно освоить при помощи сложившихся интеллектуальных методов. Знакомость встречается всегда и всюду, это наследственный враг странности, из которой рождается любая философия.

Надеюсь, теперь читатель составил представление о разнообразии конфликтующих идей, благодаря которому спекулятивный реализм стал таким живым и удивительным событием в континентальной философии. Как сказал в завершение голдсмитской встречи Мейясу, «название нашей встречи — спекулятивный реализм — было выбрано идеально и само по себе является своего рода событием»¹. На мой взгляд, заявленные тогда четыре позиции все еще являются самыми интересными направлениями в сегодняшнем философском ландшафте. Однако ни одна философия не будет по-настоящему понята, пока ее не опровергнет или не вытеснит другая. Я хотел бы призвать читателей этой книги, особенно молодых, чтобы со временем они заняли место проектов спекулятивного реализма, но сперва усвоили, что сделало эти проекты такими важными.

¹ Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism*. P.435.

Библиография

Работы изначальных спекулятивных реалистов или написанные ими в соавторстве

- Badiou A., Mackay R., Brassier R. Philosophy, Sciences, Mathematics (Interview) // Collapse I: Numerical Materialism / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2006. Reissued edition 2012.
- Brassier R. Concepts and Objects // The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L. et al. (Eds.). Melbourne: re.press, 2011. P. 47–65 (русский перевод: Брассье Р. Понятия и объекты / пер. с англ. Cube of Pink // Логос. 2017. №3).
- Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- Brassier R. Prometheanism and its Critics // #Accelerate: The Accelerationist Reader / Mackay R., Avanessian A. Falmouth: Urbanomic, 2014. P. 467–87.
- Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillassoux Q. Speculative Realism // Collapse III: Unknown Deleuze [+Speculative realism] / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.306–449.
- Bryant L.R., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L.R. et al. (eds.). Melbourne: re.press, 2011. P. 1–18
- DeLanda M., Harman G. The Rise of Realism. Cambridge: Polity, 2017.
- Dunham J., Grant I., Watson S. Idealism: The History of a Philosophy. Montreal: McGill–Queen’s University Press, 2011.
- Grant I. H. Philosophies of Nature After Schelling. London: Continuum, 2006.
- Graham H. Agential and Speculative Realism: Remarks on Barad’s Ontology // rhizomes. 2017. #30. URL: www.rhizomes.net/issue30/harman.html.
- Harman G. Aristotle with a Twist // Speculative Medievalisms: Discography / Joy E. et al. (eds.). Brooklyn, NY: Punctum Books, 2013. P. 227–253
- Harman G. Bruno Latour: Reassembling the Political. London: Pluto Press, 2014.
- Harman G. The Current State of Speculative Realism // Speculations. 2013. #IV P.22–28.
- Harman G. Dwelling with the Fourfold // Space and Culture. 2009. #12/3. P.292–302.

- Harman G. François Laruelle, *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy* // Notre Dame Philosophical Reviews, August 11, 2011. URL: <http://ndpr.nd.edu/news/25437-philosophies-of-difference-a-critical-introduction-to-non-philosophy/>.
- Harman G. I Am Also of the Opinion that Materialism Must Be Destroyed // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2010. #28/5. P.772–90.
- Harman G. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2016 (русский перевод: Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория / пер. с англ. А. Писарева. М.: Издательство Института Гайдара, 2018).
- Harman G. Meillassoux's Virtual Future // *continent*. 2011. #1/2. P.78–91.
- Harman G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican, 2018.
- Harman G. *L'objet quadruple: une métaphysique des choses après Heidegger*. Paris: PUF, 2010.
- Harman G. *On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl / Collapse IV*. 2008. P.333–364. (русский перевод: Харман Г. Ужас феноменологии: Лавкрафт и Гуссерль / пер. с англ. П. Хановой // *Логос*. 2019. №5)
- Harman G. *On Vicarious Causation* // *Collapse II: Speculative Realism* / Mackay R. (ed.). Falmouth: Urbanomic, 2007. P.171–205. (русский перевод: Харман Г. О замещающей причинности / пер. с англ. А. Маркова // *Новое литературное обозрение*. 2012. №114).
- Harman G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.
- Harman G. *The Problem with Metzinger* // *Cosmos and History*. 2011. #7/1. P.7–36.
- Harman G. *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books, 2011 (русский перевод: Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015)
- Harman G. *Quentin Meillassoux: A New French Philosopher* // *Philosophy Today*. 2007. #51/1. P.104–117.
- Harman G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Harman G. *The Third Table/Der dritte Tisch*. Ostfildern: Hatje Cantz, 2012.
- Harman G. *Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation* // *Cosmos and History*. 2010. #6/1. P.1–17.
- Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.
- Harman G. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester: Zero Books, 2010.

