

ГОСУДАРЬ СЕТЕЙ: БРУНО ЛАТУР И МЕТАФИЗИКА

ГРЭМ ХАРМАН

ГРЭМ ХАРМАН. Доктор философии,
профессор отделения философии
Американского университета
в Каире (Египет).
Адрес: AUC Avenue, P. O. Box 74, New
Cairo 11835, Егyпт.
E-mail: gharman@aucegypt.edu.

Ключевые слова: Бруно Латур, акторно-сетевая теория, метафизика, материализм, окказионализм, эмпиризм, замещающая причинность.

В публикуемых отрывках из книги «Государь сетей» Грэм Харман рассматривает работы французского социолога науки и антрополога Бруно Латура через призму метафизики. Дается набросок того положения, которое могла бы занять фигура Латура в панораме современной спекулятивной философии. Отдельное внимание уделяется отношениям Латура с современным научным материализмом, который можно назвать принятой сегодня по умолчанию философией здравого смысла. Делается вывод о том, что камнем преткновения между позицией Латура и материализмом является разница в их отношении к современному разрыву между человеком и миром. Также анализируется доктрина локального окказионализма, являющаяся, с точки зрения автора, величайшим достижением Латура в философии.

PRINCE OF NETWORKS:
BRUNO LATOUR AND METAPHYSICS
GRAHAM HARMAN. PhD in Philosophy,
Professor at the Philosophy Department of
the American University in Cairo, Egypt.
Address: AUC Avenue, P. O. Box 74, New
Cairo 11835, Egypt.
E-mail: gharman@aucegypt.edu.

Keywords: Bruno Latour, actor-network theory, metaphysics, materialism, occasionalism, empiricism, vicarious causation.

In this excerpts from the book *Prince of Networks* Graham Harman shows the work of French sociologist of science and anthropologist Bruno Latour in the light of metaphysics. The author gives a sketch of situation which could place the figure of Latour in the panorama of contemporary speculative philosophy. Special attention is paid to relations between Latour and contemporary scientific materialism, which can be called the default common sense philosophy of our time. The author concludes that the point of contention here is the difference in their attitudes towards the human/world gap, established in early modern period. The doctrine of local occasionalism, which is described by the author as "Latour's greatest achievement in philosophy", is also analyzed.

... **НАЧНЕМ** с краткого рассмотрения отличий Латура от других представителей современной спекулятивной философии. <...> Моя задача состоит не в написании истории новейшей философии, а в том, чтобы дать набросок местности, заселенной различными племенами индейцев — ирокезами, гуронами, майами, чероки, криками. Размытые границы территорий здесь менее важны, чем вопиющие различия между племенами. Выступая в Иерусалиме в 1954 году, Лео Штраус мимоходом упомянул «четырех величайших философов последних сорока лет — Бергсона, Уайтхеда, Гуссерля и Хайдеггера»¹. Хотя самому Штраусу и не достаёт воображения и интеллектуальной страсти, которые характерны для великих философов, его оценка мыслителей такого уровня всегда пронизательна и часто достойна внимания. <...> Итак, начнем со следующего вопроса: что добавляет Латур к перечисленным «четырем величайшим философам» 1914–1954 годов, а также к другим течениям философии прошлого столетия, получившим наибольшее признание?

В этом коротком списке мы находим Гуссерля и Хайдеггера, учителя и ученика. <...> Гуссерль ограничивается описанием феноменов, наличествующих в человеческом сознании, и вследствие этого остается идеалистом, несмотря на призыв вернуться к са-

Перевод с английского *Артема Морозова* и *Максима Федянина* по изданию: © *Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press & Graham Harman, 2009. Ch. 5. Contributions. P. 99–116 (с сокращениями).

1. *Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Он же. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 16.

мим вещам. Латур поддерживает подобную критику Гуссерля, которая в целом верна. Хайдеггер, не сводя реальное существование к наличию в сознании, все же преуменьшает важность конкретных объектов как сугубо «онтических» и приходит к тому выводу, что онтология призвана иметь дело с бытием как таковым, а не с конкретными объектами. Должно быть достаточно очевидно, почему Латур — не хайдеггерианец. <...> Более того, Латуру не присущ пафос глубины: даже если его акторы каждый раз способны нас удивить, удивление всегда возникает на поверхности доступного мира, а не исходит из сокрытого нижнего мира, в котором правят тени Экхарта и Гёльдерлина. По моему мнению, феноменология таит в себе ресурсы, которые ведут ее к сближению с идеями Латура, как бы ни разнились их отправные пункты. При тщательном прочтении видно, что и Гуссерль, и Хайдеггер отходят от предшествующего идеализма благодаря сосредоточенности на *объектах*, и это направление развивается дальше в более поздних работах таких феноменологов, как Мерло-Понти, Левинас и Лингис². Так или иначе, посвященные больше хвалят в феноменологии ее грехи, нежели ее добродетели, и Латур прав в том, что осуждает этот ритуал. <...> Феноменология *все еще* во многом остается в плену «коперниканского переворота».

