

**Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии**

АНТРОПОЛОГИЯ СЛОЖНЫХ ВЕЩЕЙ

Выпускная квалификационная работа по направлению 47.04.01 «Философия»
основная образовательная программа магистратуры ВМ.5678 «Философская
антропология»

Исполнитель:

студент

Попова Юлия Сергеевна

Научный руководитель:

к.филос.н., доцент

Секацкий Александр Куприянович

Рецензент:

д.филос.н., ст.н.с. ИФ РАН

Чубаров Игорь Михайлович

Санкт-Петербург

2017

Оглавление

Введение	3–8
Глава I. Антропология вещей	
1.1. Проблема корреляционизма: реабилитация вещей.....	9–17
1.2. «Изобретение» простоты: простота как фантазм.....	17–35
Глава II. Антропологический смысл сложных вещей	
2.1. Вещи в модусе сложности: «возмутительная» материальность.....	36–46
2.2. Формы репрезентации «человеческого» посредством сложных вещей.....	47–59
Заключение	60–63
Список используемой литературы	64–70

ВВЕДЕНИЕ

Представляется, что вещь – своеобразный симптом философии, поэтому неслучайно в историко-философском контексте это понятие из раза в раз проблематизируется. Содержание исследований, посвященных вещи, как правило, варьируется в зависимости от методологических целей исследования. Тем не менее, значительную часть этих различных интерпретаций все-таки пронизывает общий лейтмотив, который объединяет многообразие существующих подходов к пониманию вещи. Указанный лейтмотив связан с попыткой создания простого образа сложной вещи. Так, зачастую вещи редуцируются к «единичной сущности», к «явлению», к «актору», к «товару», etc. В этом отношении упрощение представляет собой способ фокусировки, наведение видимости, попытку субстанциализировать вещь. Сделать ее пассивной и косной.

Притом подобный способ фокусировки реализуется двояко. Во-первых, как фантазм, срабатывающий на уровне акта высказывания: через концептуализацию вещей посредством категории «простоты», которая насыщается исключительно положительными коннотациями. В этом случае «простые вещи» изобретаются, конструируются именно как «простые». Во-вторых, как акцентирование внимания на «чем-то большем», чем «просто» вещь, что в результате приводит к подмене вещи только лишь ее видимостью, ее упрощенным образом. Но оба указанных сценария упрощения спрессовывают вещь, утрамбовывают ее, приводят к какому-либо уплотненному единству. Упрощение, таким образом, пронизывает структуру этих сценариев как стержневая операция.

Тогда как эвристически ценным представляется приостановка редукции через заострение внимания на этапах, составляющих сложность вещи. Это совпадает и с этимологической связанностью слова «вещь» с местом для собраний («тинг»; «вече»), то есть с собиранием, о котором, например, пишет Б. Латур: «во всех европейских языках, включая русский, существует ярко выраженная связь между словами, обозначающими вещь и прообраз

законодательного собрания. Исландцы гордятся тем, что имеют самый древний парламент, который они называют Альтинг (Althing). А во многих скандинавских странах еще можно посетить места для собраний, называемые «Тингами» (Ding или Thing)».¹

Таким образом, сложность – это как раз то, что указывает на собрание как определенную сложенность. А вещи, дефиницированные через сложность, могут мыслиться как собрание, которое не должно, в свою очередь, приводиться к единству простоты, но может его включать, собирать в себе. Следовательно, аналитика «сложных вещей» – распаковывание того, что некогда было утрамбовано и приведено к иллюзорному единству «простого».

Тема работы представляется **актуальной**, поскольку ее проблематика заостряется на попытке ответить на вопрос о том, каковы причины обозначенной редукции, «очеловечивания», «упрощения» вещей и в чем именно состоит «сложность» вещи. Притом этот вопрос важен с **антропологической** точки зрения, так как способы аналитики вещей, как принципиально других по отношению к «человеческому», позволяют очертить границы «человеческого». Иначе говоря, человеческое проявляется в сравнении с инаковостью вещи, поскольку в этом срезе вещь репрезентирует не только «вещное», но и «человеческое», человека. Итак, **объектом** исследования является собственно антропологический срез в значении случая мышления, **предметом** – сложные вещи в обозначенном срезе.

Для реализации **цели** работы, которая заключается в аналитике принципа сложности вещей, необходимо решить следующие **задачи**:

– охарактеризовать основные сценарии концептуализации вещей, раскрыв тем самым смысл понятия «антропология вещей»;

¹ Латур Б. Почему критика выдохлась? [Электронный ресурс] // Государственный центр современного искусства. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/7> (дата обращения: 20.01.2017)

- проанализировать возможные причины и способы редуцирования вещей;
- обозначить вещь в обратном по отношению к ее редуцированному модусу – в модусе сложности;
- обосновать формы репрезентации «человеческого» в указанном модусе вещи.

Степень разработанности проблемы.

Вещь – одна из ключевых категорий философии, поэтому существует значительное количество исследований, посвященных этой проблематике. В данной работе следовало ограничиться теми из них, которые так или иначе связаны с аналитикой вещи в антропологическом срезе. А также исследованиями, рассматривающими вещь в каком-либо определенном модусе («единичная сущность», «явление», «актор», «товар» и так далее), необходимыми для изучения тех способов упрощения вещей, которые в них представлены как базовая операция. Ключевыми исследованиями, проблематизирующими вещь на стыке антропологии и социологии, являются работы В. Беньямина², Г. Зиммеля³, Р. Харре⁴, Д. Ло⁵, Б. Латур⁶, В.

² Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / под. ред. Ю. А. Здороваго. М.: Медиум, 1996. 240 с.

³ Зиммель Г. Рама картины. Эстетический опыт // Социология вещей. Сборник статей / под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 48–54.

⁴ Харре Р. Материальные объекты в социальных мирах / пер. с англ. Ирины Мюрберг // Социология вещей: сборник статей / под ред. Виктора Вахштайна. Москва, 2006. – С. 118-133.

⁵ Ло Дж. Объекты и пространства / пер. с англ. В. Вахштайна // Социологическое обозрение. – 2006. – № 1. – С. 30–42.

⁶ Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. Д. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2006. 240 с.

Вахштайна⁷. Частным, но немаловажным случаем этой группы исследований выступает аналитика вещей с использованием методов и понятий аналитической антропологии («событие», «наблюдатель», «желание», «аура», «образ»). К этой группе относится, главным образом, В. Подорога и его монография «Вопрос о вещи»⁸, а также исследования И. Чубарова⁹. Стоит также отметить сборник статей «Метафизика простых вещей»¹⁰ под редакцией С.А. Лишаева, осмысляющий принцип локализации «силы» вещей и возможности его познания.

Вторая группа исследований – самая обширная. Это и работы, посвященные типологии вещей, в частности, следует отметить ключевую в этом отношении монографию С.С. Неретиной и А.П. Огурцова «Реабилитация вещи»¹¹, подробно и последовательно эксплицирующую динамику осмысления вещи в историко-философском контексте. И работы, рассматривающие вещь в конкретных модусах в ситуации так называемой «утраты вещей» и их «поиска», которую открывает феноменологическая традиция. Далее подручная вещь М. Хайдеггера¹², вещь как репрезентация отношений и повседневности у Э. Кассирера¹³, вещь как знак у Ч. Пирса¹⁴. Особенно значимыми для данной текста исследованиями служат работы,

⁷ Вахштайн В. С. Действующие вещи. [Электронный ресурс]. URL: <https://postnauka.ru/longreads/25956> (дата обращения: 23.12.2016)

⁸ Подорога В. Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2016. 348 с.

⁹ Чубаров И. М. Коллективная чувственность: Теории и практики левого авангарда. М.: Высшая школа экономики, 2014. 344 с.

¹⁰ Сила простых вещей / сб. под ред. Лишаева С.А. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с.

¹¹ Неретина С.С. Огурцов А.П. Реабилитация вещи. СПб: Изд. дом «Мирь», 2010. 800 с.

¹² Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.

¹³ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.

¹⁴ Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 412 с.

отмеченные влиянием как «лингвистического поворота», так и поворота к «повседневности». В частности, уже программные тексты Ж. Бодрийяра¹⁵, Р. Барта¹⁶. Интенции, эпистемологические стратегии указанных «поворотов» и их следствия подробно разбираются в монографии Б.В. Маркова «Знаки бытия».¹⁷

Обобщая этот историографический экскурс, следует отметить, что понимание вещи долгое время находилось и продолжает находиться в тесной связи с проблемой корреляционизма. В связи с этим аналитика вещей зачастую разворачивалась в рамках двухвековой дискуссии «вещи-в-себе» и «вещи-для-нас», отмеченной доминированием позиции ограниченного доступа к познанию вещей, либо – обратной ей, где ключевую роль играло сознание субъекта. И поэтому в **методологическом отношении** работа ограничивается, главным образом, основными тезисами так называемых «спекулятивных реалистов» (в частности, К. Мейясу¹⁸, Г. Хармана¹⁹), которые расшатывают уже привычные позиции «в-себе» и «для-нас». Указанные авторы артикулируют возможности преодоления редуционизма, связанного с зацикливанием на разломе «человек-мир», где миру отводится вторичная роль по отношению к человеку, либо наоборот. Это позволяет нивелировать высокий статус «человеческого», заключить его в скобки с целью реабилитации статуса вещей. Также спекулятивный реализм в данной работе необходим в качестве обоснования «плоской онтологии», которая размещает все объекты в горизонтальной плоскости. Указанное позволяет уклониться от иерархии вещей, редуцирующей те из них, которые оказались за пределами

¹⁵ Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. С. Зенкина. М.: Домино, 1995. 212 с.

¹⁶ Барт Р. Мифологии / пер., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.

¹⁷ Марков Б.В. Знаки бытия. СПб: Наука, 2001. 568 с.

¹⁸ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

¹⁹ Харман Г. О замещающей причинности / пер. А. Маркова // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 2 (114). – С.75–90.

привилегированного положения. В силу этого в формулировке темы работы используется множественное число: антропология «сложных вещей», то есть всей совокупности вещей в их симметричности.

Новизна текста обусловлена отсутствием специальных исследований, посвященных специфике «сложности» вещи в ее связи с антропологическим аспектом, хотя, безусловно, существует немало работ по антропологии вещей, что указывает на проблематичность статуса вещи и обозначенной темы работы. Неслучайно последние несколько лет отмечены возникновением так называемых «новых онтологий», включающих в себя понятия акторов, ассамбляжей, «объектов», свидетельствующих о том, что человек, наконец, утрачивает свой статус Император философии, как выражается Грэм Харман в статье «Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латуры и Деланда».²⁰

Практическая значимость исследования заключается в том, что реабилитация вещей как принципиально инаковых, чуждых, других по отношению к «человеческому» позволяют высветить как раз те важные лакуны «человеческого», которые упускаются изнутри этого полюса. А также позволяют ограничить господство дуалистической установки с доминантой человеческого, которая продолжает определять не только теоретические стратегии, но и практики «освоения» мира, способы поведения в нем.

Теоретическая значимость работы состоит в попытке переосмысления привычной сборки «человеческого» (классической, постклассической), артикуляции доступа к вещам, а не только к различным способам их дискурсивной репрезентации, и возвращения вещам их прав, которые подрывались под влиянием антропоцентристских позиций.

²⁰ Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латуры и Деланда // Логос. – 2017. – Т. 27, №3. – С.1-35.

Глава I. Антропология вещей

1.1. Проблема корреляционизма: реабилитация вещей.

В антропологическом отношении вопрошание «сложных вещей» предполагает, в первую очередь, заострение внимания на исследовательском подходе к пониманию «вещи», избирание которого напрямую зависит от способа ее дефиницирования. В историко-философском контексте обнаруживается несколько основных сценариев обращения с «вещью» – с позиции ее автономной наличности, предполагающей восстановление посредством нее ускользающей связи с реальным: «Наличность вещей всегда воспринималась здесь как нечто само собой разумеющееся, сомнения возникали лишь в способности человека эту вещьность адекватно воспринять. Проблема, разумеется, состояла не в пресловутом разделении на идеалистов и материалистов, а в попытках опереться на какую-то существующую причину, помимо человеческой деятельности, – автономно существующую вещь, понятие которой опосредовало любое истолкование собственно человеческих вещей, произведенных в культуре».²¹ Или с точки зрения обоснования зависимости «вещи» от ее толкователя, где она зачастую мыслится именно им и порожденной. Первый подход, соответственно, подразумевает выявление и представление того, как «вещь» себя «кажет», а второй – конструирование и репрезентацию причин, по которым

²¹ Чубаров И.М. Освобожденная вещь vs. овеществленное сознание. Взаимодействие понятий «остранение» (Verfremdung) и «отчуждение» (Entfremdung) в русском авангарде // EINAИ: Проблемы философии и теологии. – 2013. – Том 2, № 1/2 (3/4). – С. 5–22.

«вещь» (например, как объект) вообще кому-нибудь (допустим, как субъекту) кажется.

Указанные логики, несмотря на схематичность их фиксации в этом наброске, тем не менее, свидетельствуют об определенном допущении ограничения в каждой из них – за скобками остается, в конце концов, либо сознающий «вещь», либо в его сознании тускнеет она сама. Экспансия последнего в срезе модернистской абсолютизации субъективности (осуществленная в том числе и в рамках «антропологического поворота») спровоцировала довольно интересную и, представляется, эвристически ценную реакцию – «окончательное освобождение субъекта от объекта» в «онтикологии» (Леви Р. Брайант), «объектно-ориентированной онтологии» (Г. Харман) и «спекулятивном реализме» (К. Мейясу): «одним из проблематичных последствий господства эпистемологии в нынешней философии является то, что она обрекает философию на сугубо антропоцентричную ориентацию. Ввиду того что онтологический вопрос о субстанции вычеркнут в пользу эпистемологического вопроса нашего познания субстанции, все дискуссии о ней неизбежно трактуются антропологически. В любые обсуждения субстанции между строк или мелким шрифтом заранее вписана отсылка к неявному «для-нас».²² Указанная абсолютизация субъективности или «философия доступа»²³, как ее называет Г. Харман, начинается с коперниканского переворота Канта, который отводит человеку центральное место. Харман отмечает, что даже роль кантовских «вещей в себе» в сущности редуцируется до «преследования человеческой психики в виде призрака ее конечности», иначе говоря, они только актуализируют связку «человек-мир», где человек занимает по отношению к миру привилегированное положение.

²² Брайант Леви Р. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. – 2014. – № 4. – С. 281.

²³ Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.