- Harman G. *Undermining, Overmining, and Duominging: A Critique // ADD Metaphysics / Sutela J. (Ed.). Aalto, Finland: Aalto University Digital Design Laboratory, 2013. P. 40–51.*
- Harman G. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy. Winchester: Zero Books, 2012.*
- Harman G. *Whitehead and Schools X, Y, and Z // The Lure of Whitehead / Gaskill N., Nocek A.J. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. P. 231–48.*
- Harman G. *Bruno Latour: Reassembling the Political. Pluto Press, 2014.*
- Meillassoux Q. *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency / Brassier R. (tr.). London: Continuum, 2008. (русский перевод: Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой, науч. ред. П. Хановой. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015).*
- Meillassoux Q. *Appendix: Excerpts from L’Inexistence divine / Harman G. (tr.). // Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. P.224–287.*
- Meillassoux Q. *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign. Unpublished Version / Mackay R. (tr.). 2012. URL: https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf [“The Berlin lecture”]. (русский перевод: Мейясу К. Итерация, реитерация, повторение: спекулятивный анализ пустого знака / пер. с фр. Д. Жуковой // Транслит. 2017. №19).*
- Meillassoux Q. *The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarmé’s Coup de Dés / Mackay R. (tr.). Falmouth: Urbanomic, 2012. (русский перевод: Мейясу К. Число и сирена. Чтение «Броска костей» Малларме / пер. с фр. С. Лосевой, К. Саркисова, науч. ред. И. Дуденковой, А. Писарева. М.: Носорог, 2018).*
- Meillassoux Q. *Spectral Dilemma // Collapse IV. 2008. P.261–275. (Мейясу К. Дилемма призрака / пер. с англ. Писарев А. // Логос. 2013. №2. С.70-80)*
- The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism / Bryant L. R., Srnicek N., Harman G. (eds.). Melbourne: re.press, 2011.*

Работы других авторов

- Aristotle Metaphysics / J. Sachs J. (tr.). Santa Fe, NM: Green Lion Press, 1999 (русский перевод: Аристотель Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 тт. Т.1. Москва: Мысль, 1975).*
- Aristotle Poetics / Kenny A. (tr.). Oxford: Oxford University Press, 2013 (русский перевод: Аристотель Поэтика / пер. с древнегреч. М. А. Гапарова // Сочинения. В 4 тт. Т.4. Москва: Мысль, 1983).*

- Ayache E. *The Blank Swan: The End of Probability*. Hoboken, NJ: Wiley, 2010.
- Badiou A. *Being and Event* / Feltham O. (tr.). London: Continuum, 2007.
- Badiou A. *Deleuze: The Clamor of Being* / Burchill L. (tr.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999 (русский перевод: Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М.: Фонда научных исследований «Прагматика культур», издательство «Логос-Альтера» / «Ессе homo», 2004).
- Badiou A. *Logics of Worlds: Being and Event II* / Toscano A. (tr.). London: Continuum, 2009.
- Barad K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Barbour J. *The End of Time: The Next Revolution in Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Baudrillard J. *Symbolic Exchange and Death* / Grant I.H. (tr.). London: Sage, 1993 (русский перевод: Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: «Добросвет», 2000)
- Bergson H. *Matter and Memory* / Paul N.M. (tr.). New York: Zone Books, 1990 (русский перевод: Бергсон А. Материя и память / пер. с фр. А. Баулер // Бергсон А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1992).
- Berkeley G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Indianapolis: Hackett, 1992 (русский перевод: Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания / пер. с англ. Е.Ф. Дебольской, под ред. А. Ф. Грязнова // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 1978).
- Bhaskar R. *A Realist Theory of Science*. London: Verso, 2008.
- Bogost I. *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Bowie A. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Fall 2016 edition / Zalta T. (ed.) // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>.
- Bryant L.R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2011 (русский перевод: Брайант Л. Демократия объектов / пер. с англ. О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2019).
- Burnyeat M. *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed* // *Philosophical Review*. 1982. №91/1. P.3–40.
- Caputo J.D. *For Love of the Things Themselves: Derrida's Phenomenology of the Hyper-Real* // *Fenomenologia hoje: significado e linguagem* / Souza R.T. de, Oliveira N.F. de (eds.). Porto Alegre, Brazil: EDIPUCRS, 2002. P. 37–59.
- Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1997 (русский перевод: Чалмерс Д.

- Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В. В. Васильева. М: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013).
- Cogburn J. *Garcian Meditations: The Dialectics of Persistence in Form and Object*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum, 2002.
- Deleuze G. *Bergsonism* / Tomlinson H., Habberjam B. New York: Zone Books, 1990 (русский перевод: Делез Ж. Бергсонизм // Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: ПЕР СЭ, 2001).
- Deleuze G. *Difference and Repetition* / Patton P. (tr.). New York: Columbia University Press, 1995 (русский перевод: Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998).
- Derrida J. *Of Grammatology* / Spivak G. (tr.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997 (русский перевод: Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000).
- Dupuy J.-P. Some Pitfalls in the Philosophical Foundations of Nanoethics // *Journal of Medicine and Philosophy*. 2007. #32. P. 237–261.
- Eddington A.S. *The Nature of the Physical World*. New York: Macmillan, 1929.
- d'Espagnat B. *On Physics and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Fried M. *Art and Objecthood* // Fried M. *Art and Objecthood: Essays and Reviews*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. P. 148–172. (русский перевод: Фрид М. Искусство и объектность. URL: <https://syg.ma/@artur-safonov/maikl-frid-iskusstvo-i-objektnost>)
- Gabriel M. *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Gratton P. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. London: Bloomsbury, 2014.
- Hegel G. W. F. *Phenomenology of Spirit* / Miller A.V. (tr.). Oxford: Oxford University Press, 1977 (русский перевод: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2000).
- Heidegger M. *Being and Time* / Macquarrie J., Robinson E. (tr.). New York: Harper, 2008 (русский перевод: Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2006).
- Heidegger M. *Contributions to Philosophy: Of the Event* / Rojcewicz R., Vallega-Neu D. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2012 (частичный русский перевод Хайдеггер М. Вклады в дело философии. От события / пер. с нем. Э. Сагетдинова // Герменей. Журнал философских переводов. 2009. №1).

- Heidegger M. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.
- Heidegger M. *Fundamental Concepts of Metaphysics: World–Finitude–Solitude* / McNeill W., Walker N. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2001 (русский перевод: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – Конечность – Одиночество / пер. с нем. В.В. Бибикина, А.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2013).
- Heidegger M. *History of the Concept of Time: Prolegomena* / Kisiel T. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2009 (русский перевод: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е. Борисова. Томск: Издательство «Водолей», 1998).
- Heidegger M. *Insight into That Which Is / Bremen and Freiburg Lectures* / Mitchell A. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 2012. P. 3–76
- Heidegger M. *Kant and the Problem of Metaphysics* / Churchill J. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 1962 (русский перевод: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. Никифорова. Логос Москва 1997).
- Heidegger M. *Towards the Definition of Philosophy* / Sadler T. (tr.). London: Continuum, 2008.
- Heidegger M. *What is Called Thinking?* / Gray J.G. (tr.). New York: Harper, 1968 (Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006).
- Heidegger M. *What is Metaphysics? // Pathmarks* / McNeill W. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (русский перевод: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Академический проект, 2007).
- Heidegger M. *On the Essence of Ground // Pathmarks* / McNeill W. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (русский перевод: Хайдеггер М. О существе основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Академический проект, 2007).
- Hibbs D. *On the Possibility of Pre-Cartesian Idealism // Dialogue*. 2009. #48. P.643–653.
- Hilbert D. *Über das Unendliche // Mathematische Annalen*. 1926. #95/1. P.161–190.
- Husserl E. *Logical Investigations*. 2 vols // Findlay J.N. (tr.). London: Routledge & Kegan Paul, 1970 (частичный русский перевод: Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1 / пер. с нем. Э. А. Бернштейн; под ред. С. А. Франка. М.: Академический Проект, 2011; Гуссерль Э. Логические исследования. Т.2, Ч.1 / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2011).