За пределами плодородной долины Гуссерля и Хайдеггера мы встречаем Жака Лакана и его блестящих почитателей Алена Бадью и Славоя Жижека. Как бы ни различались между собой эти трое, мы можем уверенно сказать, что все они отдают философию на откуп человеческому субъекту, ничего не оставляя на долю нечеловеческих форм (*entities*). Лакановская физика немыслима. <...> Равно немыслимы химия Жижека и зоология Бадью. Латур, напротив, позволяет нечеловеческим акторам совершать столько же онтологической работы, сколько и людям, даже если области неодушевленного уделяется гораздо меньше внимания в сравнении с человеческой научной практикой.

Мы переходим к Бергсону и его великому преемнику Делёзу. Разница между ними и Латуром должна быть достаточно очевидна, и, несмотря на множество возможных параллелей, ни Бергсон, ни Делёз не могут считаться его предшественниками в каком-либо решающем аспекте. Их отделяет от Латура отказ признать первичность конкретных актуальных объектов в мире.

2. См.: Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.

<...> В самом деле, Латура можно даже охарактеризовать как анти-Бергсона, учитывая его скрытое сопротивление любой философии, в которой бестелесное становление превосходит индивидуальные акторов. Делёзовское понятие «виртуального» создано специально для того, чтобы удалить философию от актуально существующих товарных поездов и абрикосов; сложно вообразить себе Делёза, всерьез принимающего латуровских акторов. Вспомните, что для Латура не существует никакого «становления», выходящего за пределы индивидуальных акторов. Равно как нет для него превосходящих их как «виртуальности», так и потенциальности. Часто обсуждаемое различие виртуального и возможного, которым словно дубинкой орудуют хулиганы-делёзианцы, здесь неуместно — оба термина по одной и той же причине не соответствуют установленному Латуром стандарту конкретности.

Мы остались с Уайтхедом, который, несомненно, является ближайшим философским предшественником Латура. <...> «Онтологический принцип» Уайтхеда гласит, что причины чего бы то ни было мы должны искать в строении некоторого определенного конкретного объекта (*actual entity*), и с этим едва ли согласились бы Бергсон и Делёз. Этого достаточно для того, чтобы доказать тщетность всех попыток объединить их под единой рубрикой наподобие «философии процесса». И Уайтхед, и Латур страстно увлечены темой отношений, которые Уайтхед называет схватываниями (*prehensions*). Желание говорить о вещи в отрыве от отношений, в которых она состоит, приводит нас лишь к тому, что Уайтхед именуется «пустой актуальностью», причем он использует то же понятие для преодоления материализма и других теорий субстанции. Сейчас уже ясно, что Латур придерживается той же стратегии в критике этих теорий.

Вместе с тем верно, что философия Уайтхеда имеет спекулятивную космологическую направленность, которой в трудах Латура ничто не соответствует. Именованье Латура «философом науки» было бы заблуждением, но важнее то, что никто и не пытается именовать его «философом природы» — термин, который может быть с легкостью использован в отношении Уайтхеда. Я предпочитаю метафизику Латура метафизике Уайтхеда по одной фундаментальной причине — большей секулярности теории отношений Латура. В уайтхедовской модели схватываний между конкретными организмами мы, продвигаясь все ниже и ниже, оказываемся в тупике «вечных объектов» или всеобщих качеств,

отнесенных к Богу. Эта модель представляет собой всего лишь вариацию традиционного окказионализма и сохраняет все его изъяны. Латур делает более смелый шаг, отвергая вечные объекты и сохраняя взаимодействия на локальном уровне: нейтронны и политику связывает друг с другом Жолио, а вовсе не Бог. Фактически для Латура *каждый актер — это Жолио*, средство перевода, способное как соотнести самые отдаленные объекты, так и провалить эту задачу. Секулярная модель отношений более предпочтительна не потому, что мы обязаны угодить самодовольному атеизму сегодняшнего «авангарда», а потому, что если проблема взаимодействия между актерами магическим образом перепоручается Богу, то она разрешается произвольно. Вверять отношения божеству — ничем не лучше (впрочем, и не хуже) подхода Юма/Канта, соотносящих их с действием привычки или категорий человеческого рассудка. <...> Напротив, Латур впервые предлагает такую философию, где отношения между объектами одновременно и головоломно трудны, и свободны от монополярной тирании привилегированной человеческой или божественной сущности.

Б. ПРОТИВ МАТЕРИАЛИЗМА

Куда более удивительная историческая параллель обнаруживается между Латуром и Эдмундом Гуссерлем, к которому он не испытывает ни малейшей симпатии. Мы уже видели, что, хотя Латур, возможно, ошибается, демонстрируя такое презрение к феноменологии, причины его неприятия заслуживают одобрения. Закрывая действительный мир в скобки и сосредоточиваясь на феноменах в сознании, Гуссерль придерживается наиболее удручающей версии коперниканской философии. Напротив, Латур отвергает идеализм и утверждает, что между людьми и другими актерами нет абсолютного разрыва. Все это справедливо, и надо признать, что Латур идет гораздо дальше, чем Гуссерль, в преодолении антропоцентричного кредо континентальной философии.