Таким образом, адепты указанных направлений объединены стремлением преодолеть этот известный дуализм, но разнятся предлагаемыми методами и возможностями «выхода из двухвековой дискуссии». Так, например, последователи онтикологии (или объектно-ориентированной онтологии) предлагают преодолеть указанный дуализм с помощью децентрализации субъекта методом рассмотрения его как одного из видов объекта и размещения обоих на «одной онтологической плоскости», причем объекты в данном случае принципиально мыслятся вне «отношений», а в ситуации «перевода», которая позволяет избежать зацикливания и спекулирования на проблеме «разрыва» между ними.

Грэм Харман, напротив, акцентирует внимание на взаимодействии объектов между собой: «бильярдный шар скрывает от другого бильярдного шара не меньше, чем шар-в-себе скрывает от людей. Когда ливень сбивает виноградники или покрывает волнами озеро, эти отношения в той же мере заслуживают философии, что и непрерывный спор о наличии или отсутствии разлома между бытием и мыслью». Взаимоотношения объектов, таким образом, опосредуют субъекта, конституируют «человеческие практики», трансформируя их в «объект», что приводит к его размещению рядом с другими объектами с сохранением автономии каждого, но уже внутри третьего – «интенции как целого», поскольку всякое отношение следует тоже мыслить объектом: «Содержательность моего интенционального акта не превращает нас двоих в новый объект и также (в большинстве случаев) не превращает два или три близлежащих восприятия автомобилей в единый объект. Но два заместительно связанных реальных объекта формируют новый объект, потому что они порождают новое внутреннее пространство».²⁴ Таким образом, ему важен не столько разлом между «человеком» и «вещью», сколько разрыв между вещами, соответственно, он обращает внимание, прежде всего, на отношения между ними.

²⁴ Харман Г. О замещающей причинности / Пер. А. Маркова // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 2 (114). – С. 78.

Квентин Мейясу, в свою очередь, критикует корреляцию бытия и мышления, порождающую «порочный круг», покинуть который возможно только путем промысливания «конечности» буквально с целью «сдвига в круге» абсолютизации корреляции через утверждение абсолюта «конечности»: «тезис корреляционизма, утверждаемый явно или неявно, заключается в том, что я не могу знать, какой была бы реальность без меня. Согласно ему, если я устраню себя из мира, то не смогу узнать, что останется. Однако это рассуждение предполагает, что у нас есть достоверный доступ к абсолютной возможности: возможности того, чтобы в-себе могло отличаться от для-нас. А эта абсолютная возможность основана, в свою очередь, на абсолютной фактичности корреляции. Именно потому что я могу представить себе небытие корреляции, я могу постичь возможность в-себе, существенно отличного от мира, коррелятивного человеческой субъективности. Поскольку я могу постичь абсолютную фактичность всего, я могу быть скептическим по отношению к любому другому виду абсолюта».²⁵

В первую очередь, Мейясу отталкивается от размышлений Канта об условиях и необходимости трансцендентальных операторов, организующих встречу человека с миром. Философия в этом отношении занимается условиями, в которых эта встреча происходит. Проблематичность указанных трансцендентальных инстанций заключается в том, что они ограничивают изучение мира как мира, редуцируя это изучение до границ человеческого доступа к нему, то есть «корреляции», дисквалифицирующей попытки исследования «субъективного» и «объективного» независимо друг от друга. Таким образом, важно понимать, что чреватость корреляции состоит не только в культивации ограничений познания «вещи в себе», но и в обосновании невозможности постигнуть субъекта вне его соотнесенности с объектом.

²⁵ Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс]: доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии. URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 12.11.2016)

В результате подспудно введенная Кантом проблема «корреляции» приводит к замыканию на ней посткантианской философии, с той лишь оговоркой, что впоследствии роль трансцендентальных операторов начинают играть семиотические, социологические и другие концепты. Если до Канта вопрос заострялся на том, «кто мыслит субстанцию, то после него – кто мыслит более исходную корреляцию»: «Мыслит он субъект-объектную корреляцию, или нозтико-ноэматическую, или корреляцию язык-референт». То есть, как говорит Мейясу, проблема больше не в том, «какой субстрат - истинный», но «какой коррелят – правильный?»²⁶.

Таким образом, задачей Мейясу становится снятие этой корреляционистской проблематики, но, что важно, путем обхода ключевых сценариев догматической философии, то есть парадоксальным путем неметафизической спекуляции, одним из инструментов которой назначается так называемое «архиископаемое».

Мейясу считает, что корреляционизм обособил философию от научного дискурса, тогда как преодоление проблемы корреляции должно вновь реабилитировать эту связь на новых основаниях, поэтому идея «архиископаемого» концептуализируется им на основании способности экспериментальных наук выносить суждения о событиях, предшествовавших появлению и жизни, и сознания: «архиископаемое – это материальный носитель, на базе которого производятся опыты, позволяющие оценить доисторические феномены – например, изотоп, скорость радиоактивного распада или излучение звезды, которое может дать сведения о дате ее образования».²⁷ То есть философия, окуклившаяся в корреляционизме, дисквалифицировала бы такого рода знания ремаркой «легитимности подобных данных исключительно для ученого», однако эту ремарку Мейясу как раз считает совершенно нелегитимной. Введение и обоснование

²⁶ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой – Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. С. 13.

²⁷ Там же. С. 19.

легитимности «архиископаемого» как такового, а не только «для ученого», позволяет ему вынести ряд суждений: во-первых, бытие не равномерно явленности, потому что включает в себя те события прошлого, которые не были кому-то явлены, во-вторых, сама явленность возникла во времени и пространстве, то есть явленность – это не данность мира, а внутримировое событие, которое может быть датировано. И, таким образом, мышление в состоянии помыслить как возникновение явленности в бытии, так и не проявленные категории мира.

Собственно, Мейясу задается вопросом: что позволяет науке, а конкретнее – математическому дискурсу, который его особенно интересует, описывать мир, не коррелирующий с явлением и человеческим отношением к миру. Какие условия придают легитимность современным научным высказываниям о доисторическом, архиископаемом.

Постановка такого вопроса задает направление, которое позволяет решить проблему корреляционизма, то есть уже в самом этом вопросе содержится важный тезис о том, что быть мыслимым – не значит быть коррелятом.

Анализ этого вопроса приводит Мейясу к обоснованию отказа от принципа достаточного основания. В кратком виде, указанный отказ мыслится Мейясу таким образом: догматическая метафизика отстаивает принцип необходимости, по крайней мере, одного сущего, тогда как кульминация метафизики заключается в абсолютной необходимости любого сущего, т. е. в принципе достаточного основания. Однако доказательство «основания мира» тянет за собой и доказательство основания этого основания, что запускает бесконечный регресс мышления, а, значит, не существует легитимного способа доказательства принципа достаточного основания.

Из отказа от этого принципа следует, что, во-первых, мир может быть без достаточного основания и имеет возможность без основания стать другим, измениться, а, во-вторых, эта изменчивость, контингентность, – не

знак конечности нашего знания, а абсолютное онтологическое свойство. Он показывает логическую непротиворечивость необходимости абсолютной контингентности: «все, что угодно может вполне реально обрушиться – деревья, логические и физические законы, однако не в силу некоего вышестоящего закона, обрекающего на исчезновение, а как раз в силу отсутствия такого закона, способного предотвратить исчезновение чего бы то ни было».

Таким образом, указанная абсолютизация фактичности (все может измениться, потому что нет оснований для необходимости) позволяет Мейясу выйти за пределы корреляционистского круга. То есть Мейясу концептуализирует абсолют, но этот абсолют не является догматическим в силу его контингентности. Такого рода абсолютизация означает только одну необходимость – неограниченную никакой необходимостью возможность любого сущего не существовать и/или возможность в любой момент измениться, стать иным без явных на то причин: «ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания».

Соответственно, с ликвидацией веры в существование оснований, в соответствии с которыми мир, вещи должны быть так, а не иначе, ликвидируется проблема корреляции, поскольку разговор об условиях познания таковых непознаваемых оснований, требующих, например, трансцендентальных операторов, в презентованной Мейясу логике больше не имеет смысла.

Далее Мейясу остается только показать, в чем сущностное отличие абсолютизации возможности мира быть иным (контингентности) от идеи случайности, которая попросту имплицировала бы такую частотность изменений законов, что ни о каком познании этой «беспорядочной реальности» не могло уже быть и речи. Для этого он задействует опять-таки научный и, в частности, математический дискурс, а именно – теорию множеств Кантора и работы своего учителя Бадью. Вкратце: речь идет о

допущении понятия множества случаев и понятия случайности, восходящих к идее вселенного-всего, числовой тотальности, из которой извлекаются события. Канторовская же революция детотализировала число («принцип трансфинитного»): даже бесконечная последовательность бесконечных множеств не может быть собрана в итоговую «величину», такая числовая тотализация немыслима. То есть множества с рядом подмножеств – то, что поддается количественному исчислению, не собираются в тотальность, не соответствуют тотальности. Таким образом, случайность – это тотализируемое множество исходов, тогда как контингентность выходит за пределы возможного исчисления. Следовательно, руководствуясь этим принципом, можно заключить, что эмпирически постижимо только множество случайностей, а не контингентность законов, науки и сознания. В то время как Кант полагает иначе – он, по мнению Мейясу, экстраполирует исчисления вероятности (тотализируемое множество исходов) не на отдельные феномены мира, а на законы мира в целом, делая, таким образом, ложный вывод о том, что если бы законы мира могли изменяться без основания, то они изменялись бы без основания часто, а поскольку законы не изменяются без основания часто, то законы не могут изменяться без основания, а, значит, они необходимы. То есть из гипотезы контингентности законов Кант в качестве следствия выводит необходимость их частого изменения и говорит о невозможности помыслить такую ситуацию.

Таким образом, контингентность законов не тождественна беспорядочной случайности: контингентность законов подразумевает возможность их изменения, но эмпирически зафиксировать эти изменения в силу их нечастого характера практически невозможно.

Итак, обобщая, требование Мейясу заключается в том, чтобы избежать редукции мира к идее человеческого доступа к нему и преодолеть корреляционистский круг через снятие проблемы доступа к миру посредством ликвидации принципа достаточного основания: абсолютна только фактичность. Мир может изменяться, так как нет оснований для его

необходимости, и суждение о возможности изменения мира носит позитивный характер, то есть мыслить эту возможность можно именно как знание. Абсолютная изменчивость логически непротиворечива. Изменчивость не синонимична случайности, что опять-таки подтверждают математические тезисы. Философия должна считаться с некорреляционистским математическим путем мышления, и корректировать прежние корреляционистские установки в соответствии с тезисами, появляющимися в научном дискурсе.

Таким образом, кратко изложенные позиции расшатывают дискуссии «вещи-в-себе» и «для-нас», предлагают методы перемышления этих инстанций и возможности преодоления редукционизма, связанного с заикливанием на разломе «человек-мир», где миру отводится вторичная роль по отношению к человеку. Харман отмечает, что в философской традиции все, что не является человеком, то есть объекты и вещи, либо «подрывались снизу», либо «подрывались сверху». Так, например, объекты сводились к единому началу или вписывались в рамки содержания сознания, которые ограничивали их до функции воздействия на субъекта.

Преодоление же указанного редукционизма совпадает с интенцией данной работы, которая лежит в основе рассмотрения «сложной вещи». Причем антропология в этом отношении выступает в качестве случая мышления, то есть того, что имеет место, происходит, «случается» и способно изменяться. Поскольку обоснованная в рамках «спекулятивного реализма» «плоская онтология» не предполагает схватывание вещи в ее полноте, целостности и уникальности, а напротив: исследование в рамках ситуаций. В «сложности», как частности этого случая или этой ситуации (кроме того, что опыт мышления вообще тождественен опыту обнаружения «сложности»), представляется, можно уклониться от редукционизма путем развертывания этапов складывания одного в другое, иначе говоря, внимания к сложности.

1.2. «Изобретение» простоты: простота как эпистемологическая практика.

Несколько морализаторский (даже воспитательный) тезис об опыте мышления, коррелирующим с опытом обнаружения «сложности», уже заведомо включает в себя определенную расстановку сил, где «сложность» имплицитно присуща самим вещам, но тогда возникает вопрос о том, какое место отводится «простоте» и в каком смысле о «простоте» вообще может идти речь.

В первом приближении понятие простоты может показаться исключительно инструментальным, рутинным и даже невинным, но затем в нем схватывается одновременно симптом, реакция и определенная интенция. Интересно, что коннотативно, на уровне так называемого «обыденного сознания», простота зачастую связывается с чем-то положительным и используется в качестве синонима искренности, правдивости, неоскверненности, то есть подобная тенденция схватывается даже на элементарном словарном уровне. Тезис доказывают репрезентативные примеры значения слова «простой»:

«Все гениальное – просто»;

«Элементарный по составу, однородный, не составной;

Безыскусственный, не вычурный, не затейливый, не замысловатый;

Добродушный, не церемонный»²⁸

Еще характернее случаи употребления этого слова, которые предлагают расхожие сборники афоризмов, пользующиеся, как известно, своего рода популярностью:

«Простота есть главное условие красоты моральной»;

«Нет величия там, где нет простоты, добра и правды»;

«Простота есть ближайшая родственница ума и дарований»;

«Простота есть сознание своего человеческого достоинства»;

²⁸ Словари и энциклопедии на Академики. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/987330> (дата обращения: 20.10.2016)

«Простота, правда и естественность - вот три великих принципа прекрасного во всех произведениях искусства»;

«Простота – это то, что труднее всего на свете; это крайний предел опытности и последнее усилие гения»;

«Знай же, художник, что нужны во всем простота и единство»;

«На всякого мудреца довольно простоты».²⁹

Апология простоты усматривается не только в повседневных практиках, но и в литературе, искусстве, философских изысканиях, психоаналитических текстах, etc, и, преимущественно, (но необязательно) в этом воспевании простоты схватывается влияние христианской логики: простота – святая, изощренность – дьявольская: «Как в сущностном, так и в историческом порядке христианство определяется заповедью «Будьте как дети». Можно сказать, что детская бесхитрость есть глупость мира сего, но мудрость мира горнего, – однако и в этом мире святая простота неодолима, если к ней не прилипло никакой изощренности».³⁰

Представляется, генеалогия требования «не усложнять», воззвания к истинности «уст младенца» и даже хрестоматийные упреки, назревшие в поле «критики постмодерна» (упреке в «излишней мудренности» постструктуралистских текстов), восходят именно к указанной христианской метрике. В этом отношении простота мыслится синонимичной Богу или душе: «и философ, и поэт, и физик (Эйнштейн) в корне – дитя. А там уж – потом, на основе простого узрения – мудрствуй себе и лукаво плети свои категории (Кант) или формулы (Эйнштейн) – забавляйся сими игрищами... Чем бы дитя ни тешилось – Человечество, – лишь бы занято было, не

²⁹ Викицитатник. [Электронный ресурс] URL: <https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%B0> (дата обращения: 20.10.2016)

³⁰ Секацкий А.К. О святой простоте и дьявольской изощренности // ThePrimeRussianMagazine. – 2013. – №2.