- Israel J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kant I. *Critique of Judgment* / Pluhar W. (tr.). Indianapolis: Hackett, 1987 (русский перевод: Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. М. И. Левиной // Собрание сочинений в 8-ми томах Т.5. М.: Чоро, 1994).
- Kant I. *Critique of Practical Reason* / Gregor V., Reath A. (tr.). Cambridge: Cambridge University Press, 2015 (русский перевод: Кант И. Критика практического разума / пер. с нем. Н. М. Соколова // Собрание сочинений в 8-ми томах Т.4. М.: Чоро, 1994).
- Kant I. *Critique of Pure Reason* / Smith N.K. (tr.). New York: St Martin's Press, 1965 (русский перевод: Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // Собрание сочинений в 8-ми томах Т.3. М.: Чоро, 1994).
- Kant I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics* / Ellington J. (tr.). Indianapolis: Hackett, 2001 (русский перевод: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. с нем. В. С. Соловьева // Собрание сочинений в 8-ми томах Т.4. М.: Чоро, 1994).
- Kauffman S. *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kierkegaard S. *The Essential Kierkegaard* / Hong H., Hong E. (eds.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Lacan J. *The Sinthome: The Seminar of Jacques Lacan, Book XXIII* / Price A.R. (tr.). Cambridge: Polity, 2016.
- Ladyman J., Ross D. (with Spurrett D., Collier J.) *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Lakatos I. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980 (частичный русский перевод: Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки / пер. с англ. И. Н. Веселовского, А. Л. Никифорова, В. Н. Поруса. М.: Академический Проект; Трикта, 2008).
- Laruelle F. *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy* / Mackay R. (tr.). London: Bloomsbury, 2013.
- Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy* / Gangle R. (tr.). London: Bloomsbury, 2011.
- Laruelle F. *Philosophy and Non-Philosophy* // Adkins T. (tr.). Minneapolis: Univocal, 2013.
- Laruelle F. *Principles of Non-Philosophy* / Rubczak N., Smith A.P. (tr.). London: Bloomsbury, 2013.

- Latour B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* / Porter C. (tr.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Latour B. *Irreductions* / trans. J. Law // Latour B. *The Pasteurization of France: War and Peace of Microbes* / Sheridan A., Law J. (tr.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. P. 151–236 (русский перевод: Латур Б. Несводимое // Латур Б. Пастер. Война и мир микробов. С приложением «Несводимого» / пер. с фр. А. В. Дьякова. Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015).
- Latour B. *On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects* // *Biographies of Scientific Objects* / Daston L. (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2006. P. 247–69.
- Latour B. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Latour B. *We Have Never Been Modern* / Porter C. (tr.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993 (русский перевод: Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006).
- Leibniz G. W. *Monadology* // Leibniz G. W. *Philosophical Essays* / Ariew R., Garber D. Indianapolis: Hackett, 1989. P. 213–25 (русский перевод: Лейбниц Г.В. Монадология / пер. с фр. Е. Н. Боброва // Сочинения в четырех томах. Т. I. Москва: Мысль, 1982).
- Levinas E. *Existence and Existents* / Lingis A. (tr.). Dordrecht: Kluwer, 1988 (русский перевод: Левинас Э. От существования к существующему / пер. с фр. Н. Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000).
- Ligotti T. *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror* / with a foreword by Ray Brassier. New York: Hippocampus Press, 2010.
- Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. New York: Dover, 1959 (русский перевод: Локк Д. Опыт о человеческом разуме / пер. с англ. А. Н. Савина // Локк Д. Сочинения в 3 томах. Том I. М.: Мысль, 1985).
- Lovecraft, H. P. *Tales*. New York: Library of America, 2005.
- Luhmann N. *Social Systems* / Bednarz J. (tr.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1996 (русский перевод: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И. Д. Газиева, под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007).
- Lyotard J.-F. *The Inhuman: Reflections on Time* / Bennington G., Bowlby R. (tr.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1992.
- Lyotard J.-F. *Libidinal Economy* / Grant I.H. (tr.). Bloomington: Indiana University Press, 1993 (русский перевод: Лиотар Ж.-Ф. Либидиналь-