Тем не менее в методе двух мыслителей обнаруживается поразительное сходство, а именно: оба соблюдают правило абсолютного плюрализма, которое не позволяет проводить поспешное различие между реальными и нереальными объектами. Подобно Латуре, с самого начала помещающему персонажей мультфильмов на том же уровне реальности, что скалы и атомы, Гуссерль

настаивает на том, что даже самые нелепые фантазии должны описываться в точности так, как они нам являются, а не поспешно отбрасываться. В этом заключается положительная сторона идеалистического метода заключения в скобки, поскольку он позволяет Гуссерлю защитить беспокойную толпу феноменов от истребления записными критиками. По той же причине Гуссерль и Латур часто противостоят одним и тем же яростным оппонентам — твердолобым редукционистам, которые приходят в неистовство каждый раз, когда кентаврам и единорогам позволяют свободно пастись на их нейтронных полях. Однако в этом заключена ирония. Поскольку Латур запрещает любой раскол между феноменами и природным миром, он, конечно, больший реалист, чем Гуссерль, который упорно держится за сферу феноменального. Именно это делает Латура гораздо более неудобным для материалистов, чем когда-либо мог быть Гуссерль. В конце концов, поскольку Гуссерль претендует только на описание содержания сознания, это оставляет добрую половину реальности на откуп сторонникам натуралистических взглядов. Им ничего не угрожает, что бы ни вытворял Гуссерль в своем самодельном замке человечности, и к тому же они всегда могут захватить этот замок, действуя от имени когнитивной науки. Латур же претендует на то, чтобы говорить о реальности *в целом*, а его утверждение, что материализм оказывается не лучшим способом описания этой реальности, бесцеремонно вторгается в охотничьи угодья ученых. Пока философы остаются на человеческой стороне искусственного деления человек/мир, они не представляют никакой опасности для материализма, и их тихо презирают. Но стоит им пересечь границы королевства материалистов, на них тотчас же нападает местная рать, как это произошло с Латуром в развязанной Сокалом «войне наук» и что вряд ли случилось бы с Гуссерлем, будь он жив в 1996 году.

Натурализм дарует привилегию миру действительных причин, одинаково воздействующих на все физические тела, и таким образом стремится устранить картезианский дуализм «сознание–мир» и его возможных наследников. Натурализм даже позволяет физической причинности вторгаться в человеческую реальность, так что феномены сознания больше не принадлежат особой зоне, обладающей иммунитетом от физического объяснения. Сознание становится просто головным мозгом, а вовсе не духом, преодолевающим отношение причинности и взмывающим над миром. На мой взгляд, этот подход одновремен-

но и сильнее, и слабее старого надоевшего дуализма. С одной стороны, он силен тем, что избавляется от неоправданной дуалистической монархии человека и мира, которая ничем не лучше догалилеевского разделения земной и небесной физики. Когнитивные процессы действительно заслуживают того, чтобы стать предметом изучения естественных наук, и для тех, кто устал от коперниканской догмы, работы четы Чёрчлендов окажутся удивительно освежающими. С другой стороны, натурализм слабее, поскольку он просто переворачивает основной редуccionистский жест абсолютного идеализма. Если идеалисты сводят взаимодействия между телами к их явлению в сознании, то натуралисты осуществляют такую же редукцию в обратном направлении. Вместо того чтобы превратить огонь в феномен огня, они превращают этот феномен во всего лишь эпифеномен истинной реальности огня на микроуровне. В обоих случаях теория двух миров играет роль своеобразного символа веры, в котором одна половина возводится на трон, а другая поработается им. Ситуация напоминает диспозицию сил во Фландрии во времена Первой мировой войны, где каждая сторона продвигалась на несколько дюймов, выпустив при этом не менее миллиона пуль. Принимать одну из сторон во время позиционной войны довольно глупо: продвижение вперед происходит редко, а смертность очень высока. Когда же мы обнаруживаем, что обе возможные стороны в этом интеллектуальном противостоянии — всего лишь превращенные формы друг друга, мы и во все заходим в тупик. Если мы хотим выйти из тупика, нам необходимы новая стратегия, несколько танков или ударная группировка, способная прорвать оборону и окружить обе позиции. В нашем случае предложенная Латуром трактовка всех «физических» и «ментальных» акторов как занимающих одно и то же положение — это лучший способ закончить позиционную войну между натурализмом и идеализмом.

Материализм можно уверенно назвать принимаемой сегодня по умолчанию философией здравого смысла вопреки страху Вайнберга перед «устойчивыми иррационалистическими тенденциями». В наши дни образованные слои молчаливо соглашались, с радостью или печалью, что Вселенная в своей основе состоит из физической материи. Натуралисты прямо-таки устроили праздник по этому поводу, в то время как дуалисты демонстрируют не меньшую веру в физические элементарные частицы, в ужасе отступая в замок человечности — особое святилище, где, как