плакало, увлекалось».³¹ Фактически даже воспеваемая «непосредственность» детей сомнительна – детское творчество однообразно и аляповато, высказывания детей не транслируются на научных конференциях, их сочинения не публикуются в научных журналах.

Обозначенная тенденция к захваченности «святой простотой» оформляется в ранней патристике с возникновением представления о том, что истина явила себя миру и, значит, все «изошренные» толкования отныне утратили смысл. Так, Тертуллиан посвящает трактат «О плаще» простой одежде мыслителей, которой нужно заменить суетные одеяния прошлого: «Итак, пусть будет справедливо пронзать острием, показывать пальцем и кивать на такие одежды, которые изменяют природе и скромности. <...> Прежде всего обрати также внимание на простое надевание, которое, как известно, не вызывает отвращения»³². В.В. Бычков в работе «Эстетика отцов церкви»,³³ посвященной формированию христианского эстетического сознания, отмечает намерение Тертуллиана противопоставить позднеантичной книжной мудрости «простоту» нового учения: «Нас считают людьми простыми, – пишет Тертуллиан, – и только такими, а не мудрыми: как будто непременно нужно отделять простоту от мудрости, хотя Господь соединил их вместе: «...будьте мудры, как змии, и просты, как голуби...».

Это также один из важнейших аргументов христианства в его полемике с античной философией: «мудрость признается не философская, не теоретическая, но практическая, обиходная, простая, которую философская мудрость считает часто за глупость».³⁴ Апологеты в полемике с эстетическими принципами античности (в частности, роскоши, чрезмерности и изощренности) реализовывали свою доктрину «простой и безыскусной

³¹ Гачев Г. Философия наивности / сост. А.С. Мигунов. М.: Изд-во МГУ, 2001. С. 31.

³² Тертуллиан. О плаще / пер. с лат. А.Я. Тыжова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 76.

³³ Бычков В. В. Эстетика отцов церкви. М.: Ладомир, 1995. 593 с.

³⁴ Там же. С. 201.

христианской жизни»: «Простота, естественность, истинность становятся главными эстетическими ценностями, ибо они соответствуют новой ориентации духовной культуры».³⁵ Самому человеку в христианстве надлежит уподобиться Творцу, который прост и един.

Помимо обозначенной христианской метрики существует традиция, связанная с культивацией простоты и «простых вещей», как экспликацией дискурса Просвещения, что, на первый взгляд, отторгает экспансию культуры, науки или техники. В ней «простая вещь» отождествляется с чем-то «естественным», то есть неоскверненным каким-либо «знанием», в рамках оппозиции «культура – природа», где «природа» всерьез полагается некой самородной данностью, а «культура» – досадным насаждением, механизмом власти, плен которых необходимо преодолеть.

Наиболее репрезентативную концептуализацию этой риторики Ж. Деррида, например, возводит к Ж. Ж. Руссо³⁶. Именно Руссо симптоматично обосновывает образ «благородного дикаря», «естественного человека», который основывается на идее некой утраченной «первичной простоты», противостоящей «излишнему мудрствованию», что запускает, в свою очередь, тенденцию актуальную до настоящего времени: «О, Всемогущий Господь, избавь нас от просвещения отцов наших и приведи нас назад к простоте, невинности и бедности».³⁷

Однако интересно, что Деррида, проводящий различие, обнаруживает, что чем дальше Руссо заходит в оправдании «простоты» и «первичного состояния», тем изощрённее, сложнее становятся его аргументы. Так, например, он начинает заниматься дифференциацией «культуры», которая неизбежно катализирует усложнение категориального аппарата. Иными словами, это означает, что «естественность», «простая

³⁵ Там же. С. 215.

³⁶ Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. ст. Наталии Автономовой. М.: AdMarginem, 2000. С. 115–540.

³⁷ Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах // Избранные сочинения: в 3-х т. Т. 1. М.: 1961. С. 44.

вещь» не являются особой природной наличностью, и что сама «природа» – уже всегда сконструирована в языке из полюса субъективности и, как конструкт, осложнена. В этом отношении «природа – культура» вообще не может мыслиться бинарной оппозицией, так как обе позиции не содержат в себе оснований для конфронтации: природа не утверждает «естество» и, значит, не противостоит «культуре».

Крайне обобщая, следует заметить, что в дальнейшем указанная риторика, воспевающая простоту в значении чего-то естественного, все более популяризируется и особое заострение получает в XX веке – с открытием «бессознательного», которое мыслится синонимичным «простоте», но, важно, в значении «естественности». Характерным текстом в этом отношении является работа З. Фрейда «Несчастье в культуре»,³⁸ исследующая все те ограничения, которая «культура» неизбежно накладывает на «природное состояние»: «Нельзя не заметить самого важного — насколько культура строится на отказе от влечений, настолько предпосылкой ее является неудовлетворенность могущественных влечений. Эти «культурные запреты» господствуют в огромной области социальных отношений между людьми. Они – причина враждебности, с которой вынуждены вести борьбу все культуры».³⁹

В свою очередь, эти изыскания характерным образом преломляются в художественных практиках XX века – речь идет о «потоке сознания», «автоматическом письме» сюрреалистов, различных опытах движения битников. Фактически же это означает, что простота «изобретается».

В философском дискурсе своеобразным способом «изобретения простоты» служит редукция. Категория простоты здесь мыслится очистительным прибором, способом усматривания вещи, методом снятия напыления с вещи. Разумеется, нельзя забывать, что в данном контексте

³⁸ Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / пер. с нем., сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1992. 289 с.

³⁹ Там же. С. 12.

метод редукции, конечно, противопоставлен интенции «наивности» – внимание сосредотачивается безусловно на акте сознания, в котором вещи даются и могут быть дескриптивно выражены.

Одним из последних симптоматичных русскоязычных исследований в этом отношении является сборник, опубликованный под редакцией С.А. Лишаева «Сила простых вещей»⁴⁰, посвященный экспликации концепта «вещи» в целом и его осмыслению посредством категории «простоты», в частности. В нем «простая вещь» вполне определенно коннотирована – она отмечена «правдивостью», «истинностью», то есть чем-то таким, что, попадая в созерцание наблюдателя, способно восполнить нехватку и преодолеть отчужденность современного субъекта («нехватку» Бога, полноты души, подлинности, истины и прочих возвышенных порывов): «Вещь оказывается простой, когда прост (свободен, открыт, внутренне отрешен, чист) сам человек. Простота вещи – это та же простота, что и простота человека. Открывая простое в вещи, человек открывает простое в самом себе».⁴¹

В «созерцание» авторов сборника попадают и зеркала, и калейдоскоп, и кирпичи, и корсет, и сигареты, и рулетка, и личный дневник, и сувениры, etc. Однако и здесь, как и в случае с «простотой» Руссо, «простота» конструируется самыми изощренными способами, то есть первоначальная интенция «возвращения к самой сути вещей» трансформируется в чуть ли не окончательный уход от рассматриваемой вещи вообще.

Вот, например, как «осложняется» обыденность «перчатки»: «Перчатка – это не только защита от физического воздействия руки как очень тонкого, многофункционального инструмента человеческого организма, но и охрана руки в метафизическом смысле, охрана от сглаза, от симпатической магии, от преследований и т. д. Не зря, готовясь к делу, не подлежащему огласке,

⁴⁰ Сила простых вещей / сб. под ред. Лишаева С.А. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с.

⁴¹ Там же. С. 29.

запасаются перчатками. Ведь потеря индивидуальности для человека равносильна личной смерти. Перчатка как тонкая грань между жизнью и смертью, грань, которая проводится самим языком. Ведь достаточно к слову «перст» добавить одну, не самую важную букву алфавита «ь», и получим слово «персть», т. е. «пыль», «прах». Перчатка, в этом смысле, есть хрупкая метафизическая грань между уникальностью человеческого существования и прахом ничто». ⁴² Подобная участь выпадает на долю всех упомянутых в сборнике вещей, с «простотой» которых авторы мотивированы «встретиться».

Таким образом, существующий до настоящего времени запрос на «простоту», можно археологически (в значении использования этого понятия М. Фуко) исследовать с целью обнаружения идеологий и логик, которые лежат в основе указанного запроса.

Так, в стремлении к «простоте» схватывается христианская логика, где «простота» тождественна субстанции Абсолюта, Единого, одного, которые связаны и с бытием, и с истиной, и с благом, и являются своеобразным терапевтическим и моральным инструментом, восполняющим нехватку Единого в десакрализованной, расколдованной действительности.

Еще одной симптоматичной формой апологии «простоты» является противодействие посредством нее засилью культуры, техники, науки и отголосков эпохи Просвещения. Здесь «простота» фигурирует как синоним «естества», и становится средством противостояния указанному засилью.

Также «простота» может мыслиться как эпистемологически ценный метод, посредством которого надлежит вернуться к «сути вещей» или к самому сознанию, в которое «вещи» попадают и через призму которого они исследуются.

Кроме того, в рамках *common sense* как требования «простеца».

Все перечисленные «оптики» изобретают «простоту» как фактически инструментальный концепт. Таким образом, установленную апологией

⁴² Там же. С. 87.

«простоты» доксу, согласно которой «простота» вплетена в «естественный» порядок вещей, в отличие от «искусственной» и мнимой «сложности», надлежит поставить под сомнение и сформулировать положение иначе: вещь есть сложное. Неслучайны в этом отношении и многообразие вариаций обращений с вещью в частности, и острота ее проблематизации в философском дискурсе в целом.

Нередко осмысление вещи становилось отправным пунктом различных метафизических иллюзий и фантазмов, основанных или на концептуализации собирающего центра, то есть Единого Бога, или на обосновании фрагментирующей силы Бога умерщвленного. Соответственно, стратегии понимания вещей стилистически варьируются в зависимости от выбранного основания, но содержательно совпадают: исследование вещи отождествляется с приобщением к Абсолюту с той лишь разницей, что во втором сценарии это приобщение вращается вокруг исчезновения связующего центра, а потому выстраивается посредством категорий «нехватки», «забвения», «заброшенности», etc: «Однако утрата Центра, который в прежние времена давал человеку возможность собраться в нечто цельное (в «я»), позволяя собирать жизнь в цельность судьбы, и сегодня продолжает беспокоить человека, переживается им как «онтологическая травма».⁴³

Интересны именно эти интонационные различия, существующие в рамках указанных сценариев. Так, например, исследование вещи, допускающее наличествующего Бога, мыслит возвращение утраченной цельности через восстановление господства над этими вещами: «ибо человек, пав, лишился и владычества над созданиями природы. Но и то, и другое

⁴³ Лишаев С.А. Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2008. – №1 (3) – С.18.

может быть исправлено и в этой жизни, первое – посредством религии и веры, второе – посредством искусств и наук».44

Напротив, концептуализация и диагностирование уже восстановленного господства над вещами с неизбежным смещением человека в ранее сакральный центр, требуют «ослабить хватку», изменить позицию, расположив «владычествующего» в каких-нибудь «лесных тропах»: «человек живет в мире, прокладывая путь через пространство, через вещи-топосы. Он прислушивается к вещам и вещи отвечают ему. Он обходит вещи и оберегает их».45

Таким образом, константным в этом отношении остается заведомо подразумеваемая симптоматика «осложнений», где вещь выполняет фармакологическую функцию. Медицинская аналогия позволяет заключить, что в рамках этой функции заключительным результатом взаимодействия с вещью всегда будет мыслиться снятие «осложнений». И если обозначенная Хайдеггером в середине XX века «пасторальная обходительность», если пользоваться выражением Слотердайка⁴⁶, с вещами предполагала все-таки задействование определенного арсенала усилий, например, для усматривания вещественной сущности, то в дальнейшем, напротив, «желанность» вещи стала обратно пропорциональна величине затраченных на нее усилий.

Указанную тенденцию репрезентируют различные так называемые «тренды» в области современной архитектуры, дизайна, кино, etc. Здесь необходимо отметить, что академический дискурс долгое время исключал легитимацию этих самых «трендов» и явлений «дурного вкуса» – фильмы категории «В», компьютерные игры и прочее редуцировалось через

⁴⁴ Бэкон Ф. Новый органон наук / Франциск Бэкон Веруламский / пер. С. Красильщикова, вступ. и предисл. Я. Боровского. М.: Канон+, 2016. С. 213.

⁴⁵ Михайловский А.В. Мартин Хайдеггер [Электронный ресурс]: философ на лесной тропе. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/472549.html> (дата обращения: 10.11.2016)

⁴⁶ Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка [Электронный ресурс] URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk> (дата обращения: 2.09.2016)

оппозицию «массовое – элитарное» до вульгарности, изучение которой, как представлялось, не нуждается ни в теоретическом фундаменте, ни в серьезном анализе, что, впрочем, тоже является своего рода симптомом упрощения. Только в конце XX века начали оформляться первые подступы к закладыванию этого фундамента: Александр Павлов связывает их со Сьюзен Сонтаг и рассуждениями о кэмпе, братьями Гарри и Майклом Медведы и рядом журналов, выпущенных в конце 80-х годов.⁴⁷ Павлов, подчеркивая эвристическую ценность изучения того, что ранее демонстративно игнорировалось адептами «хорошего вкуса», отмечает: «Именно филистер сегодня задает тон в вопросе о «хорошем вкусе», далеко не всегда при этом разбираясь в кино, ориентируясь на «знаковые явления», чаще всего им же и провозглашенные. <...> Хороший вкус можно уподобить утопии – комфортной, но искусственной среде обитания для избранных. Киноведы и критики полагают, что выносят суждения хорошего вкуса, не замечая собственных ошибок и подмен, которые выдают отсутствие хорошего вкуса вплоть до полной безвкусицы».⁴⁸

Таким образом, эта традиция посредством упрощения целого культурного пласта утаивала вещи: «В данном случае гетеротопию следует понимать строго фукиански, как, наконец, называющую вещи своими именами, возвращающую словам материальную, вещественную основу. Слова, которые до сих пор не проговаривались. Вещи, которые до сих пор утаивались, скрывались и демонстративно игнорировались». Соответственно, важно заново поднять эти архивы «дурного», анализируя их со всеми «осложнениями». Однако, в чем будет заключаться «дурнота», еще предстоит выяснить.

