

# О СУРГУЧЕ И КАПУСТЕ

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН. Кандидат философских наук, независимый исследователь и переводчик.  
E-mail: kralechkin@gmail.com.

*Ключевые слова:* Грэм Харман, объектно-ориентированная онтология, Декарт, четвероякий объект, продукционизм, реальный «Я».

В статье критически рассматриваются основные моменты «четвероякой» онтологии объектов у Грэма Хармана и его метод «продукционизма». Несмотря на то что инстанции этой онтологии удалены друг от друга, они построены на неявных союзах, которые, однако, ничем не гарантированы. Показывается, что основной тезис теории «замещающей причинности» — о непосредственной встрече реального «Я» и чувственного объекта — может быть оспорен, а это ставит под вопрос всю концепцию в целом. Спорность предложенной Харманом концептуальной структуры скрывает, однако, тот факт, что решаемая им проблема — не столько в причинности, сколько в определении самой «реальности» после того, как мы отказались от кантовской диспозиции условий опыта, которые являются условиями объектов опыта.

OF SEALING WAX AND CABBAGES  
DMITRY KRALECHKIN. PhD in Philosophy, Independent researcher and translator.  
E-mail: kralechkin@gmail.com.

*Keywords:* Graham Harman, object-oriented ontology, Descartes, quadruple object, productionism, real Me.

The article analyzes critically the main theoretical premises of Graham Harman's quadruple ontology of objects and his method of "productionism." Although the assumptions of this ontology are removed from each other, they nonetheless have implicit links between them. The author shows that the main thesis of the theory of "vicarious causation" (that is, that the real Me directly encounters the sensual object) can be challenged, which challenges the entire conceptual framework at large. Harman's framework hides the fact that the problem he aims to solve is not a causal problem, but rather a problem of defining "reality" itself after we have discarded the Kantian disposition of the conditions of experience being equal to the conditions of objects. The article suggests that Harman's construction intends to solve the problem of non-predicative being by combining the ontological question about being with the ontic question about the composition of beings.

**В** ПАРОДИЙНОМ фильме Тима Бертона «Марс атакует!» марсиане, захватившие Землю, вывозят на свой корабль различные одушевленные и неодушевленные предметы, а затем проводят с ними эксперименты непонятного назначения. В основном они сводятся к комбинаторике: то, что раньше было объединено в некоем целом объекте, хорошо нам знакомом, разъединяется на части, которые могут функционировать как-то иначе, связываться в новых сочетаниях, но при этом не терять определенной уникальности и опознаваемости. Похищенный астроном превращается в «голову профессора Доуэля», а журналистка Натали Лейк меняется телом с собственной чихуахуа: ее голову пришивают к тщедушному телу собачки, но это насколько не сказывается на привычках и поведении Лейк. В конце фильма, на фоне разваливающегося корабля марсиан, голова астронома и чихуахуа признаются друг в другу любви — но что им, собственно, еще оставалось делать?

Марсиане — мастера онтологической вивисекции. Вся Земля для них — не более чем анатомический стол, на котором распластаны не просто «части» объектов, а их эссенциальные качества, чем демонстрируется некоторая произвольность в нашем жизненном мире: вполне может быть так, что привычные сочетания субстанций, качеств и акциденций вдруг потеряют свою форму и разбегутся по сторонам. Пришельцы покушаются не на наши жизни, а на наши онтологические привычки и обычаи, бытийный и бытовой устрой, позволяющий, к примеру, чтобы понять вкус батона, есть его целиком. Чем-то подобным занимается и Грэм Харман: режет объекты по живому, чтобы показать, что они далеки

от наших привычек и узуса (или, как он любит говорить, используя терминологию Хайдеггера, «наличности»). Это так называемый продукционизм — создание разрывов и различий там, где их никто не видел. Но все же до марсиан ему, возможно, далеко. Не на каждую связь поднимется рука даже у самого оголтелого онтолога-вивисектора.