они надеются, удары атомов будут им не страшны. Дуалисты пережили свой «интеллектуальный Мюнхен», когда отказались проводить наступательные операции в реальности инертной материи, где они позволили властвовать естественным наукам, удовольствовавшись ничтожным господством в уязвимой области человеческих смыслов. Они набивают цену своей духовности, повторяя печально известные и вводящие в уныние слова Хайдеггера о том, что наука не мыслит. Философы в наше время либо материалисты, либо запуганы материализмом — одно из двух. Такая ситуация неприемлема. Мы можем любить и уважать науки без того, чтобы превращать философию в их служанку. Наука действительно мыслит, однако это вовсе не значит, будто бы она заслуживает ту монополию на мышление, которую отдали ей всякие интеллектуальные Чемберлены. Философия должна вновь обратиться к неодушевленному миру, но уже не посредством материализма, так как последний может предложить ей на удивление мало. Модель мира, состоящего из косной непроницаемой материи, говорит нам только о том, как материя может столкнуться другую материю с ее пути или резко по ней ударить, подслащая горькую пилюлю тем, что когнитивные науки больше не дадут человеческому сознанию выпасть из этого процесса. В таком случае неодушевленная причинность принимается как самоочевидная, но при этом никак не объясняется, как именно она действует. В итоге мы получаем метафизику, подходящую для двухлетнего ребенка: «класный салик талкнул зиёный... и зиёный салик упал на пол...»

Из знаменитого списка четырех причин Аристотеля остаются только действующая и материальная, а формальная и конечная исключаются как иллюзорная (конечная) или вторичная (формальная). В более широком смысле отношение не рассматривается материалистами как *проблема*, в отличие от Латура. Показывая, что отношение между акторами — всегда форма перевода, Латур начинает освобождать философию от страха перед неодушевленной природой. Он предлагает покинуть искусственный замок человечности, из которого были изгнаны все нечеловеческие объекты под угрозой сведения к образам. Заметьте, что идеалистическое презрение к материализму не доходит до чего-то большего, нежели банальное игнорирование, сопровождающееся заявлениями о том, что философии нет дела до царящей там за рекой дикой неодушевленности. В свою очередь, материализм просто считает, что его власть простирается на оба берега реки, поскольку

ку человеческая реальность точно так же управляется физико-химическими законами, как и любая бездушная материя. Выпад Латура против материализма более убедителен, чем любой из этих подходов: существует не одна река, а миллионы и неустранимые разрывы между двумя любыми существующими вещами. Наука постоянно преодолевает эти разрывы, принося огромную пользу (точно так же, как садоводство, жонглирование и кулинария), но она никогда не говорит, *как* она это делает. В этом заключается задача объектно-ориентированной философии. Любая метафизика, заслуживающая этого имени, должна быть метафизикой объектов и отношений.

Латур прав, когда называет материализм формой идеализма. Наиболее ясно он это делает в статье 2007 года с недвусмысленным названием «Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм?». В статье заявляется, что нам нужен

...новый стиль описания, который позволил бы преодолеть границы материалистического (а по сути идеалистического) определения материального существования³.

Проблема в том, что

...материализм в тот короткий период, когда его могли использовать в качестве фигуры речи, прекращающей любую дискуссию, неявно подразумевал, как оказывается сейчас, в ретроспективе довольно идеалистическое определение материи и ее функций⁴.

Истоки подобного идеалистического материализма лежат в различии между первичными и вторичными качествами, которое досталось нам в наследство от Декарта и Локка. Латур пишет:

Вот почему материализм недавнего прошлого сейчас выглядит таким идеалистическим: он принимает идею о том, чем должны быть вещи в себе (а именно первичными качествами), и при этом не перестает удивляться тому чуду, которое делает их «похожими» на то, как их изображают на чертежах⁵.

Объявить, что реальность сводима к материальным факторам, — значит принять догматическое решение о том, какими должны

3. Latour B. Can We Get Our Materialism Back, Please // Isis. 2007. № 98. P. 138.

4. Ibid. P. 139.

5. Ibidem.

быть первичные качества акторов, и вместо нескончаемого таинства мы получаем догматическую модель акторов как протяженных твердых тел. Другими словами, одномерная *идея* акторов подменяет их реальность, которая всегда в чем-то удивительна и непрозрачна. Материализм оказывается не практичной реалистической доктриной, а одной из самых вульгарных форм идеализма, которые только бывали на свете. Он превращает Сократа в научного эксперта, чего и боялся Латур. Поскольку же никто не знает, что представляет собой актер, то определение его в терминах твердой физической материи — шаг совершенно нефилософский, предпринятый в основном для того, чтобы мы могли посмеяться над наивными дикарями, верящими в призраков и знамения. Однако любая теория, которая существует только для разоблачения наивности другой, как правило, является плохой теорией.

Когда Латур отрицает материалистический принцип и ставит всех акторов в одно положение, мы можем почувствовать внутреннее сопротивление, как если бы мы были свидетелями какого-нибудь фокуса и что-то упустили. Точнее говоря, упущенным кажется тот критический инструментарий, который позволяет просвещению игнорировать иррациональные иллюзии и вести нас прямо к истинной реальности, существующей «независимо от того, нравится она нам или нет». В мире, где Гамлет, Папай и лысые короли Франции столь же реальны, как и парафин, оказывается «все дозволено». Но уже должно быть ясно, насколько это искажает позицию Латура. Латур утверждает, что все объекты одинаково реальны, а вовсе не то, что они в равной степени *действены* (*strong*). Он бы согласился с материалистами, что обыкновенная гора обладает *большей* реальностью, чем Папай, или как минимум реальностью более сильного типа. Их разногласия касаются критерия реальности. Иконоборческий метод критического разоблачения любит измерять реальность, сообразуясь с радикальным разрывом между человеком и миром. Он ошибочно отождествляет мир в этой оппозиции с «реальностью, нравится она нам или нет», и перекладывает на человека ответственность за искажение этой реальности, оставляя, однако, ему возможность в дальнейшем скорректировать искажение во имя соответствия и просвещения. Согласно этой точке зрения, вещи реальны, если они приходят со стороны мира, и нереальны, если добавлены человеческой стороной. Просвещение всегда осуществляется как *обвинение* и бурно