Так, возвращаясь к примерам «трендов», связанных с упрощением, необходимо упомянуть, в первую очередь, актуальность запроса на

⁴⁷ Павлов А.В. Штурм публичное пространство: слова о гетеротопии плохого вкуса // Логос. – 2014. – №5 (101). – С. 4.

⁴⁸ Там же. С. 25.

минимализм, понимаемый в широком смысле. В статье, посвященной категории простоты в современной архитектуре⁴⁹, подчеркивается состоявшийся «переход от сложной, переполненной смыслами, к внешне простой и чистой архитектуре», основанный на «законе экономии», сформулированном еще в направлении беспредметного искусства в XX веке. Например, современный британский архитектор Джон Поусон концептуализирует термин «минимума» как результата «упрощенных до предела всех компонентов, узлов и деталей вещи».⁵⁰ Также простота здания достигается путем упразднения традиционной иерархии: «японские архитекторы создают пространство, в котором отсутствуют такие элементы иерархии, как оси, центр, фокусные точки, а гомогенность среды достигается при помощи равномерного освещения как естественного, так и искусственного и использования белого цвета».⁵¹

Складывается движение «новых простейших», в рамках которого возникает, например, редакторская программа по «отжиму текста»⁵², затачивающая письмо под «инфостиль», где нет «ничего лишнего». Проповедуется принцип «чистого дизайна» и популяризируются скандинавские ориентации на «лаконичность стиля».

Репрезентативной в этом отношении становится и совместная лекция А.К. Секацкого и Н.А. Грякалова, прочитанная в Центре современного искусства «Винзавод», после которой рассерженная «туманностью изысканий» аудитория потребовала «внести ясность», «выразиться проще», «объяснить в двух словах, в чем вообще состоит идея».

⁴⁹ Сластелин П.В. Категория простоты в современной архитектуре // Градостроительство и архитектура. – №3. – 2001. – С. 6.

⁵⁰ Цит. По: Сластелин П.В. Категория простоты в современной архитектуре // Градостроительство и архитектура. – №3. – 2001. – С. 7.

⁵¹ Там же. С. 7.

⁵² Проект Главред [Электронный ресурс] URL: <https://glvrd.ru/about/> (дата обращения: 8.10.2016)

Симптоматична и рецепция Витгенштейна, которого редуцировали до единственного тезиса о «ясности выражения», снабдив им вступления к бесчисленным учебникам и монографиям.

Таким образом, принцип снятия «осложнений» вновь актуализируется, но представляется, что отныне за ним кроется не столько восстановление адамовой цельности до грехопадения, сколько очищенный от этого прибавочного значения дистиллированный эффект. Упрощение – это способ фокусировки, наведение видимости, субстанциализирующее вещь (несмотря на то, что на уровне содержания введение индивидуализации, монадизации в перформативном отношении предполагает, как правило, сложные концептуальные мотивации). Неслучайно упрощение – ключевой метод или даже прием адептов так называемого здравого смысла, связывающих его с попыткой ухватить некую подлинность, «суть», что-то настоящее. Желание простоты – это желание ориентиров, форма поиска избавления от жуткого нагромождения вещества как неустойчивой текучести, стремящейся вступить в реакции, сливаться, расплыться, маскировать любые приметы.

Однако можно привести немало репрезентативных в этом отношении техник, закрепленных не только за современными «неотолстовцами», радеющими о минимализме, но и укоренившихся в научном дискурсе. Условно эти техники проявляются и на уровне характера акта высказывания, и в самом содержании высказывания, то есть в концептуализации той или иной логики, редуцирующей вещи.

Первый случай (выраженные в акте высказывания) иллюстрируют изыскания так называемого возвышенного сегмента философии, миссионеры которого нуждаются в концептуализации недостойного, низкого, недопустимого, под знаком которой вершится «восстание масс». Именно в возвышенном сегменте с тревожной регулярностью возобновляется пресловутое вопрошание: «что такое философия», как если бы она представляла собой какое-то эзотерическое знание, панацею и форму укрытия от упомянутого восстания. Иначе говоря, отправная точка такого

рода традиции высказывания – именно миф о простоте. Идея немыслящего стада, опростившегося до безобразия, служит местом, конституирующим значительную часть философских методов и концептов, оформившихся в конце XIX-XX вв.

В качестве примера можно обратиться к тексту М. Хайдеггера «Что значит мыслить»⁵³, который начинается с заключения о том, что «человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил»⁵⁴. Далее речь идет о том, что требующее осмысления ускользает от желающего его помыслить, более того – непомысленное скрывается даже в том, что уже помыслено. Непомысленное – основания бытия сущего – репрезентировать, проявлять которые в мышлении и означает, как пишет Хайдеггер, мыслить «по-настоящему». Таким образом, подобного рода акт высказывания нуждается в заострении идеи «ненастоящего мышления», которое именно через упрощение (в значении способа наведения некоторой видимости на вещи или создания только лишь видимости) оставляет их исключительно в поле кажимости, то есть сокрытости. Кроме того, в этом тексте уже схватываются подступы к формированию элитарной, «возвышенной миссии мыслителя», чья цель (схватывание ускользающих оснований бытия сущего) опять-таки концептуализируется через вполне определенное допущение, а именно – введение противоположной ему фигуры «упрощенного немыслящего»: «она [наука] не мыслит, ибо ее способ действия и ее средства никогда не дадут ей мыслить – мыслить так, как мыслят мыслители».⁵⁵ И за этим, на первый взгляд, элементарным отсылком к различению философского и нефилософского на уровне акта высказывания стоят вполне определенные убеждения, задающие строгую иерархию.

Помимо обозначенного желания простоты, как катализатора развертывания акта высказывания, в этом тексте Хайдеггера наличествует и

⁵³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: 1991. С. 134–145.

⁵⁴ Там же. С. 134.

⁵⁵ Там же. С. 136.

упрощение на уровне содержания высказывания в смысле обоснования логики, редуцирующей вещи. Когда Хайдеггер презентует инструкцию к тому, что называет «настоящим мышлением», он отводит ключевую роль «основаниям бытия сущего», чье доминантное положение приводит к утаиванию тех вещей, которые оказываются за пределами промышления этих оснований. Более того – вещи редуцирует и обоснование доступа к указанным основаниям только через их проявление, репрезентацию в «настоящем мышлении», которое не учитывает «непроявленные» вещи вовсе.

Таким образом, упрощение Хайдеггера состоит в отведении слишком большой роли «настоящему мышлению» или «философскому мышлению», проявляющему основания бытия сущего, но, что важно, утаивающему в свою очередь вещи, размещенные им на периферии по отношению к этому центру «настоящего мышления». Структура подобной расстановки сил в эпистемологическом отношении совпадает с уже упомянутой в работе оппозицией «массовое – элитарное» (или: «высокое – низкое»), которая по выражению А. Павлова, долгое время «утаивала вещи»: утопия «настоящего мышления» и гетеротопия «немыслящего».

Философский дискурс, присвоив себе «настоящее мышление», занимающее самое достойное положение во введенной внутри него же системе координат, фактически добровольно отстранился от того, что не попадает под должное быть промысленным и, выходит, подспудно делегировал это «массе», создав тем самым все необходимые условия для ее «восстания». «Наука не мыслит», – говорит Хайдеггер, и пока она занята своими экспериментами, философия занимается «настоящим мышлением», которое в конечном итоге начинает настолько противоречить научным «экспериментам», что двое не самых прозорливых, но тем не менее, критика от эмпирической науки, решаются довести ситуацию до абсурда. Речь идет о пресловутом тексте «Интеллектуальные уловки»⁵⁶ Брикмона и Сокала. Таким

⁵⁶ Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. 248 с.

образом, философия попадает в тавтологичный круг самоопределения, бесконечно отвечая на вопрос: «что такое философия», когда уже никто не спрашивает.

Представляется, реакцией на эту ненарочную стратегию сокрытия, установленную указанной оппозицией, можно считать критическую тенденцию: деконструкция, безусловно, меняет ракурс и расстановку акцентов, однако без растворения вещей все-таки не обходится.

Во-первых, сама идея основывается на допущении, что деконструируемое содержит в себе «кое-что сокрытое» и, соответственно, нуждается в редукции до утаиваемого. В буквальном смысле деконструировать – это анализировать структуру чего-либо, расчленять на части, разбирать по винтикам. В этом отношении мотивация деконструкции, как ни парадоксально, вообще довольно метафизична – жертвы, которые приносятся в пользу фантазма идеологического, преследующего критическую мысль, не менее серьезны, чем риски, связанные с поиском оснований или абсолюта (здесь отдельные вещи редуцируются к унифицирующему началу): что останется от вопрошания, например, «дисциплинарных пространств», если вычест концептуализацию техник власти, генеалогию понятия и способов их функционирования в языке.

Во-вторых, континентальная и англосаксонская идея мышления субъекта ограничивает вещи именно пределами их доступности для мышления. И это «протаскивание идеализма», «воссоздание древней птолемеевой системы», если пользоваться выражениями адептов русского формализма, вызвало реакцию в виде поворота к материальному в 80-90-е гг. и позже – «теории вещей».

В самом общем виде указанная реакция акцентируется, выражаясь метафорически, на стекле, смотрение через которое не позволяет увидеть самого стекла, то есть она занята возвращением «самого стекла». В рамках «теории вещей» фокус внимания смещается в пользу вещей, которым прежде отводилась второстепенная и пассивная роль – отныне необходимо

разобраться, каким образом вещи конституируют порядок взаимодействия, весь так называемый «жизненный мир» субъектов: «если объект – всего лишь пена на поверхности более сложных процессов, то не стоит ли сдуть пену и перейти непосредственно к анализу самих сложных процессов? Новым материалистам «пена» интересна не только как способ мистификации и маскировки, но и как реальная физическая вещь, которая благодаря своим природным качествам может вызывать те или иные социальные реакции».⁵⁷ Притом реабилитированные вещи не должны становиться объективируемыми объектами, как в объектно-ориентированной онтологии. Напротив, следует вернуть им вещьность. В гуманитаристике это движение подхватили с культурологическим задором, то есть непосредственно обратившись к анализу конкретных вещей с интуицией материальности. Репрезентативный пример – сборник С. Ушакина «Объекты аффекта: к материалогии эмоций»⁵⁸, где речь идет о материальности звука, электричества, стекла, которые вполне вписываются в русло изысканий уже упомянутого «русского формализма», ведь как писал представитель этого движения, С. Третьяков, в «Биографии вещи»⁵⁹, «биография вещи полезна тем, что она ставит на свое место раздутую романом человеческую личность. [...] В «биографии вещи» эмоция становится на подобающее ей место и ощущается не как личное переживание.[...] Не человек-одиночка, идущий сквозь строй вещей, а вещь, проходящая сквозь строй людей, – вот методологический литературный прием, представляющийся нам более прогрессивным, чем приемы классической беллетристики»⁶⁰.

⁵⁷ Ушакин С. Динамизирующая вещь // НЛЮ. – 2013. – № 120. – С. 32.

⁵⁸ Ушакин С. Объекта артефакта [Электронный ресурс]: к материалогии эмоций. URL: <http://qps.ru/WFUOe> (дата обращения: 23.12.2016)

⁵⁹ Третьяков С. Биография вещи // Литература факта: Первый сборник материалов работников ЛЕФа / Под ред. Н.Ф. Чужака. М.: Захаров, 2000. 354 с.

⁶⁰ Там же. С. 73.

Аналитика порядка социальных взаимодействий, но с условием материальности, показалась привлекательной и социологам. Так, например, В. Вахштайн, называющий эту тенденцию «пересборкой взаимодействия»⁶¹, говорит о продуктивности обозначенного пути. Главным образом Вахштайн связывает указанный проект с именами Б. Латура, Д. Ло и появлением акторно-сетевой теории, которая концептуализировала принцип генерализованной симметрии. Это направление размывает классические представления о субъект-объектных отношениях: отныне субъектом может выступать все то, что принято было считать объектом – дверная ручка, стул и так далее, и наоборот, поскольку субъект и объект взаимно конструируют друга друга. Соответственно, симметрию в данном случае следует понимать эпистемологически, то есть как условие, предлагающее изучать людей и вещей симметрично в их взаимовлиянии. Так, например, с учетом этой установки при исследовании, допустим, какой-нибудь бюрократической институции следует в равной степени учитывать всю совокупность элементов, которые складываются в этот комплекс – обессиливающие посетителя тяжелые двери, запутанность навигации, задающей особую траекторию движения, которая определенным образом детерминирует последующие действия того, кто в этой институции функционирует и так далее. Но важно именно то, что вещи в акторно-сетевой теории занимают не периферийное, а центральное положение.

Таким образом, перечисленные примеры показывают, что в «теории вещей», материалогии, вещи наделяются способностью обеспечивать взаимодействие. Однако, несмотря на это формальное перемещение вещей, взаимодействие мыслится всего лишь как продукт отношений вещей. В конце концов, все равно вещь здесь используется как средство вытеснения социального и, значит, вновь служит только инструментом, позволяющим иначе отрефлексировать социальное.

⁶¹ Вахштайн В. С. Действующие вещи. [Электронный ресурс]. URL: <https://postnauka.ru/longreads/25956> (дата обращения: 23.12.2016)

Тем не менее, то, что получило название «поворота к материальному», позволившему вещам покинуть периферийное положение и впоследствии спекулятивный реализм, осуществивший не только перемену мест, но и снятие самой границы, обозначающей эти полярности, сформировали условия, в которых вопрос о том, не является ли сложность вещей всего лишь эффектом определенных речевых практик или работы языка, представляется вопросом из той системы координат, где до сих пор властвует принцип корреляции, где любые эпистемологические практики ограничиваются философией привилегированного человеческого доступа и где все начинается с особого статуса мышления, центрального положения мыслящего, и заканчивается ими.

Однако игнорирование этого вопроса означает делегирование возможного ответа тем, кто из упомянутой системы координат спрашивает, поэтому необходимо ответить: если что и является эффектом работы языка, так это именно концепт простоты. Все рассмотренные примеры редукции указывают на исключительно эпистемологическую значимость понятия «простоты». Упрощение – это инструмент, тактика, способ наведения, настройка видимости, необходимость в которых свидетельствуют о наличие сложности как данности, а потому можно вернуться к тезису, который уже возникал в начале текста: вещь есть сложное. И, представляется, это единственная реальная данность вещи.