### ХЛОПОК В ОГНЕ

У разных философов в разные эпохи были свои привилегированные примеры, которыми нередко выступали объекты. Греки, как известно, любили людей: из столетия в столетие передавался объект Сократ, описываемый в онтологических терминах аристотелевских «Категорий». Или взять «яблоко» — традиционный предмет схоластических описаний<sup>1</sup>. В Новое время с людьми стало сложнее — понадобилось разобраться с чем-то более простым, не столько с объектами, сколько с вещами. Сегодня на прежние манипуляции с предметами онтологи смотрят свысока и, более того, нередко упрекают своих предшественников в пороках, к которым они вроде бы не были склонны, например в материализме, который одновременно идеализм. Но так ли справедливы эти упреки и что именно происходит, когда одни предметы меняются на другие (тем более что с точки зрения объектно-ориентированной онтологии ничего особенного измениться не должно, поскольку она покрывает все поле объектности в целом)?

В известном рассуждении Декарта из «Размышлений о первой философии» о куске воска обычно выделяют процедуры, позволяющие освободить его от вторичных качеств, которые несущественны, и выделить единственное существенное — протяженность. Абстрагирование осуществляется буквально — за счет огня, своеобразного физического центра логического рассуждения, к которому следует придвинуть объект и посмотреть, что с ним получится, но при этом не слишком сближая его с этим очагом (или лабораторной горелкой?). Все дело в выбранной дистанции, которая, однако, не масштабируется средствами самого рассуждения — нам не указывается, на каком расстоянии от огня от воска остается лишь его протяженная умопостигаемая сущность. У Хармана другой привилегированный объект — хлопок,

1. *De Libera* A. Des accidents aux tropes. Pierre Abélard // *Revue de métaphysique et de morale*. 2002. Vol. 4. № 36. P. 494.

и огонь обычно приближается к нему резко, рывком, в своеобразном безвоздушном пространстве (где, как известно, вещи не горят, не шумят и не взрываются) — для демонстрации того, что он «воспринимает» в хлопке лишь периферические качества, работает с ним на некоем «чувственном» уровне, но никогда не затрагивает «глубинного» (или подземного, *subterranean*) бытия хлопка хлопком. Постоянное повторение этого примера скрывает определенную странность: отличие хлопка от воска именно в его воспламеняемости, не позволяющей дозировать воображаемое физическое приближение, проецируемое на линию рассуждения. То есть огонь, ставший у Хармана «объектом» (хотя с таким же успехом можно сказать, что он является именно ореолом другого объекта, например дров в камине), должен вступить в «чувственную» связь с хлопком, но эта связь опасна именно тем, что не предполагает никакой дистанции, на которой она могла бы быть *связью*: на определенном расстоянии такой связи нет вовсе, а как только хлопок и огонь сближены *достаточно*, эта связь тут же исчезает просто потому, что хлопок мгновенно сгорает.

Связь огня с хлопком должна выстраиваться по аналогии связи обычного «реального объекта» (например, человека, смотрящего на дерево) и чувственного объекта (видимого им дерева). Она нужна как пример полипсихизма, нулевой чувственной границы, являющейся единственным интерфейсом взаимодействия ушедших в себя или отступивших (*withdrawn*) объектов. Однако можно задаться вопросом: удачно ли выбран пример? Между огнем и хлопком, как только первый воспринимает второй в качестве чувственного объекта, действительно нет никакого зазора, но лишь потому, что нет и *объекта*: чувственный хлопок существует исчезающе малую величину времени, возможно меньшую, чем ту, за которую огонь успел бы его заметить. Или все дело в величине хлопка: возможно, что огонь, как метафорический источник непосредственности, удалось бы потушить *большим* количеством хлопка, тогда как у Хармана обычно подразумевается все же его клочок? Конечно, *cotton* представляется прежде всего именно обозначением материала и массы вроде «воды» или «песка», но работа с массами вблизи огня явно сложнее: как только нам придется грузить хлопок бочками, сразу же возникнет вопрос о его мере, о том, какое именно количество сгорает быстрее всего, а какое позволяет-таки выделить зону взаимодействия двух объектов через чувственный или акцидентальный интерфейс. А тут уж и до картезианского материализма, то есть идеализма, недалеко. Ненадежность примера, похоже, выдает важное желание: во что бы то ни

стало показывать возможность такого непосредственного и никак не квантифицируемого отношения, которое характерно для «поглощенности», *абсорбции*, на уровне субъективного восприятия, хотя в данном примере последнее угрожает существованию одного из объектов (а может, даже и обоим, поскольку огонь затухает столь же быстро, как и его топливо). В «Партизанской метафизике» Харман пишет:

История мира — история взаимодействующих форм или объектов всевозможных размеров на всевозможных уровнях, а не история изнеженных крупниц (*pampered scintillae*) подлежащего материала. И нельзя сказать, что камень и огонь просто сталкиваются с качествами других объектов: огонь не сжигает «белизну», «горючесть» или «хлопковость» хлопка, так же как камень не рушит «хрупкость» или «стеклянность». Напротив, огонь сжигает хлопок (*cotton*), а камень разбивает окно. И все же эти объекты полностью не касаются друг друга, поскольку каждый из них скрывает дополнительные секреты, недоступные для другого, например, когда легкий аромат хлопка и зловещий блеск огня остаются глухи к песням друг друга. Короче говоря, неодушевленная причинная связь загнана на тот же самый загадочный срединный участок, что и ничейная территория человеческого восприятия, не принадлежащая ни качествам, ни объектам, но лишь ориентированная на объекты, даже на таинственном уровне материальных (*tangible*) элементов<sup>2</sup>.

К теории замещающей причинности (*vicarious causation*) как главному достижению Хармана я еще вернусь, пока же достаточно отметить, что указанная двусмысленность (непосредственное чувственное отношение как отсутствие отношения) сохраняется и здесь: возможно, что даже сгоревший хлопок продолжает хранить в себе некие таинственные качества от огня, но тогда можно ли сказать, что у его реальных или эссенциальных качеств есть жизнь после смерти (что неминуемо поставило бы вопрос о тех или иных универсалиях, который Харман старательно обходит)? Или же аромат и блеск таинственны друг для друга лишь до тех пор, пока между ними попросту нет никакого отношения? В любом случае ясно, что Харман готов пожертвовать любым количеством хлопка, лишь бы создать эффект мгновенной вспышки, своеобразного проблеска, который связывает то, что невозможно связать, вплоть до уничтожения предметов связи.

2. Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005. P. 170.

Харман буквально прикован к огню, точно так же, как по его теории должен быть прикован наблюдатель к своему чувственному объекту: между интенциональным агентом и его чувственным объектом не должно быть никакого расстояния, хотя и должна быть граница, — эту поглощенность он сначала называет «искренностью». То есть его дискурсивная позиция постоянно сдвигается к месту своеобразного пиромана: он не может оторваться от блеска пламени настолько, что переносит само это отсутствие дистанции на огонь, выступающий своеобразным источником сближения/уничтожения. У Декарта все иначе: хотя он и провел какое-то время в отапливаемой комнате, или «печи» (*poêle*), где его как раз и посетили знаменитые «озарения» (*illuminations*), сам он никогда не пытался залезть в огонь, смотреть на мир из очага, чтобы ощутить силу непосредственности. Напротив, все его манипуляции с куском воска отмерены: надо приблизиться к очагу, но не слишком, занять нужную позицию. Расплавленный воск сохраняет в себе всего одно качество — протяженность, однако к нему стоит присмотреться, чтобы понять, насколько оправдана аргументация Латура и Хармана, обвиняющих картезианскую традицию в материализме-идеализме, то есть в сведении объектов к идеально просчитываемым математическим отношениям, загадочным образом обнаруживаемым в самой природе лишь за счет исключения всей цепочки взаимодействия объектов и субъектов, то есть за счет вычитания интеракций объектов, позволяющих, в терминах Латура, переходить по цепочке референций, затрачивая определенные экономические и когнитивные ресурсы.

Приближение к огню позволяет не только отвлечься от наглядных и данных на уровне чувственного восприятия качеств воска, но и, что более интересно, представить саму «протяженность» не столько в качестве умопостигаемого объекта, сколько в качестве того, что выходит за пределы воображения (или способности воображения):

Так что же представляет собой эта гибкость и изменчивость? Быть может, мое представление о том, что этому воску можно придать вместо округлой формы квадратную или вместо этой последней — треугольную? Да нет, никоим образом, ибо я понимаю, что он способен испытывать бесконечное число подобных превращений, а между тем мое воображение не поспевает за их количеством, так что мое понимание не становится совершеннее благодаря силе воображения. А что это за протяженность? Неужели даже протяженность воска есть нечто неведомое? В самом деле, ведь в растаявшем воске она больше, в кипящем — еще больше

и наибольшая — если его побольше нагреть; и я не сумею вынести правильное суждение об этом воске, если не сделаю вывод, что воск допускает гораздо больше вариантов протяженности, чем я когда-то себе представлял<sup>3</sup>.