радуется, когда ему удастся снять с чьих-то глаз пелену наивности. Таким образом, это иконоборчество укрепляет одновременно бастионы полного разрыва между человеком и миром и теории истины как соответствия. Решение Латура совершенно другое. Атом более реален, чем призрак, не потому, что первый существует как реальное положение дел, а второй только в нашем сознании. Нет, атом более реален потому, что имеет большее количество союзников, включая и таких, которые выходят за пределы человеческой реальности. Существование атома подтверждается экспериментом; с помощью специальных приборов атом стабилизируют и делают, хотя и косвенно, видимым; профессия ученого изменяется под его воздействием; поколения детей узнают об атомах и передают знание дальше; броуновское движение показывает, что частицы воды перемещаются атомами, как доказывал не кто иной, как Эйнштейн. Напротив, у призрака количество союзников, которые свидетельствуют о его реальности, ничтожно мало: истеричные дети да старинные легенды. Но может случиться и так, что однажды союзники атома покинут его.

Латурианский подход к реальности одновременно убедителен и не внушает доверия точно так же, как субъектно-объектная дихотомия. Латур прав в том, что человек и мир не могут играть роль двойного трибунала реальности, на котором все реальное оказывается на стороне мира, а все нереальное — на стороне человека (по крайней мере до тех пор, пока он не подрастет и не научится приводить свои представления в соответствие миру). Когда субъект и объект приравниваются, соответственно, к человеку и миру, мы оказываемся в бедственном положении, поскольку истина и ложь распределены между двумя разными *видами* сущих. То же самое происходит с делением на первичные и вторичные качества, которое Латур также отрицает. Если мы примем это деление, первичные качества вещи (такие как физическая структура ткани или сахара) ей принадлежат реально, «нравится нам это или нет», тогда как вторичные качества (цвет рубашки или вкус сахара) существуют только в восприятии. В данном случае то, что должно быть всеобщим онтологическим различием, разделено между двумя сферами того, что Хайдеггер назвал бы «онтическим»: неодушевленные вещи имеют только первичные качества, тогда как люди и, может быть, наиболее умные из животных добавляют к ним вторичные.

Но как уже было сказано, вопреки мнению Латура в данных дихотомиях все еще остается кое-что, достойное внимания. Вновь и вновь повторяющиеся нападки на Латура, заключающиеся в том, что реальность существует, «нравится она нам или нет», можно сразу пропустить мимо ушей, пока в них подразумевается разрыв между человеком и миром, который уничтожается демократией акторов. Но есть и более сильная сторона в «реальности, нравится она нам или нет», а именно реальности самих вещей, оторванных от *отношений*, в которых они состоят, нравится она нам или нет. Поскольку Латур в своей теории акторов — абсолютный релятивист, он не может с доверием относиться к этой точке зрения. Но есть толика истины в пронзительных криках физиков о том, что актор уже должен сначала существовать, чтобы с ним могли договариваться. К примеру, функционировало ли что-либо как микроб в 1700 году, до Пастера, или нет? Производство микроба задним числом, как того требует Латур, придает слишком большое значение *человеческой* осведомленности о нем и игнорирует воздействие, оказываемое микробом на другие нечеловеческие сущие в 1700 году, «нравится нам это или нет». Латур был бы ошеломлен таким возражением, но, как мне кажется, реалисты прежних времен здесь в чем-то правы. Однако они быстро подрывают обоснованность своей позиции, отказываясь признать проведенное Латуром упразднение деления человек/мир и всю ту работу перевода в неживой реальности, которую они рассматривают как объективное и легко выразимое положение объективных дел. Что эти войны науки упускают из виду, так это то, что не только люди переводят или искажают реальность микроба. Если они хотят сказать, что микроб находится здесь, нравится *нам* или нет, им также следовало бы добавить, что он находится здесь, нравится это собакам, молоку и вину или нет. Такие существа, как лошади и сыр, сталкиваются с микробом не меньше, чем мы, и они также придают ему «вторичные качества», которые не совпадают полностью с микробом самим по себе.

Как мы убедились, обычный подход научных реалистов — приписать первичные качества вещам, а вторичные — тем искажениям, которые люди вносят в вещи своим восприятием. Латур придерживается противоположной стратегии — отрицать различие между первичными и вторичными качествами вообще, поскольку он считает, что все качества конституируются отношениями и, таким образом, являются вторичными (на том же настаи-

вает Беркли, хотя и с более идеалистическим уклоном). Но есть и третья возможность. А именно: мы можем принимать деление на первичные и вторичные качества, как это делают воины науки, и тем не менее, подобно Латуру, отказываться распределять их соответственно между человеческим и нечеловеческим. В таком случае трудно понять, почему только люди и животные способны вырабатывать вторичные качества в вещах, с которыми они сталкиваются. Если запах и цвет хлопка (для людей) — вторичные качества, то тогда его воспламеняемость (для огня) — точно такое же вторичное качество. Объект лишь слегка задевается другим, а не полностью им поглощается. Размещая вторичные качества только в человеческом сознании, люди получают уникальную возможность исказить истинную реальность, которая ошибочно приравнивается к неодушевленной природе. Создается ложное впечатление отсутствия проблемы перевода в неодушевленную реальности.