Глава II. Антропологический смысл сложных вещей

2.1. Вещи в модусе «сложности»: «возмутительная» материальность.

Итак, сложность – не определенный тип эпистемического опыта, но то, что вообще делает эпистемический опыт возможным. Если снова задействовать медицинскую аналогию, вспомнив про «осложнения», то осложнения пациента запускают механизм диагностики, а процесс диагностирования в конечном итоге заканчивается конвенциональным диагнозом, вовсе устраняющим пациента из поля видимости врача. Редуцирующий осложнения диагноз создает эффект видимости в форме производства заключительного вердикта – болезни, но в этом остатке – болезни – пациента как такового уже нет. Таким образом, осложнения – это реальное качество, которое соотносится с сущностью вещи, процесс диагностики – чувственное качество, ограниченное человеческим доступом к нему, но порожденное реальным и пребывающее в соответствии с болезнью – чувственным образом вещи, презентованной исключительно для врача. Соответственно, диагностика указывает на болезнь, а болезнь – на редуцированного пациента, которого нет в том смысле, что замещение (познающим и для познающего) его реального качества – осложнения – приводит к этой утрате. Соответственно, в упрощении как в эпистемическом

опыте теряется реальное качество вещи, определяющее ее сущность и, значит, возникает какой-то иной, модифицированный образ вещи.

Иначе говоря, утаивание вещей нужно понимать в значении их подмены посредством этого модифицированного образа. Тем не менее, полное устранение вещи невозможно как раз на основании сложности, как основания любых вещей, причем не детерминированное другими основаниями. Несмотря на то, что этот тезис может показаться наивно-догматическим, он не является таковым в силу гибкости, множественности, проточности самой сложности.

Указанное означает то, что полученный в эпистемическом опыте редуцированный образ вещи, способен заслонить ее реальное качество чувственным образом, но не окончательно ликвидировать его, поэтому, собственно, долговечность наличествует, несмотря на то, что «вещь можно грохнуть, сжечь, распотрошить, сломать», то есть несмотря на изменчивость ее акциденций. Из раза в раз проигрываемые этапы редукции будут проиграны и вновь, но пресловутый стул и известная чаша останутся неизменными в своей сложности, которая, как ни парадоксально, статична как реальное (от *res*) качество, но не догматична (от *dokein* – казаться хорошим, думать), поскольку представляет собой неустойчивую текучесть нагроможденного вещества, стремящего вступить в реакции и расплыться. Именно эти особенности, как выше уже высказывалось, делают эпистемологический опыт возможным, то есть для складывания одного в другое нужно, чтобы было, что складывать и что заключать в скобки. Однако важно отметить, что редукция как преобразование не синонимична вульгаризации. Эти акты следует разводить, поскольку вульгаризация вообще исключает прохождение всех необходимых этапов, поэтому, например, так эвристически ничтожны попытки пересказать «в двух словах» текст или идеи какого-нибудь автора. Акт упрощения, в отличие от вульгаризации, разворачивается, он темпорален: заключение, финал истории сами по себе не имеют никакого смысла. Это все также означает, что во времени пребывают,

времени требуют и от времени зависят не реальное качество вещей, а их чувственные воплощения, которые представляют собой «диагностирование» и «диагноз». И, если задействовать метафору, то упрощение как эпистемологический опыт наведения видимости, – это нанесение взвеси на движущуюся сетку (сетка есть как статичное и неизменное условие, но вместе с тем она движется).

Упрощение, как инструмент очеловечивания, насаждает условия, в которых особой значимостью насыщаются репрезентации вещей и различные вариации их «видимости». Притом эти условия селекционируют многоуровневые системы, которые заинтересованы в вещи» как в чем-то большем, нежели «прозаическая материальность» и «набор технических характеристик». Любопытно, что аналитика вещей – это всегда аналитика, условно говоря, большего, чем вещь, но не просто вещей, даже если эта аналитика ставит перед собой задачу возвращения к «простоте вещей». Решение подобной задачи не заканчивается исследовательской презентацией самого обыкновенного заскорюзлого стула как деревянного сидения с отсутствием подлокотников. Кроме того, такому обыкновенному стулу уже на начальном этапе исследования насильственно приписываются все необходимые дефиниции для его исключения из модуса обыкновенности. Но самое интересное здесь – это перформативный зазор между тем, что объявляется предметом исследования (обыкновение стула) и тем, что исследуется на самом деле (стул как многосоставность отношений). Подобная подмена только способствует «очеловечиванию». Тогда как обыкновенность деревянного сидения вызывает что-то вроде брезгливости и отторжения, несмотря на то, что именно этой обыкновенности, вероятно, и обязаны всевозможные сценарии аналитики вещей.

Указанное происходит в силу того, что в «прозаическом» виде, то есть в таком, где вещь не «что-то большее», но набор технических характеристик, она, вещь, наиболее и возмутительна для исследовательской позиции. Как Фрейд отказывался работать с «ограниченными филистерами», предпочитая

изучать случаи благородных и известных пациентов, так и здесь – вещь, раз уж она прозаическая, нуждается для начала в процедуре облагораживания, чтобы было что исследовать. «Для начала» означает в данном случае облагораживание, запускаемое на уровне акта высказывания. Зазор между актом и содержанием высказывания, которые зачастую не совпадают, как представляется, наметил уже Хайдеггер в рамках проведения различия между бытием и сущим. Несмотря на кажущуюся драматичность известного вердикта Хайдеггера о забвении бытия и, связанной с ним необходимостью различения, указанное следует понимать не в русле устрашающей диагностики, но исключительно методологически, дабы не лишать этого различия эвристической ценности. Так, наиболее важным кажется то, что в основе различия бытия и сущего, в самом общем виде, лежит интенция, ограничивающая редукцию бытия к сущему, которая, согласно наблюдениям Хайдеггера, из раза в раз, начиная с античной философии, проигрывается как ситуация, в которой бытие дефинируется исходя из границ сущего, тогда как: «Бытие дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие. Но следует ли отсюда, что «бытие» уже не может представлять никакой проблемы? Вовсе ничуть; заключить можно только: «бытие» не есть нечто наподобие сущего»⁶².

Кроме того, отсутствие такого различия, становится причиной определения сущего через само себя, то есть не без упущения бытия этого сущего. В этом отношении бытие и сущее как не тождественны по отношению к друг другу, так и не автономны.

Известно, что в историко-философском контексте аналитика бытия и сущего у Хайдеггера является общим местом – исследованию этих понятий посвящено значительное количество текстов, которые в крайне обобщенном виде можно презентовать таким образом: бытие включает в себе полноту, реальность и цельность онтологической осмысленности, тогда как сущее –

⁶² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. С. 7.

множественную изменчивость: «сущее есть все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение»⁶³ (в том случае, если сущее замкнуто в самом себе и не «озарено» бытием этого сущего). Указанное, в первую очередь, представляет эпистемологический интерес. Так, например, в уже упомянутом в этой работе тексте «Что значит мыслить»⁶⁴ Хайдеггер пишет: «человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил».⁶⁵ Далее следует замечание, согласно которому причина этого состоит в том, что мы до сих пор не попали в сферу того, что исконно должно мыслиться прежде всего остального и для всего остального. Иначе говоря, мы каждый раз редуцируем основания бытия сущего. В частности, по Хайдеггеру, наука не мыслит и, как косвенно следует из дальнейших изысканий, не мыслит она потому, что всегда полагает только сущее, но, что важно, затачиваясь и окукливаясь внутри этого же сущего. В методологическом отношении это означает то, что интенции, интонации, стилистика, риторика и методы науки и, шире, «нефилософского» мышления в целом, не рефлексированы как таковые теми познающими сущее, кто их использует. На это указывают и слова Хайдеггера о том, что «если верно утверждение, что мы еще не мыслим, то оно говорит в то же время и то, что наше мышление еще не двигается специально в свойственной ему стихии, а именно потому, что то, что требует осмысления, уклоняется от нас»⁶⁶. «Ненастоящее» мышление, соответственно, отмечено неспособностью отрефлексировать свои собственные границы, иначе говоря, «ненастоящее» мышление захвачено производством содержания высказывания (а научные методы подразумевают именно получение конкретных результатов) сообразно предмету без выяснения тех принципиальных предпосылок, на основе которых это производство выстраивается. Таким образом, фактически

⁶³ Там же. С. 8.

⁶⁴ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: 1991. С. 134–145.

⁶⁵ Там же. С. 134.

⁶⁶ Там же. С. 142.

различие бытия и сущего – это различие акта высказывания и его содержания.

Репрезентативный и доказывающий этот тезис пример приводит А. Смулянский в лекции⁶⁷, посвященной Хайдеггеру. Пример этот связан с хайдеггеровским упреком Юнгеру, заключающийся в том, что Юнгер в своих изысканиях, посвященных попытке «дать подходящее определение нигилизму», в действительности не справился с задачей, поскольку дефиницировал нигилизм тавтологичным образом, то есть дефиницировал нигилизм нигилистически: «Причина в том, что Вы «на той стороне» и по эту сторону линии говорите на одном и том же языке. Позиции нигилизма благодаря пересечению линии, как кажется, в значительной степени уже сданы, но язык нигилизма остался».⁶⁸ Другими словами, Юнгер исследовал сущее с помощью языка, селекционированного самим этим сущим (нигилизмом), а, значит, только лишь повторил нигилистическую риторику, основания которой он, напротив, собирался подвергнуть анализу. Соответственно, причина попадания в эту ловушку заключается в не различении Юнгером бытия и сущего и, как следствия, застревания в метафизическом модусе, то есть в модусе одержимости исключительно сущим без необходимого внимания к модусу сказываемого (основаниям бытия сущего): «Метафизические понятия по своей сути другого рода, поскольку то, что они постигают, и само постижение в некоем исходном смысле – одно и то же».⁶⁹ И также: «Однако вопрос о сущности бытия отпадает, если мы не откажемся от языка метафизики, поскольку метафизическое представление препятствует продумыванию вопроса о сущности бытия»⁷⁰.

⁶⁷ Смулянский А. К понятию акта высказывания (3 лекции семинара лакан-ликбез). СПб: «ТрансЛит», 2014. 60 с.

⁶⁸ Хайдарова Г. Предисловие // Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 315 с.

⁶⁹ Там же. С. 319.

⁷⁰ Там же. С. 321.

Представляется, что в лишенном излишнего драматизма методологическом отношении различие бытия и сущего предоставляет инструментарий, необходимый для различения как того, что усматривается через «оптическое стекло», так и самого стекла (позднее обозначенный зазор между актом высказывания и содержанием концептуализировал Лакан).

Таким образом, этот методологический аспект проясняет предыдущие тезисы о том, что вещь редуцируется уже на уровне акта, и даже в том случае, если заявляется возвращение к «самой сути» вещи, она все равно подменяется уже чуждой ее видимостью, «удобной» для дальнейших изысканий.

Но если действительно принять в расчет прозаический модус вещи, допустим, тот же самый стул, лишенный чего-либо, кроме своей вопиющей деревянности. Иначе говорят, если задаться вопросом о том, что значит быть стулом.

Такой стул, во-первых, оттолкнет принципиальной инаковостью по отношению к «человеческому». Его деревянность настолько молчалива и невозмутительна, что станет объектом желания в силу своего увиливания и ускользания. Во-вторых, деревянность обыкновенного стула будет запускать все новые и новые стратегии «очеловечивания» под диктатом «нехватки», поскольку финальный результат каждой из них – неудовлетворенность, вызванная очевидной невозможностью деревянной конструкции «ответить взаимностью». Соответственно, как раз эта «возмутительность» именно обыкновенной вещи, как набора технических характеристик, и запускает все вариации ее упрощения и «очеловечивания», которые в итоге оборачиваются, например, симптоматичным тезисом Латура: «Я признаю, что уже сыт по горло таким положением вещей, при котором всегда оказываюсь заперт лишь в языке или оказываюсь узником одних только социальных репрезентаций. Я

хочу получить доступ к самим вещам, а не только к тому, какими они нам являются». ⁷¹

Таким образом, «сложность вещей» сосредоточена в их обыкновении, то есть в том, что не является чем-то большим по отношению к их технической сборке. Именно она недооценивается, вытесняется и именно она редуцируется как не заслуживающая анализа, слишком тривиальная в своей материальности.

Однако именно указанный модус вещи объясняет уже общее место – способность вещей к аффицированию. Прозаичная деревянность стула настолько не совпадает с категориальным аппаратом, который применяется для ее исследования, что, в конце концов, она выводит его из строя или оказывается в обозначенной ранее ситуации – наведении видимости через упрощение (притом упрощение не следует понимать буквально, поскольку на уровне содержания высказывания оно, как правило, производит обратное впечатление: примерами служат случай Руссо и другие способы аналитики, разобранные выше). Соответственно, «очеловечивание» вещей – это форма избегания сложности их механистичности, негативно коннотированной материальности в значении низменности. «Очеловечивающие» маски, которые ханжески набрасываются на обозначенную низменность с целью ее прикрывания, перекликаются с историей смущения и стыда: «Вещи просто приближаются к нам настолько, что становятся удушливыми, а мы теряем способность относиться к ним как к чему-то наличному, чем можно манипулировать и что можно понять. Близость вещей всегда приводит в замешательство и кажется неестественным явлением; она легко может казаться непристойной и непосредственно угрожающей». ⁷²

Соответственно, без масок «страшно и невыносимо» не потому, что иначе сгущаются потоки сил, но напротив, остается «унизительная

⁷¹ Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2006. С. 162.

⁷² Шавиро С. Вселенная вещей // Логос. – Т.27, №3. – С. 144.

материальность» (вот почему герой фильма Годара говорит, что только «пролетарий – истинный король вещей»); как раз его она не унижает).

Таким образом, вещь может быть опознана через ее единственно реальное качество – сложность, как принципиальную инаковость, «возмутительную» материальность, всегда оказывающуюся чем-то меньшим по отношению к аналитике, всегда ускользающей от взгляда, детерминированного стыдом, и в то же самое время – всегда остающейся условием скольжения этого взгляда, вменяющего ей смысловые, ценностные, семиотические и прочие образы лишь бы не остаться, как ему кажется, «ни с чем», у разбитого корыта, то есть с деревянностью сидения без подлокотников. Соответственно, указанная сложность, актуализирующая целый арсенал исследовательских усилий, не должна в таком случае определяться как всего лишь деревянность, как «недостойная материальность», и именно это упускает подобный взгляд, стремящийся превратить ее во что-нибудь пристойное: только в этом модусе «недостойной материальности» она и пристойна.