- ная экономика. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018).
- Metzinger T. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- Milton J. *Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press, 2008 (Мильтон Д. Потерянный рай / пер.с. англ. А. Штейнберга // Мильтон Д. Потерянный рай. Возвращенный рай. Другие поэтические произведения. М.: Наука, 2006).
- Morrison T. *Beloved*. New York: Vintage, 2004.
- Morton T. *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Morton T. *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Morton T. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Morton T. *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2013.
- Nietzsche F. *Twilight of the Idols* / Polt R. (tr.). Indianapolis: Hackett, 1997 (русский перевод: Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / пер. с нем. Н. Полилова // Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1990).
- Omnès R. *Quantum Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Peck J. *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Peden K. Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* // *Continental Philosophy Review*. 2000. #42/4. P.583–9.
- Plato *Timaeus* // *Timaeus and Critias* / Waterfield R. (tr.). Oxford: Oxford University Press, 2009 (русский перевод: Платон Тимей / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Собрание сочинений в 4 т. Т.3. М.: Мысль, 1994).
- Plotinus *The Six Enneads* / MacKenna S., Page B.S. (tr.). CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017 (Плотин Эннеады I–VI / пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша. Издательство: СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005 (в 7 томах)).
- Priest G. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Rovelli C. *Halfway Through the Woods* // *The Cosmos of Science: Essays of Exploration* / Earman J., Norton J. (eds.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1998. P. 180–223.
- Sellars W. *Philosophy and the Scientific Image of Man* // *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars* / Scharp K., Brandom R. (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. P. 369–408.

- Shakespeare W. Macbeth. London: Bloomsbury, 2015 (русский перевод: Шекспир У. Макбет / пер. с англ. С. Соловьёва // Полное собрание сочинений. Т.3. М.: 2001).
- Shaviro S. The Universe of Things: On Speculative Realism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- Shelley M. Frankenstein. New York: W. W. Norton, 2012 (русский перевод: Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей / пер. с англ. З. Е. Александровой. СПб.: Азбука-классика, 2005).
- Simondon G. L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2005.
- Skrbina D. Panpsychism in the West. Cambridge, MA: MIT Press, 2007.
- Smith A. P. François Laruelle's Principles of Non-Philosophy: A Critical Introduction and Guide. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Smolin L. The Life of the Cosmos. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Stanislavski K. An Actor's Work: A Student's Diary, trans. J. Benedetti. New York: Routledge, 2008 (Станиславский К. С. Работа актера над собой. Часть 1: Работа над собой в творческом процессе переживания: Дневник ученика // Собрание сочинений: В 9 т. Т.2. М.: Искусство, 1989).
- Stove D. The Plato Cult and Other Philosophical Follies. Oxford: Blackwell, 1991.
- Uexküll J. A Foray into the World of Animals and Humans: With A Theory of Meaning / O'Neil J. (tr.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Vernes J.-R. Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant. Paris: Aubier, 1982.
- Watkins C. Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Whitehead, Alfred North, Process and Reality. New York: Free Press, 1979 (частичный русский перевод: Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии / пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990).
- Williams A., Srnicek N. #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics // Critical Legal Thinking blog. May 14, 2013. URL: <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (русский перевод: Уильямс А., Шрницек Н. Манифест акселерационистской политики / пер. с англ. Д. Колесникова // Логос. 2018. №2)
- Wolfendale P. Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes. Falmouth: Urbanomic, 2014.

- Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.
- Žižek S., Daly G. *Conversations with Žižek*. Cambridge: Polity, 2004.
- Zubiri X. *On Essence* / Caponigri A. R. (tr.). Washington, DC: Catholic University of America Press, 1980 (русский перевод: Субири К. *О сущности* / пер. с исп. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2009).

Научно-популярное издание
KAIROS

Харман Грэм

Спекулятивный реализм: введение

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Н. Ломтева*
Дизайн обложки: *Марианна Петрова*
Компьютерная верстка: *А. Дятлов*
Корректор *И. Иванова*



Знак информационной продукции согласно
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ

Подписано в печать 03.02.2020 г.
Формат 80x100/32. Гарнитура «Garamond».
Усл. печ. л. 15,22

Адрес электронной почты: info@ripol.ru
Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
www.t8group.ru; info@t8print.ru
тел.: 8 (499) 332-38-30