Короче говоря, Латур *действительно* кое-что теряет, когда говорит, что микроб — это не что иное, как цепь акторов, возмущенная существованием микроба. Реляционная теория акторов граничит со своего рода «верификационизмом», в котором реальность вещи определена тем, как она регистрируется другими вещами, с той важной оговоркой, что Латур позволяет неживым актерам работать друг на друга точно так же, как и на нас. Его мысль о том, что актер реален постольку, поскольку он взаимодействует с другими актерами, противоречит одному из ключевых принципов реализма: вещь реальна независимо от тех условий, при которых она доступна. Выдающееся достижение Латура — отрицание нововременного колебания между человеком и миром как источником всего просвещения. Однако за это отрицание ему приходится платить следующим: в то время как разрывы между вещами умножаются почти до бесконечности, не остается вообще никакого разрыва между собственной реальностью вещи и теми воздействиями, которые она оказывает на другие вещи. Однако это гораздо меньшая цена, чем та, которую платит традиционный реализм с его строгим разделением между людьми и вещами и его скучной моделью «реальности» как независимого положения дел, которое разум вынужден копировать, словно бестолковый студент в какой-нибудь отчаянно тоскливой провинциальной школе искусств.

Вернемся к тому, что я назвал доктриной локального окказионализма. Она, возможно, величайшее достижение Латура в философии, и мне представляется, что об этом вообще никогда не говорили за всю историю метафизики. В то время как традиционный реализм обычно рассматривается как главный сборник причинности, он просто защищает ее существование от критиков, никоим образом не пытаясь продемонстрировать, как она работает. Причинная сила природы часто используется как оружие, с одной стороны, против радикальных теистов, которые ее отрицают, и, с другой стороны, скептиков, которые в ней сомневаются. Исламскому окказионализму противостоял Аверроэс, а против Юма выступило энное количество критиков-реалистов. Но во всех случаях, когда естественная причинность была защищена от самой суровой критики *ad hoc*, терялась некая важная интуиция. В стремлении окказионалистов и скептиков ограничить вещи их внутренней жизнью, отказывая им в возможности перетекать одна в другую без дальнейших объяснений, есть нечто гениальное. В обеих традициях отношения являются внешними для вещей, которые в них находятся. Единственная их беда в том, что окказионалисты и скептики не доводят дело до логического конца, поскольку обе системы в корне лицемерны. Ведь, с точки зрения окказионалистов, если огонь не может сжечь хлопок, то такая возможность остается у Бога. Но поскольку они никогда не объясняют, как Бог в отличие от огня все-таки способен сжечь хлопок, то только завеса показного благочестия может спасти это половинчатое, хотя и блестящее учение. А скептики тем временем утверждают, что тоже сомневаются в связи между огнем и хлопком, хотя для них она уже всегда налажена в форме обычая или привычки. В конце концов, Юм никогда не отрицал, что я связываю огонь, хлопок и горение в своем сознании; он просто спорит с тем, что они с необходимостью имеют автономную силу помимо моего восприятия.

Проясним, в чем сила и слабость данных позиций. Их сила заключается в том, что они даруют вещам заслуженную автономию, делая их абсолютно внешними по отношению друг к другу, будь то полноценные субстанции окказионалистов или разрозненные качества скептиков. Ничто не «указывает» на что-ли-

бо и не перетекает куда-либо еще. Все сущее уходит в себя; а все связи между вещами устанавливаются и поддерживаются Богом или человеческим разумом. Однако у обеих теорий одна и та же слабость: они позволяют некоему избалованному существу, единственному из всех, нарушить запрет на отношения, к соблюдению которого были жестоко принуждены все остальные. Обе теории закрепляют феодальную тиранию одного актора, которому позволено господствовать над всеми остальными. Распря между двумя философиями, являющимися зеркальными отображениями друг друга, — не преданья старины глубокой: мы всё еще участвуем в этих баталиях. Дуэль между окказионалистами и скептиками может быть переосмыслена как спор между так называемыми рационалистами и эмпириками, на завершение которого притязал в своей философии Кант. Континентальная философия XVII столетия, от Декарта до Лейбница, провозглашала независимость субстанций, связующим звеном для которых мог выступать только Бог (или же, как в случае Спинозы, субстанции сами идентичны Богу). Тогда как эмпирики заменяют единые субстанции пучками качеств, которые произвольно связываются силой привычки человеческих наблюдателей? Тиранией Бога и субстанции заражена первая группа, тогда как тирания сознания и качеств поработает вторую. Обе группы объединяются, чтобы подавить отдельного локального актора, превратив его либо в марионетку Бога, либо в содержание сознания и только. Если мы перейдем на другую сторону баррикад, то, пусть аристотелевская вера в непосредственную причинность и восхищает, ей недостает пронизательности этих экстремистов, которые в отличие от нее смогли принять внеположность всех вещей друг по отношению к другу в ее предельно радикальной версии. А кантианцы совмещают худшее из обеих позиций: они позволяют вещам связываться друг с другом в сознании при условии, что те не покидают сферу феноменального, и допускают существование реальных вещей-в-себе, не разрешая им в то же время взаимодействовать. В этом отношении коперниканская точка зрения представляет собой окказионализм и скептицизм в одном флаконе, и ее враги выбирают только одну из двух сторон: немецкий идеализм торжественно занимает человеческую сторону, натурализм — нечеловеческую, не пытаясь тем не менее справиться с проблемой окказионализма иначе, как разок высмеяв ее в своих вводных курсах. Ни одна из двух групп не способна сделать и то и дру-