В этом отношении вещи находятся в двойственном положении: как реальные в модусе сложности и как соединение социального, культурного, дискурсивного в модусе простоты. Причем доминантное значение второго объясняет диагностирование «нехватки вещей», которое из раза в раз звучит в соответствующих исследованиях, и оно же становится катализатором фетишизации, окутывающей вещи. Но, очевидно, что «возвращение» к ним невозможно в логике, запущенной модусом «простоты», поскольку она перформативно исключает «недостойную материальность» реального, не желая иметь с ней никакого дела. Но, как уже было показано, упрощение очеловечиванием производно именно от «недостойной материальности», которая и провоцирует ее избегание – они находятся друг с другом в ситуации эроса войны (в значении употребления этого понятия Делезом и

Гваттари⁷³). Но, собственно, это противостояние, отмеченное бойкотированием «возмутительной материальности» сидения без подлокотников, развертывается как лишение ее собственной силы, поскольку не учитывается, что она и запускает весь последующий дискурсивный комплекс, и подобная ее способность свидетельствует о неправомерности подрывания указанной сложности материальности посредством концептуализации ее «непристойности».

Итак, сила вещей в модусе сложности, обозначенной именно таким образом, состоит, во-первых, в том, что она служит условием эпистемического опыта, который на ней основывается и, во-вторых, указателем «человеческого», чьи сценарии детерминированы границами обозначенных ранее отношений, в которых находятся вещи и человек. Последнее позволяет объективировать эти сценарии, что, в свою очередь, дает возможность артикулировать те методологические допущения, которые лежат в их основе, поскольку обозначения их понятием редукции недостаточно. И чтобы не редуцировать саму редукцию, необходимо понять последствия редуцирования сложности, то есть задаться вопросом о том, что значит игнорирование силы «непристойной материальности».

Главным образом, это игнорирование оборачивается аналитикой вещей в логических категориях, несоответствующих первому модусу (сложности) упомянутой двойственности, в которой вещи находятся. Вещь, изъятая из своей «грубой» механистичности, оказывается жертвой курирующего ее исследователя, который превращает «обыденность» в необыкновенность экспоната. Так, например, стул-экспонат наделяется «человеческими» возможностями – языком, сообразностью цели, связью с иным, нерелевантной темпоральностью. Однако ценность стула как технической сборки, но не рафинированного экспоната, как раз состоит в принципиальной невозможности, а именно – невозможности как следует соответствовать этим

⁷³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. М.: Астрель, 2010. 895 с.

категориям: он их переворачивает, противопоставляя, пользуясь выражением Фуко, «антропологическому сну безмолвный смех».⁷⁴

Во-первых, «сложный» стул до неприличия молчалив и, образно выражаясь, его язык – это язык отказа. Во-вторых, в своей «безнадежной» деревянности он воинствующе чужд вменяемым ему облагораживающим характеристикам: через него ничто не говорит, он антимедиатор, поэтому нейтрализует и заглушает любое говорение (в отличие от «упрощенного» стула-экспоната, который то и дело обеспечивает какую-нибудь связь: например, зиммелевская ваза, хайдеггеровская чаша, etc). В-третьих, он обладает собственной темпоральностью, равнодушной по отношению к установленным индикаторам времени – поломке, ценности старины/новизны, режимам последовательности, пребывание в истории, контексте и прочим периодам. Все это составляет его «инаковость», которая и создает двойственность положения – сложность реального стула пронизана силой, которая провоцирует схватку с ней в форме ее утаивания посредством уже обозначенного низведения до «всего лишь материальности» и одновременно до «более, чем материальности», то есть до «экспоната».

Указанная двойственность вещей обеспечивает и двойственность взаимодействия с ними, поскольку получается, что пространство вещей, если изымать контекстуальные, но, тем не менее, уместные в данном случае изыскания Хармана, – это игра отношения и не-отношения: «Находясь сейчас в Каире, я не полностью лишен отношения к японскому городу Осака, так как в принципе я мог бы отправиться туда в любой день. Но это отношение никогда не может быть полным, поскольку в данный момент я не соприкасаюсь с городом, и даже если доберусь до Осаки и встану в самом ее центре, то не исчерпаю ее реальности».⁷⁵ Соответственно, «возмутительная материальность» стула развязывает то, что выше обозначалось эросом войны,

⁷⁴ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб: А-сad, 1994. 405 с.

⁷⁵ Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 102.

и в этом смысле задает отношение между стулом в модусе сложности и натыкающимся на него, чьи практики «оприличивания» материальности уже манифестируют не-отношения. Вещь как сущность, как «пучок качеств», как актер, как в конце концов товар – это всё формы «упрощенного» экспоната, находящиеся в условиях не-отношений. Собственно, это проясняет тезис, который высказывался выше, о том, что эпистемологический опыт наведения видимости (упрощение) можно сравнить с нанесением взвеси на движущуюся сетку («возмутительная материальность» сборки деревянного сидения). Сетка, с одной стороны, представляет собой данность, но, с другой стороны, движется. Движение – это интенсивности внутри двойственности вещей, их перемещение в ситуации отношения и не-отношения.

2.2. Формы репрезентации «человеческого» посредством сложных вещей.

Для антропологической размерности демифологизация материальности в подобном ключе и порывание со стратегиями надления вещей «достоинством» и, как следствие, уничтожения (то есть подменой «видимостью»: вещь, редуцированная до экспоната) их фетишистским представлением о том, что они «всегда нечто большее», означает необходимость учитывания как расщепленности вещей, так и двойственности обращений с ними. Прояснение этого позволит не тотализировать вещи нерелевантными логическими категориями, которые разбирались выше. Кроме того, это отрезвляющее заявление приоткрывает доступ к вещам, а не только ко всевозможным способам их дискурсивной репрезентации.

Тем не менее, указанные способы дискурсивной репрезентации интересны с антропологической точки зрения, поскольку способы аналитики вещей, как принципиально других по отношению к человеческому, позволяют очертить границы человеческого. Иначе говоря, следует обратить

внимание на модальность высказываний, «очеловечивающих» вещь, позволяющих как раз репрезентировать «человеческое».

Указанная «возмутительная материальность», которая из раза в раз редуцируется как препятствие на пути исследования вещи, редуцируется именно потому, что оказывает сопротивление нашей концептуальной сети. В тексте «Щекотливый субъект»⁷⁶ С. Жижек говорит о «преимуществе объекта», об избытке, который всегда ускользает от схватывания в вещи. Однако это «преимущество» не следует мыслить в качестве «избытка позитивного содержания к нашим познавательным способностям», а напротив, необходимо понимать как нехватку, то есть «следы провалов и отсутствия, вписанные в позитивное существование». И, таким образом, этот «избыток» (и одновременно, по Жижеку, «нехватка») состоит из «следов самого субъекта (его разбитых надежд и желаний) в объекте, так что «непостижимым» в объекте оказывается объективное соответствие/коррелят самого глубокого внутреннего ядра желания самого субъекта».⁷⁷ Соответственно, обозначенная ранее «возмутительная материальность» вещи «возмутительна» именно в том смысле, что способна разбить все «надежды и ожидания». Следствием же (и следом) этих разбитых надежд и ожиданий являются попытки эту «нехватку» восполнить посредством терапевтического прибегания ко всевозможным «одухотворяющим» коннотациям. Эти коннотации, известные воспевания «простых вещей», выполняют функцию Идеала-Я (I (A)), которая согласно интерпретации Жижека, представляет собой символическую идентификацию – то место, откуда при взгляде на самих себя мы кажемся себе «привлекательными, достойными любви»⁷⁸. Жижек проясняет эту инстанцию, в частности, на примере функции псевдонимов: «Можно сказать, что «Сталин» – это идеальная точка, с которой

⁷⁶ Жижек С. Щекотливый субъект. М.: Дело, 2014. 528 с.

⁷⁷ Там же. С. 134.

⁷⁸ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С. 54.

«Иосиф Виссарионович», конкретный индивид, человек из плоти и крови, выглядит для самого себя привлекательным».⁷⁹ Соответственно, одухотворенная «простая вещь» служит для воспевающего ее тем местом, которое конституирует «привлекательность», благородность оратора, способного усмотреть «тончайшие» нюансы эстетического единства вазы и ручки, как это делает, к примеру, Зиммель.⁸⁰ Причем указанная инстанция символической идентификации определяет воображаемую идентификацию я-идеальное (i (a)): Жижек указывает, что i(a) всегда уже подчинено I(A).

Если символическая идентификация предполагает идентификацию с местом, откуда мы нравимся себе, то воображаемая – привлекательный образ, с которым надлежит отождествиться. Однако, как пишет Жижек, зачастую воображаемая идентификация ошибочно толкуется как отождествление с чем-то однозначно положительным, то есть как следование образцу для подражания. Тогда как, говорит Жижек, «идентифицироваться можно и со слабостью, неудачей, виной перед другими, так что, выставляя напоказ тот или иной недостаток, идентификацию, как ни странно, можно только упрочить».⁸¹ В этом отношении воображаемая идентификация проявляется в тех устрашающих вердиктах, которые выносятся современности, современному субъекту в рамках, например, апологетики «простых Вещей» (I (A)), то есть в той исследовательской парадигме, где Вещь позволяет, к примеру, восполнить нехватку Реального, преодолеть отчужденность современного субъекта, etc. Условно говоря, воображаемая идентификация на уровне высказывания проявляется, скажем, когда речь идет о субъекте, который в так называемой ситуации современности, пронизанной, скажем, логикой капиталистической рациональности, теряет всякую связь с ценностью реального, поскольку отныне он имеет дело только с системой

⁷⁹ Там же. С. 55.

⁸⁰ Зиммель Г. Рама картины. Эстетический опыт // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 48–54.

⁸¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 54.

знаков, произвольными по отношению к референту. А символическая – когда в рамках озвученной диагностики панацеей мыслится «простая и подлинная» вещь прошлого.

Итак, необходимо обратиться к конкретным примерам. Наиболее репрезентативным образом указанная модель воплощается в работах, посвященных критике дискурса потребления. Так, согласно уже хрестоматийным изысканиям Бодрийера⁸², вещь вплетена в систему знаков. Современная вещь (современная Бодрийеру) становится знаком, произвольным по отношению к референту, обретающим связность только в соотнесенности с другими знаками. Серия знаков, по мнению Бодрийера, дарует вещи-знаку хоть какое-то «отличие», необходимое для функционирования потребления (рекламная упаковка позволяет отличить и выбрать ту или иную вещь): «Чтобы стать объектом потребления, вещь должна сделаться знаком, то есть чем-то внеположным тому отношению, которое она отныне лишь обозначает, – а стало быть, произвольным, не образующим связной системы с данным конкретным отношением, но обретающим связность, то есть смысл, в своей абстрактно-систематической соотнесенности со всеми другими вещами-знаками. Именно тогда она начинает «персонализироваться», включаться в серию и т.д., то есть потребляться – не в материальности своей, а в своем отличии».⁸³ Здесь на уровне акта высказывания совершается идентификация с воображаемым я (i (a)), которое позволяет Бодрийеру развернуть диагностику тотальности потребления, блокирующей любые попытки сопротивляться ей, поскольку все они обречены функционировать внутри этой же логики, то есть не имеющей пределов идеалистической практики всеохватного воспроизводства. Это как раз то место, способное доставить читателю особое удовольствие, поскольку, как выразился бы, вероятно, Жижек, оно задевает главный аспект идентификации тех, кто ежедневно сталкивается с

⁸² Бодрийер Ж. Система вещей / пер. С. Зенкина. М.: Домино, 1995. 212 с.

⁸³ Там же. С. 91.

необходимостью так или иначе участвовать в процессе приобретения товаров. Детерминирует же эту воображаемую идентификацию Идеал-Я I(A), так как указанная диагностика Бодрийяра разворачивается на основании его фантазма о вещи в прошлом, «традиционной вещи», которая еще, на его взгляд, обладала соотнесенностью с «реальным»: «Традиционная вещь-символ (орудия труда, предметы обстановки, сам дом), опосредовавшая собой некое реальное отношение или житейскую ситуацию, несшая в своей субстанции и форме ясно запечатленную, сознательную или же бессознательную, динамику этого отношения — а стало быть, лишенная произвольности, — такая вещь, будучи связана, пропитана, насыщена коннотацией, но оставаясь живой в силу своей внутренней транзитивности, соотнесенности с определенным поступком или жестом человека (коллективным или же индивидуальным), не может потребляться».⁸⁴ Несмотря на то, что в одной из глав Бодрийяр определяет старую вещь как превращенную форму мифа о первоначале, он, тем не менее, сам выстраивает дихотомию «вещь-знак и вещь как вещь» на основе именно этого мифа. Подтверждающими примерами служат даже такие незначительные в первом приближении замечания как: «Нынешняя же техническая цивилизация не признает мудрости стариков»⁸⁵, etc).

Таким образом, концептуализированная Бодрийяром традиционная вещь как I(A), задает особую фантазматическую иерархию с доминантной символического, которая тянет за собой ряд допущений: к примеру, отрицательно коннотированного капиталистического производства на фоне положительно окрашенных вещей прошлого и так далее.

Итак, в рамках этой кратко представленной логики вещей как «пустых оболочек», как знаков, разворачиваются изыскания, отмеченные патетикой возвращения к «простоте вещей» в частности, и призывом реабилитации «вещей как вещей» в целом: как же нам вновь обеспечить прикосновение ко

⁸⁴ Там же. С. 90.

⁸⁵ Там же. С. 40.

столу, что делать с вещами-знаками, как преодолеть ситуацию, где любая вещь – это товар, etc. И, соответственно, ответы на эти вопрошания в таком случае мыслятся возможной панацеей, выходом из зловещего экономического товарного фетишизма. Однако представляется любопытным то, что это «сокрытие вещей» обеспечила сама концептуализация их эфемерности. Подобная концептуализация редуцировала вещь к товару, к знаку, к функционированию в дискурсивных практиках. И, как представляется, самым интересным и парадоксальным является то, что упомянутая патетика возвращения к вещам разворачивается внутри этой же логики дискурсивности, которая утаивает вещи, подменяя их обозначенными редуцированными образами: именно она насаждает условия, в которых особой значимостью насыщаются репрезентации вещей и различные вариации их «видимости» (в смысле только лишь «видимости», заслоняющей «вещи»): «сначала мы поднимаем пыль, а потом жалуемся, что ничего не видно». ⁸⁶

Таким образом, вещь как знак, как товар, как пустая оболочка, etc – все это модусы редуцированной вещи. Соответственно, демифологизация «вопиющей материальности», уклонение от дискурсивной парадигмы, позволяют, наконец, реабилитировать «вещь как вещь», что, в свою очередь, служит, в частности, способом переосмысления ситуации товарного фетишизма и потребления. В конце концов, возникает даже вопрос: существовало ли и существует ли вообще потребление где-то, кроме этой «субъект-объектной» парадигмы, то есть за пределами антропоцентричной логики, редуцирующей вещи.