Хотя Декарт остается на определенном расстоянии от огня, не позволяя ему уничтожить кусок воска, он понимает, что в определенный момент конкретную протяженность уже нельзя будет вообразить. Все рассуждение строится как своеобразное сопоставление двух множеств — множества вариантов вообразимого и множества вариантов протяженности (*extensionem varietates*). Если мы остаемся на уровне воображения (или, как передано в русском переводе, «представления», что несколько затрудняет восприятие текста), можно, конечно, представить бесконечное число вариантов форм куска воска (особенно если он *достаточно* большого размера), однако множество вариантов протяженности всегда будет больше. Не углубляясь в теоретико-множественную разработку, можно заметить, что кардинальное число множества воображения меньше кардинального числа множества протяженности, и именно этот факт схватывается умом (*mens*), позволяя постичь сущность тела. Протяженность представляется не геометрически обозримым отношением и не прозрачностью тела для наблюдающего ума, а именно определенным избытком, который фиксируется умом, но сам выпадает за сферу чувственного восприятия или родственного ему воображения: саму протяженность мы в принципе не можем увидеть, поскольку она как раз и составляет истинную и не зависящую от нас сущность вещей. Интересно, что в такой форме рассуждение о протяженности в определенной мере напоминает картезианское доказательство бытия Бога: понятие Бога фундаментально сложнее и совершеннее любого понятия, создаваемого умом, а потому не может быть его порождением, являясь отсылкой к реальному объекту. «Протяженность» относится к воображению (и всей чувственности) так же, как Бог к уму: она является единственным способом фиксировать разрыв в самой чувственной сфере, который указывает на «тайную» жизнь объектов.

«Идеалистичность» решения Декарта в таком свете выглядит достаточно условной: разумеется, вещи лишаются своих поверхностных черт (но не это ли делает и Харман?), однако то, что по-

3. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 26.

лагается в качестве их сущности, — не просто некая классическая сущность или универсалия (телесность), а именно разница, показывающая невозможность совпадения зоны восприятия/чувственности и зоны вещей. В этом смысле интересно то, что процедуры Хармана и Декарта оказываются инвертированными версиями друг друга. Декарту важно остановиться на каком-то расстоянии от огня, чтобы показать, что дальнейшее сближение не может быть спроецировано на плоскость воображения: воск может расщепиться и растечься, но в этом расщеплении сохранится избыток протяженности, которая может постигаться умом, но лишь в качестве отличия между воображением и умом. Ум схватывает разницу, но не некое полностью данное ему содержание. Производится дистанция, которая и объявляется в конечном счете сущностью тела, то есть независимого от ума существования. Напротив, Харман остается всецело в пределах чувственного аналогизирования и фантазирования, которого в последний момент, однако, оказывается недостаточно. Пока мы говорим о нагревании огнем воска или хлопка как о связи «реального огня» с «чувственным» воском, мы говорим аналогиями, которые, однако, опровергаются не только тем, что мы (в соответствии с постулатами хармановской онтологии) не можем знать или представить, что бы это могло значить (*What Is It Like To Be A Fire?*), но и, наоборот, тем, что между огнем и хлопком в нашем собственном восприятии всегда остается определенная дистанция, которая не позволяет наглядно представить нулевую дистанцию чувственной поглощенности (выстроенной по образцу захваченности воспринимающего предметом собственного восприятия). По крайней мере до того момента, как огонь и хлопок остаются чем-то отдельным друг от друга и нам вообще есть о чем говорить. Эту границу надо перейти, чтобы между огнем и хлопком не осталось никаких недоговоренностей, хотя и возможно это лишь за счет достаточно быстрого уничтожения второго, его пожирания первым. Иными словами, если Декарт помечает границу чувственного восприятия, показывая, что протяженность принципиально «больше» его, так что за ней невозможно «успеть» (чем в определенной степени опровергается стандартное представление о протяженности как некоей обозримой математизируемой *форме*), то Харман, напротив, использует наблюдаемые объекты, чтобы, столкнув их и доведя до уничтожения, умственно вообразить их собственное чувственное восприятие, нам недоступное. Пока объекты сохранены, говорить об их чувственной сфере — лишь фигура речи (или, что еще хуже, антропоморфизм). Но сто-