гое одновременно: ни одна из них не знает, как обеспечить возможность местной причинности *и при этом* уделить достаточно внимания абсолютной чуждости вещей друг другу.

Итак, окказионалисты и скептики сходятся во мнениях, когда они отказывают индивидуальным вещам в праве свободно вступать в отношения. Похоже, что это вынуждает их прямо противостоять Латуру, страстному поборнику отношений. Однако нет ничего противоречивого в том, чтобы изолировать вещи друг от друга *и при этом* делать их относительными, как поступали еще прежде Латура Лейбниц и Уайтхед. Монады у Лейбница — зеркала, которые отражают все остальные вещи, пускай зеркала эти и оторваны друг от друга, находясь в прямом контакте только лишь с Богом. Для Уайтхеда действительные сущности схватывают одна другую и даже целиком состоят из отношений, ведь иначе они были бы лишь «пустыми актуальностями». Хотя они и не схватывают друг друга напрямую; любое схватывание происходит с помощью «вечных объектов», находящихся исключительно в Боге. Для Уайтхеда, как и для Латура, отношения — это всегда с трудом достигаемая *финишная прямая*, а не стартовая позиция. Здесь и выявляется близость обоих авторов к окказионалистской традиции. Для Латура актер определен его нынешними союзами, что не означает, будто бы он может с легкостью вступить в новые. Прямейшее тому доказательство можно увидеть в латуровской одержимости темой перевода, а также в его резком отказе считать, что актер содержит в себе свои будущие состояния *in potentia*. Уайтхедовское обращение к Богу и вечным объектам слишком крепко связывает его с лагерем традиционных окказионалистов, с их лицемерным утверждением, что некий единственный вид сущего выступают связующим звеном во всех отношениях. Латур обходит данную ловушку, когда он дарует связующую функцию Бога Жолио и другим актерам. Вдобавок к тому, отказывая человеческому сознанию в монополии над сферой отношений, Латур также избегает тупика, в который зашли Кант и эмпирики. Постоянно наводятся мосты над бесчисленными пропастями между человеческими и нечеловеческими актерами. Возведение мостов всегда остается проблематичным, но эта проблема всегда должна решаться на местах, а не с помощью какого-нибудь божественного или человеческого разума. Для Латура актеры связаны только тогда, когда какие-нибудь другие актеры *заставляют* их связаться. Тут я использую термин

«замещающая причинность» в противовес «окказиональной причинности», которая слишком отдает хорошо всем известной теологией⁶. Латур — один из тех немногих, кто ставил вопрос о самой *природе* причинности, который натуралисты всегда считали уже решенным. Более того, он выступает в роли Галилея, отрицая два вида причинности: один для природы и другой для человеческой реальности. Воздействие кислоты на ракушки ничем не отличается *по виду* от того эффекта, который Цезарь произвел на Катона Младшего, или того влияния, которое укуле ле оказали на развитие дельта-блюза. Суть теории причинности не в том, чтобы свести человека к атомам или молекулам, но в том, чтобы дать достаточно широкое описание причинности, которое могло бы вместить в себя все, начиная с нейтронов и заканчивая армиями орков из Мордора.

Окказионалистская традиция впервые возникла в раннем исламе по теологическим причинам. В некоторых местах из Корана говорится о том, что Бог оказывает прямое воздействие даже на мельчайшие события, и некоторые правоверные делают из этого далеко идущие выводы. С их точки зрения, вещи не могут обладать действительной причинностью, поскольку в таком случае они станут миниатюрными творцами, что, в свою очередь, является богохульством. Следовательно, Бог должен нести прямую ответственность за все происходящее и должен быть способен даже на нелогичные поступки и злодеяния: к примеру, делая дважды два равными пяти или посылая праведника в ад безо всякой причины. В ашаритской метафизике атомов и акциденций Бог вмешивается, снабжая вещи их акциденциями, а поскольку длительность сама по себе рассматривается как всего лишь одна из акциденций, то сущее пропадало бы с каждым мгновением без поддержки или воссоздания Аллахом. Вместе с Декартом эти темы запоздало появляются и на Западе — они господствуют на протяжении всего XVII столетия, приобретая различные формы, между которыми проводятся очень тонкие различия, в то время как более широкая перспектива упускается из виду. Проблема Декарта в том, что, разделив сотворенные субстанции на два разных вида, он не отвечает на вопрос о том, как процессы в сознании могут повлиять на движения тела. Разве что Бог, похоже, способен преодолеть этот разрыв. В то вре-

6. См.: Харман Г. О замещающей причинности / Пер. А. Маркова // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). С. 75–90.