Итак, выше разбирались случаи редукции вещей и методологические допущения, пронизывающие апологетику вещей «простых». Однако теперь необходимо прояснить, что в таком случае представляет собой аналитика вещей сложных, то есть как возможна реабилитация материальности вещи

⁸⁶ Цит. По: Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2007. P. 122.

(отчасти ответы на эти вопросы приводились, но они носили апофатический характер: речь шла о том, чем сложность не является и как она вытесняется, подменяется уже на уровне акта высказывания).

Интересно, что в многочисленных исследованиях, посвященных вещам, одним из ключевых препятствий становится само определение понятия вещи. Как правило, эти исследования и направлены на то, чтобы дать вещи какое-то более-менее обоснованное определение. Это значит, вещь представляет собой что-то не поддающееся трактовке. Затрудняет (и в то же самое время упрощает) это положение дел и ускользающий характер этимологии слова «вещь», к которой так или иначе обращались многие авторы, занимающиеся обозначенной проблемой. В этом случае приводились либо основные значения слова, либо выбиралось какое-то одно значение, отражающее ключевой замысел конкретного исследования вещи.

В данном тексте вещь дефинируется через понятие «сложности». В определенном отношении это совпадает с этимологической связанностью слова «вещь» с местом для собраний («Тинг»), то есть с собиранием, о котором пишет Б. Латур: «Мартин Хайдеггер много раз размышлял над древней этимологией слова «вещь» (thing). И теперь мы все знаем, что во всех европейских языках, включая русский, существует ярко выраженная связь между словами, обозначающими вещь и прообраз законодательного собрания. Исландцы гордятся тем, что имеют самый древний парламент, который они называют Альтинг (Althing). А во многих скандинавских странах еще можно посетить места для собраний, называемые «Тингами» (Ding или Thing)».⁸⁷

Сложность – это как раз то, что указывает на собирание как определенную сложенность. В то же самое время в этом понятии можно усмотреть логику, препятствующую интенции этой работы, в частности, в том случае, если сложенность трактуется как утробовывание, сжимание,

⁸⁷ Латур Б. Почему критика выдохлась? [Электронный ресурс] // Государственный центр современного искусства. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/7> (дата обращения: 20.01.2017)

спрессовывание и, в конце концов, «снятие» посредством приведения к уплотненному единству.

Важным представляется избегание указанного диктата сложения, то есть сложное не должно приводиться к этому обозначенному уплотненному единству простого (если речь не идет о гегелевской матрице противоречия). Представляется, что красноречивее всех об этом говорит Л. Альтюссер: «сложное никогда не дано как феномен простого, — напротив, оно дано как результат процесса, который сам является сложным. Поэтому сложные процессы всегда суть данные нам сложности, попытка редукции которых к изначальным простым элементам невозможна ни фактически, ни в принципе».⁸⁸ Именно он развенчивает метафору «простого истока», предпосылку простого изначального единства, пронизывающей значительную часть теоретических подходов. На примере Маркса и Мао Альтюссер показывает, что существование простого возможно только в «уже данной» структурированной сложности.

Стоит отметить, что, как было показано ранее, представление о первоисточке особенно внятно презентуется в христианской логике. Христианская теология связывает добродетель простоты с неделимостью сущего: душа целостна и неделима, а, значит, бессмертна.

Итак, вещь, дефиницированная через сложность, может мыслиться как собрание, которое не должно, в свою очередь, приводиться к единству простоты, но может его включать, собирать в себе, поскольку оно и задает этот модус простоты, провоцирует разматывание дискурсивного клубка. Таким образом, сложная вещь объединяет, собирает в себе ускользающую от нашей концептуальной сети возмутительную «материальность», всегда оказывающуюся чем-то меньшим по отношению к категориальному аппарату, чьи концептуальные мотивации и логики на нее экстраполируются. Соответственно, материальность в этом случае должна быть избавлена от негативных коннотаций, умаляющих ее значение. Презентовать «вопиющую»

⁸⁸ Альтюссер Л. За Маркса. / пер. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. С. 47.

(вопиющую для логики, умаляющей статус материальности) материальность стула – не значит высыпать арбузные корки на голову Сократу как это, согласно известной легенде, сделала его жена Ксантиппа, но, напротив, означает представить материальность как что-то чрезвычайно ценное. Итак, можно резюмировать все то, что составляет силу сложности (в своей материальности) вещей.

Из раза в раз проигрываемые способы редукции, упрощения, как настройки видимости, свидетельствуют о наличии определенного препятствия, которое их запускает. Это препятствие актуализирует целый арсенал исследовательских усилий и, соответственно, оно является их условием. Препятствие – сложность вещей, причем сложность в альтюссеровском понимании, то есть не сводимая к простому и не полагающаяся как следствие некоего изначально простого единства. Таким образом, сложность – единственное реальное качество вещи, которое и делает ее таковой. Этим качеством объясняется способность вещей к аффицированию.

Выяснить, что есть «сложное» вещи, что обуславливает все интенции ее снятия, позволяет аналитика тактик упрощения, которая обнаруживает зазор, пронизывающий эти тактики. Зазор между актом высказывания и его содержанием, не совпадающими между собой. Содержание, как правило, сбивает с толку, поскольку может представлять собой апологетику «простых вещей», но, тем не менее, на уровне акта вновь и вновь возвращаться к «сложности» (разобранный случай Руссо, сборник «Сила простых вещей», etc). Сбивать может и акт высказывания, так как на этом уровне «вещь», к которой намереваются «вернуться», уже подменяется «видимостью», то есть заслоняется символическими, ценностными и прочими дискурсивными атрибутами (стул как экспонат). Но в том и другом случае обнаруживается, что упускается, редуцируется, заслоняется, недооценивается, отторгается материальность вещи, которая в силу всего этого и получает в данном тексте соответствующие предикаты – «возмутительная», «вопиющая».

Соответственно, это означает, что сложное вещей сосредоточено в их материальности. Именно она представляет собой то ускользающее меньшее (и одновременно большее), провоцирующее схватку с ней, развязывающее войну, заставляющее вновь и вновь набрасывать на него «человеческие маски».

Ввиду этого в ней обнаруживаются следы «человеческого»: все те чаяния, направленные на заслонение и прикрывание этой «возмутительной» материальности. Таким образом, снимается проблема человеческого доступа к вещам, поскольку то, что лежит в их основании, в действительности уже отмечено присутствием «человеческого»: набрасываемые «маски» набрасываются на место, которое уже заведомо имеется в виду, как место, провоцирующее эти броски. В силу чего указанное позволяет артикулировать границы «человеческого», антропологические стратегии, применяемые в схватке с принципиальной инаковостью по отношению к этому человеческому – с «вопиющей материальностью» вещей.

Так, оказывается, что антропологическая сборка функционирует с постоянными сбоями: сложность вещи то и дело вносит в нее помехи. Сложность сопротивляется категориальному аппарату, выводит его из строя, вскрывает допущения и фантазмы, которые его пронизывают. К примеру, фантазм «изначальной простоты» приводит к концептуализации обманчивой дихотомии «простое-сложное», где сложное мыслится вытекающим из простого или, в конце концов, снимающегося в простом. Допущение, превратно толкующее материальность, вовсе подменяет вещи чувственным образом, что впоследствии приводит к вопрошаниям, стремящимся вновь и вновь вызвать вещи, вернуть их, открыть к ним доступ. Оно же задает иерархию, в которой материальность, техническая сборка вещи, оказываются на периферии, и такая расстановка сил создает все условия для доминирования «субъект-объектной» парадигмы и дискурсивного способа аналитики. В связи с преобладанием последнего любая логика, не вписывающаяся в этот дискурсивный способ, попадает под подозрение в

«наивном субстанциализме», а автор, транслирующий эту логику, обвиняется в «плохом интеллектуальном вкусе», как выразился уже Гумбрехт в тексте «Производство присутствия».⁸⁹ И так, в силу всего сказанного становится очевидно, насколько не релевантен положению вещей подход, упускающий их материальность. Реабилитировать материальность вещей означает реабилитировать вещи (thing, отсылающее к упомянутому «собираению») во всей присущей им сложности.

Интересно, что в тексте М. Хайдеггера «Исток художественного творения»⁹⁰ есть репрезентативный фрагмент, предшествующий описанию крестьянских башмаков на картине Ван Гога. Хайдеггер пишет: «Просто стоят крестьянские башмаки, и, кроме них, нет ничего. И всё же».⁹¹ И в следующем абзаце уже возникают крестьянка, которая изнашивает их, служебность, которая покоится в бытие изделия. Любопытно, что именно эти, вменяемые башмакам сюжеты, впоследствии не дают покоя М. Шапиро⁹², который со всей скрупулезностью восстанавливает фактический статус башмаков, и упрекает Хайдеггера в том, что стоптанные башмаки, на самом деле, принадлежат самому Ван Гогу, а не крестьянке. Вещь вновь путается под ногами и вызывает тревогу, притом такую сильную, что Шапиро приходится даже поднимать переписку Ван Гога с братом, лишь бы установить принадлежность этих башмаков.

Однако, возвращаясь к тексту Хайдеггера, стоит отметить, как вновь срабатывает обесценивание материальности. Описание крестьянки возникает после того, как Хайдеггера не удовлетворяют те башмаки, которые «просто стоят». В переводе текста появляется: «и всё же», развязывающее то, что

⁸⁹ Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 62.

⁹⁰ Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.

⁹¹ Там же. С. 10.

⁹² Шапиро М. Натюрморт как личный объект: заметки о Хайдеггере и Ван Гоге // Топос. – 2001. – № 2-3 (5). – С. 28–39.

впоследствии поставит странный вопрос действительной принадлежности этих башмаков. Представляется, вопрос этот начинает занимать как раз потому, что он затрагивает идентичность, о которой ранее шла речь. «Возмущающая» Хайдеггера материальность башмаков («просто стоят», что, как представляется, уже далеко не просто) вновь разбивает все «надежды и ожидания», становится той «нехваткой», вынуждающей совершить акт упрощения и «очеловечивания», то есть вынуждающей прикрыть, заполнить и одухотворить ее приемлемыми коннотациями.

Эти коннотации, связанные с функциями символической и воображаемой идентификациями, в тексте «Исток художественного творения» презентуются в виде отождествления Хайдеггера с «простой» и «безыскусной» крестьянской жизнью – воображаемым местом спокойного профессорского уединения. В случае с Шапиро, вероятно, подобное место идентификации не срабатывает должным образом, поэтому он берется за выяснение принадлежности этих башмаков, и находит вариант – башмаки самого художника, позволяющие несколько удалиться от идентификации с идиллией крестьянской обыденности.

Итак, в антропологическом отношении «сложные вещи» отводят «человеческому» неудобное положение. На «просто» (как указано в переводе текста Хайдеггера) стоящие башмаки, еще не редуцированные замечанием о пронизывающей их озабоченности хлебом насущным, не получится транслировать свои сложившиеся фантазматические представления о крестьянских экзистенциалах. Тем не менее, толчком к этой редукции служит именно ситуация, в которой «стоят башмаки и, кроме них, нет ничего».⁹³ И в этом смысле «сложная вещь», как собрание, собирает в себе оба этих модуса – «неудобные» отношения с вещами и «не-отношения» с их упрощенной, «очеловеченной» версией.

Иллюстрацией к этому тезису может служить хрестоматийная работа Д. Кошута «Один и три стула» (1965 год), которая компенсирует указанное

⁹³ Хайдеггер М. Исток художественного творения. С.10.

«неудобство» реального стула посредством его фотографии и описания. Редуцированием материальности отмечены и объекты художников, работающих в технике реди-мейд. Все эти примеры демонстрируют уязвимость «человеческого» перед материальным, которое и в искусстве всякий раз реабилитируется через внедрение идеи, пространства и границ (выставочный зал, рама), etc.

Это создание дистанции, «приличного» расстояния, с которого можно вынести всю возмутительность принципиальной инаковости по отношению к «человеческому», всю избыточность вещества: «глаз чувствует, что требуется вещь, которую *пристрастно* рассмотреть», «стоит он в центре комнаты, *столь наг*, что многое притягивает глаз». ⁹⁴ Как пишет С. Шавиро в статье «Вселенная вещей», посвященной, в том числе, переосмыслению различия между живым и неживым: «вибрация материи угрожает нам. Нам необходимо отделаться от чрезмерной близости вещей. Мы не можем смириться с мыслью об их автономной жизни, даже если эта жизнь в конечном счете приписывается нам. Мы отчаянно стремимся успокоить себя тем, что все-таки вещи остаются пассивными и косными». ⁹⁵

⁹⁴ Бродский И. Урания. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 11.

⁹⁵ Шавиро С. Вселенная вещей // Логос. – Т.27, №3. – С. 131.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В историко-философском дискурсе с симптоматичной регулярностью поднимался вопрос о том, что же такое вещь. Зачастую попытки ответить на него заканчивались подменой вещи ее редуцированным, «очеловеченным» образом. Представляется, отчасти это связано с тем, что подобную постановку вопроса заведомо пронизывает допущение, согласно которому вещь, в конце концов, настолько проста, что ее можно раз и навсегда поймать в понятийную сеть. В обратном состояла интенция этой работы: необходимо было исходить, в первую очередь, из «сложности» вещи, то есть из того, что значит быть вещью, реабилитированной в своих правах. Другими словами, вещью, сопротивляющейся концептуальным границам и категориям, через которые она познается.

Сами вещи в рамках обозначенной цели работы дефиницировались через понятие «сложности». Уже отмечалось, что этимологически слово «вещь» почти во всех европейских языках связывается с местом для собраний («тинг», «вече»). А собрание, собирание, в свою очередь, синонимично сложенности. Иначе говоря, сложность – это как раз то, что указывает на собирание как определенную сложенность. В то же самое время в этом понятии можно усмотреть логику, препятствующую замыслу данного текста. В частности, если сложенность трактуется как утробовывание, сжимание, спрессовывание и, в конце концов, «снятие» посредством приведения к уплотненному единству. Важным представляется избегание логики диктата сложенности: сложное не должно приводиться к обозначенному уплотненному единству простого. Итак, выходит, что вещь, осмысленная через сложность, понимается как собирание, которое не должно приводиться к единству простоты, но может собирать в себе и его в том числе.

Тем не менее, в ходе решение поставленных **задач** выяснилось, что вещи зачастую как раз редуцировались до какого-либо единства. Аналитика сценариев концептуализации вещей в историко-философском дискурсе с

точки зрения пронизывающих их стратегий упрощения позволила выделить два ключевых аспекта.

Во-первых, существует определенная традиция апологии простоты. Простота в данном случае насыщается исключительно положительными коннотациями и носит фантазматический характер. Отголоски этого воспевания простого схватываются даже на рутинном словарном уровне: «все гениальное – просто». Тем не менее, как и любой фантазм, эта «простота» покоится исключительно в воображении того, кто артикулирует захваченность ею. Репрезентативным примером служит случай Руссо: чем дальше Руссо заходит в оправдании «простоты», «первичного состояния», метафоры «простого истока», тем более изощренными и сложными становятся его аргументы. Иначе говоря, простота в этом отношении воображается, конструируется, изобретается. В качестве частного, но репрезентативного случая культивирование принципа простоты в работе выступал теологический аспект, а именно: идея «святой простоты» в христианской метрике.

Во-вторых, стратегии упрощения, которые пронизывают упомянутые в данной работе исследования вещей, отмечены редуцированием их «материальности», «обыденности» технической сборки. Эпистемологическое различие «акта» и «содержания» высказывания позволило обнаружить определенный зазор, который пронизывает исследования, посвященные вещам. Так, например, на уровне акта высказывания может артикулироваться утрата вещей и необходимость их реабилитации (особенно в дискурсе потребления и эмансипации означаемого), тогда как на уровне содержания – недооценивание именно того, ради чего всё затевалось: обыкновения вещи, ее материальности. Материальность отторгается и редуцируется, как не заслуживающая анализа. В силу указанного в этом тексте она получает соответствующие предикаты – «возмутительная», «вопиющая».

В работе показано, что материальность представляет собой «реальное» вещей, «преимущество объекта» и одновременно его избыток, который

всегда ускользает от схватывания в вещи. Материальность, как «реальное» вещей, содержит в себе следы провалов и отсутствия, на которые натывается субъект. В этом отношении «возмутительная» материальность вещи «возмутительна» именно в том смысле, что способна разбить все человеческие «надежды и ожидания». Следствием же (и следом) этих разбитых надежд и ожиданий служат попытки восполнить «нехватку» посредством прибегания к стратегиям «очеловечивания» и упрощения вещей.

Соответственно, сложность вещей сосредоточена в их материальности. Именно она представляет собой то ускользающее меньшее, которое провоцирует схватку с ней, заставляет вновь и вновь набрасывать на нее «человеческие маски». Ввиду этого в «возмутительной» материальности обнаруживаются следы «человеческого», то есть все те чаяния, направленные на заслонение обозначенного «преимущества объекта».

В работе приводятся различные примеры, позволяющие проследить формы репрезентации «человеческого» в указанном модусе вещей. Так, например, антропологическая сборка функционирует с постоянными сбоями: сложность то и дело вносит в нее помехи. Сложность сопротивляется категориальному аппарату, выводит его из строя, вскрывает допущения и фантазмы, которые его пронизывают. К примеру, фантазм изначальной простоты приводит к ложной концептуализации дихотомии «простое-сложное», где сложное мыслится вытекающим из простого.

Допущение, превратно толкующее материальность, вовсе подменяет вещи их видимостью, образом. Оно же задает иерархию, в которой материальность вещей оказывается на периферии, что в результате приводит к доминированию субъект-объектной парадигмы и дискурсивного способа аналитики.

Также для антропологической размерности демифологизация статуса материальности в обозначенном ключе – это возможность переосмыслить релевантность эпистемологических стратегий, редуцирующих вещи до социальных, культурных, дискурсивных, биологических и иных проявлений.

Кроме того, эта демифологизация реабилитирует статус вещей и приоткрывает доступ к ним, а не только ко всевозможным способам их репрезентации в языке.

Таким образом, рассмотрение принципа «сложности» вещей разворачивается в данном тексте посредством аналитики способов редукции этой «сложности». Реабилитация материальности, чье значение зачастую преуменьшается, служит, в первую очередь, попыткой реабилитировать вещи, уклоняясь от операций, сводящих их к различным вариантам «видимости» (подручное, социальные отношения, товар, знак, etc), что совпадает с поставленными в начале работы задачами данного текста. В определенном смысле реабилитация материальности, составляющей «сложность» вещей, является способом возвращения к «реальному» вещей, то есть к тому, что сопротивляется концептуальным рамкам, через которые вещи исследуются. Однако, что важно, указанное возвращение должно осуществляться не путем повторения ключевых сценариев догматической философии, но путем, по выражению К. Мейясу, «неметафизической спекуляции»⁹⁶.

⁹⁶ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой – Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

Список использованной литературы:

1. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры / под ред. Е. В. Смирницкой. М.: ННН, 1995. 272 с.
2. Сила простых вещей / сб. под ред. Лишаева С.А. СПб.: Алетейя, 2014. 384 с.
3. Словари и энциклопедии на Академики. [Электронный ресурс] URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/987330> (дата обращения: 20.10.2016)
4. Адорно Т.-В. Эстетическая теория / пер. А. Дранова. М.: Республика, 2001. 527 с.
5. Альтюссер Л. За Маркса / пер. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. 392 с.
6. Анненкова Л. «Реалогия» и смысл вещи // Декоративное искусство. – 1986. – № 10 (347). – С. 41–42.
7. Барт Р. Мифологии / пер., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.
8. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / под. ред. Ю. А. Здороваго. М.: Медиум, 1996. 240 с.
9. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. С. Зенкина. М.: Домино, 1995. 212 с.
10. Брассье Р. Понятия и объекты // Логос. – Т.27, №3. – 2017. – С. 227–260.
11. Бродский И. Урания. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 11.
12. Брайант Леви Р. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. – 2014. – № 4. – С. 275–292.

13. Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. 248 с.
14. Бурдьё П. Практический смысл. СПб: Аллетейя, 2001. 562 с.
15. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви. М.: Ладомир, 1995. 593 с.
16. Бэкон Ф. Новый органон наук / Франциск Бэкон Веруламский / пер. С. Красильщикова, вступ. и предисл. Я. Боровского. М.: Канон+, 2016. С. 213.
17. Вахштайн В. С. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. – 2005. – Т. 4. № 1. – С. 94–115.
18. Вахштайн В. С. Действующие вещи. [Электронный ресурс]. URL: <https://postnauka.ru/longreads/25956> (дата обращения: 23.12.2016)
19. Вяткин Д. Плазма в себе // Логос. – Т.27, №3. – 2017. – С. 57–83.
20. Гачев Г. Д. Вещают вещи, мыслят образы. М.: Академический Проект, 2000. 496 с.
21. Гачев Г. Д. Философия наивности / сост. А.С. Мигунов. М.: Изд-во МГУ, 2001. 384 с.
22. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 183 с.
23. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. / пер. А. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 336 с.
24. Деррида Ж. О грамматиологии / пер. с фр. ст. Наталии Автономовой. М.: AdMarginem, 2000. С. 115–540.
25. Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. – Т.27, №3. – 2017. – С. 35–57.

26. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. М.: Астрель, 2010. 895 с.
27. Ерофеева М. Акторно-сетевая теория: объектно-ориентированная онтология без объектов? // Логос. – Т.27, №3. – 2017. – С. 83–113.
28. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 236 с.
29. Жижек С. Щекотливый субъект. М.: Дело, 2014. 528 с.
30. Жинкин Н. Вещь // Логос. – 1998. – №1. – С. 62–102.
31. Зиммель Г. Рама картины. Эстетический опыт // Социология вещей. Сборник статей / Под ред. В.С. Вахштайна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 48–54.
32. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. 472 с.
33. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
34. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
35. Козлова Н.Н. Упрощение знак эпохи? // Социологические исследования. – 1990. – №7. – С. 11–21.
36. Кошут Дж. Искусство после философии / пер. А. Курбановского // Искусствознание. – №1. – 2001. – С. 543–563.
37. Кузнецов А.Г. Латур и его «технолог»: вещи, объекты и технологии в акторно-сетевой теории // Социология власти. – 2015. - №1. – С. 55–89.
38. Куренной В. Сами вещи Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – 2001. – С. 6–44.
39. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. – 2002. - №5-6 (35). – С. 1–30.

40. Латур Б. Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм? // Логос. – 2014. – №4 (100). – С. 265–274.
41. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина; Науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
42. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. 382 с.
43. Латур Б. Почему критика выдохлась? [Электронный ресурс] // Государственный центр современного искусства. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/7> (дата обращения: 20.01.2017)
44. Лишаев С.А. Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Вестник Самарской Гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2008. – №1 (3). – С. 10–21.
45. Ло Дж. Объекты и пространства / пер. с англ. В. Вахштайна // Социологическое обозрение. – 2006. – № 1. – С. 30–42.
46. Ло Дж. После метода: беспорядок и социальной наука. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. 352 с.
47. Лосев А. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. 561 с.
48. Лукач Г. Исследования по марксистской диалектике / пер. С. Земляного. М.: Логос-Альтера, 2003. 413 с.
49. Марков Б.В. Знаки бытия. СПб: Наука, 2001. 568 с.
50. Мейсу К. Дилемма призрака // Логос. – 2013. – №2 (92). – С. 70–80.
51. Мейясу К. Время без становления [Электронный ресурс]: доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии. URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 12.11.2016)

52. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
53. Милбанк Дж. Материализм и трансцендентность // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 206–245.
54. Михайловский А.В. Мартин Хайдеггер [Электронный ресурс]: философ на лесной тропе. URL:<http://www.bogoslov.ru/text/472549.html> (дата обращения: 10.11.2016)
55. Неретина С.С. Огурцов А.П. Реабилитация вещи. СПб: Изд. дом «Мирь», 2010. 800 с.
56. Павлов А.В. Штурм публичное пространство: слова о гетеротопии плохого вкуса // Логос. – 2014. – №5 (101). – С. 2–26.
57. Пикеринг Э. Новые онтологии // Логос. – Т.27, №3. – 2017. – С. 153–173.
58. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 412 с.
59. Пятигорский А. М. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1996. 594 с.
60. Регев Й. Меч херувима // Логос. – 2013. – №2 (92). – С. 94–112.
61. Розен М. Куда девать бабушкин комод // Мы. – 2004. – №2. – С. 76–84.
62. Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах // Избранные сочинения: в 3-х т. Т. 1. М.: 1961. С. 44–60.
63. Секацкий А.К. Изыскания. – СПб.: Лимбус-пресс, 2009. 400 с.
64. Секацкий А.К. О святой простоте и дьявольской изощренности // ThePrimeRussianMagazine. – 2013. – №2.
65. Секацкий А.К. Размышления. – СПб.: Лимбус-пресс, 2014. – 496 с.
66. Секацкий А.К. Прикладная метафизика. – СПб.: Амфора, 2005. – 414 с.

67. Слостелин П.В. Категория простоты в современной архитектуре // Градостроительство и архитектура. – №3. – 2001 – С. 6–8.
68. Слотердаик П. Правила для человеческого зоопарка [Электронный ресурс] URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk> (дата обращения: 2.09.2016)
69. Смулянский А. К понятию акта высказывания (3 лекции семинара лакан-ликбез). СПб: «ТрансЛит», 2014. 60 с.
70. Тертуллиан. О плаще / пер. с лат. А.Я. Тыжова. СПб.: Алетейя, 2000. 224 с.
71. Топоров В. Н. Апология Плюшкина. Миф. Ритуал. Образ. Символ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс–Культура, 1995. 624 с.
72. Третьяков С. Биография вещи // Литература факта: Первый сборник материалов работников ЛЕФа / Под ред. Н.Ф. Чужака. М.: Захаров, 2000. 354 с.
73. Ушакин С. Динамизирующая вещь // НЛО. – 2013. – № 120. С. 29–34.
74. Ушакин С. Объекта артефакта [Электронный ресурс]: к материалогии эмоций. URL: <http://qps.ru/WFUOe> (дата обращения: 23.12.2016)
75. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / пер. с нем., сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1992. 289 с.
76. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб: А-cad, 1994. 405 с.
77. Хайдарова Г. Предисловие. Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 315 с.
78. Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.

79. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.
80. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: 1991. С.134–145.
81. Харре Р. Материальные объекты в социальных мирах / Социология вещей: сб. под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 118-133.
82. Харман Г. Государь сетей: Бруно Латур и метатифизика // Логос. – 2014. - №4 (100). – С. 229–248.
83. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латуры и Деланда // Логос. – 2017. – Т. 27, №3. – С.1–35.
84. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.
85. Харман Г. О замещающей причинности / Пер. А. Маркова // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 2 (114). – С. 75–90.
86. Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // Логос. – 2015. – №2 (104) – С.122–141.
87. Чубаров И.М. Освобожденная вещь vs. овеществленное сознание. Взаимодействие понятий «остранение» (Verfremdung) и «отчуждение» (Entfremdung) в русском авангарде // EINA1: Проблемы философии и теологии. – 2013. – Том 2, № 1/2 (3/4). – С. 5–22.
88. Шавиро С. Вселенная вещей // Логос. – Т.27, №3. – С. 127 – 153.
89. Шапиро М. Натюрморт как личный объект: заметки о Хайдеггере и Ван Гоге // Топос. – 2001. – № 2-3 (5). – С. 28 –39.
90. Эпштейн М. Н. Реалогия – наука о единичных вещах // Декоративное искусство. – 1985. – № 6. – С. 21–22.

91. Bennett J. Systems and Things: A Response to Graham Harman and Timothy Morton. [Электронный ресурс] New Literary History. - 2012. URL: <http://qoo.by/l6B> (дата обращения: 24.05.2016)
92. Bruce A. Graham Harman / [Электронный ресурс] Office Products International. – 2006. URL: <http://qoo.by/l6A> (дата обращения: 24.05.2016)
93. Gabriel, M. Fields of sense: a new realist ontology / Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 386 p.
94. Harman G. Quentin Meilassoux – Philosophy in the Making. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. pp. 175–238.
95. Harman G. Towards speculative realism: essays and lectures / Winchester: Zero Books, 2010. 212 p.
96. Peter G. Speculative realism: problems and prospects / London: Bloomsbury Academic, 2014. 266 p.
97. Steiner C.J. Ontological dance: A Dialogue Between Heidegger and Pickering. The Mangle in Practice: Science, Society, and Becoming, Durham, London, Duke University Press, 2008, pp. 221–243.