мя как картезианская *res extensa* разделена на атомы Кордемуа и прочими, Мальбранш вынужден был притянуть Бога за руку и к отношению между телами самими по себе. Частная проблема «сознание–тело» превращается в более общую проблему «тело–тело». Окказиональная причина вновь приобретает основное значение, как уже однажды случилось у мусульман-ашаритов. То же самое можно сказать и о Латуре, ведь связь между одним атомом и другим не отличается по виду от таковой между Красной армией и Папой Римским. Как мы уже видели, решение, которое предлагает Латур, обходится без предоставления особенного места в отношениях как Богу, так и человеческому разуму. Таким образом, Бруно Латур становится первым *секулярным окказионалистом* — основателем того, что я называю замещающей причинностью. Любое сущее способно сформировать связь между другими сущими, которые до данного момента никогда не взаимодействовали. Латур также настаивает на том, что конкретные попытки установить причинные связи всегда могут потерпеть крах — это интересный и трагический аспект причинности, в обладании которым по очевидным соображениям отказывают Богу. Жолио мог преуспеть в связывании политики с нейтронами, или, как Пуше, он мог умереть неудачником и шарлатаном. Связи не так-то легко создать несмотря на то, что они случаются везде и все время.

Вновь вернемся к скептическим и эмпирическим традициям. Хорошо известно, что Юм был почитателем Мальбранша и высоко ценил его сомнения относительно прямых причинных связей. Но для Юма между вещами все еще оставалась связь. Однако это мнимая связь, которую человеческая привычка формирует между различными впечатлениями или качествами, а не реальная связь между субстанциями, установленная Богом. Человеческое сознание связывает хлеб с питанием или огонь с болью, несмотря на отсутствие необходимой связи между ними в реальности. Привычка ответственна даже за собирание качеств в «пучки», по обыкновению предполагая, что цвет, строение, форма и запах яблока все вместе принадлежат одной и той же цельной вещи (Гуссерль движется в обратном направлении, заявляя, что данные качества выделяются из первичного цельного яблока). Вопреки всем своим скептическим утверждениям, Юм никогда не отрицал, что привычка формирует эти связи — *конечно же*, она их создает. Он всего-навсего отрицает наличие у нас каких-либо доказательств того, что за пределами нашего восприятия и независимо

от него существуют вещи, обладающие неотъемлемой способностью формировать связи по своему усмотрению, когда человеческая привычка не наблюдает за ними. Обычай играет у Юмату же роль, что Бог у окказионалистов: роль единственной подлинной связи между разделенными реальностями, хотя эти реальности для него скорее качества, чем субстанции. Ясно просматривается та точка, где сходятся вместе Латур и Юм, потому что оба согласны с тем, что вещи — это то же самое, что составляющие их свойства. Латур избегает скептицизма, говоря, что не только люди могут создавать связи. Любой актер может связывать другие между собой. Для Латура то, что связывает энное количество деталей в единую рабочую машину или множество атомов в единый камень, вовсе не является *человеческой привычкой*. Напротив, привычка чувствует сопротивление со стороны машины и камня.

Я часто использовал имя Жолио в качестве прозвища для акторов как таковых, поскольку все акторы должны вести себя так, как Жолио. Объекты соединяют вещи, которые не обязаны были соединиться, и иногда у них это не получается. Принцип несводимости, который предлагает Латур, учит нас, что ничто по сути своей не является ни сводимым, ни несводимым к чему-либо еще: всегда нужно потрудиться, чтобы установить связь, что является довольно рискованным предприятием. Тем самым Латур допускает разъединенность акторов и пытается продемонстрировать, что мы всегда можем возвести мосты между ними с помощью работы перевода. Так он становится основателем новаторской окказионалистской теории, в которой мосты всегда возводятся на конкретных местах. Как и окказионалисты до него, он рассматривает акторов по отдельности друг от друга, но в отличие от них считает, что местные отношения возможны. Игнорируя этот двуликий, подобно Янусу, принцип, просто невозможно понять Латура. Акторы определены их отношениями, но *именно по данной причине* они изолированы в микрокосме своих отношений, который длится только мгновение перед тем, как актер заменен на похожий. Чтобы связи между актерами возобновлялись или сохранялись, нужно постоянно осуществлять работу медиации. Множество парадоксов возникает из такой двойной перспективы, и именно они заслуживают того, чтобы быть темой философии сегодня. Да здравствует латурианская школа метафизики!

REFERENCES

- Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, Open Court, 2005.
- Harman G. O zameshchaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causation]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2012, no. 2 (114), pp. 75–90.
- Harman G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press & Graham Harman, 2009.
- Latour B. Can We Get Our Materialism Back, Please. *Isis*, 2007, no. 98.
- Strauss L. Chto takoe politicheskaiia filosofia (1954/1955) [What Is Political Philosophy?]. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiuiu* [An Introduction to Political Philosophy], Moscow, Praxis, 2000.