ит одному полностью поглотить другой в яркой метафорической вспышке непосредственности, и сразу же создается эффект своеобразной безусловной метафоры или хармановской «прелести» (или «аллюра», *allure*): за счет этого уничтожения нам вроде бы удается представить чувственное отношение вещей как объект, даже более скрытый, чем они сами. Отсюда возникает тема «расплавленности» или «расплавленного внутреннего ядра» объектов: поднося хлопок к огню, Харман желает представить невозможный момент обоюдного существования двух объектов, в который, однако, один уже начал плавиться так, что между ними не осталось никакого зазора. Точка плавления должна стать точкой субъективации.

Если протяженность воска у Декарта — это то, что буквально невозможно представить, то чувственное взаимодействие огня и хлопка — это следствие такого аналогизирующего представления, которое может претендовать на изложение реальности только в том случае, если удастся, оставаясь в сфере воображения, вывести его на новый уровень, представить непредставимое, не фиксируя при этом границу, помечаемую термином «ум». В движении сквозь огонь Харману необходимо удержать странную границу между антропоморфической аналогией и последствиями принятия этой аналогии за чистую монету, оказывающимися вульгарным панпсихизмом. Сделать это не так-то просто именно потому, что инстанция протяженности тут с самого начала исключена: пытаюсь найти *middle ground* между непритязательной поэзией общающихся друг с другом вещей и нью-эйджем буквального приписывания им внутренней жизни, Харман постоянно воспроизводит ситуацию интенсификации воображения. Надо именно представить, как вещи, не имеющие уже (по крайней мере необходимым образом) протяженности, могут вступить друг с другом в непосредственный контакт за счет чувственного интерфейса; необходимо вообразить невозможную точку отсутствия дистанции между одним и другим. Насколько эта работа воображения удается и какие результаты она обещает?

### ПУЗЫРИ (БЕЗ) РЕАЛЬНОСТИ

В статье «О замещающей причинности» Харман проводит еще один эксперимент с объектами, специально направленный на доказательство тезиса, гласящего, что «интенциональность» является не специфическим человеческим свойством, а онтологиче-

ским свойством объектов вообще. Для доказательства следует отказать от отождествления интенциональности с «сознательной осведомленностью» и сосредоточиться на «одном из самых первоначальных значений искренности (*sincerity*) — контакте между реальным и чувственно воспринимаемым объектом»:

Например, я могу быть искренне поглощен созерцанием стеклянных шариков (*glass marbles*), лежащих на моем столе. Я в этот момент вполне искренен, так как оставляю позади все более или менее важные возможности только для того, чтобы быть свидетелем этого строгого, напоминающего дзен зрелища. Но заметьте, что стеклянные шарики сами искренне поглощены тем, что сидят на столе, а не плавятся в печи и не пролетают со свистом сквозь шахту. (Конечно, они могут быть «шариками» только для людей или игривых котят, нам просто нужно какое-то прозвище для единого объекта, который мы привлекаем к нашим играм.) Нас интересует не панпсихистское исследование того, обладают ли эти шарики какими-то зачатками мышления и чувств, но то, встречаются ли они, как реальные объекты, со столом-поверхностью (*table-surface*) как с объектом, чувственно воспринимаемым<sup>4</sup>.

По сути, Харман задает трансцендентальный вопрос: возможен ли опыт в условиях, когда нет никаких наблюдаемых инструментов, органов или органелл опыта? Его объекты — не протяженные тела, а монады, лишённые окон, слепоглухонемые, которые каким-то удивительным образом могут быть способны на «встречу», но не с реальным, а с чувственным объектом. Неявный упрек Хармана к посткантовской традиции можно было бы выписать совсем не так, как сам он любит это делать. (Кант как главный враг — анти-Коперник, положивший границу человека и мира в качестве фундаментальной.) Напротив, эту традицию можно было бы поставить под вопрос за счет того, что она всегда начинала искать опыт и описывать его онтологические условия на тех объектах и существах, которые обладали многообразием эмпирического опыта, с которого можно было легко списать трансцендентальный. Подходящий для Хармана лозунг — «Полюби нас черненькими объектами, а беленькими нас всякий полюбит». То есть, раз уж мы считаем, что трансцендентальная философия должна заниматься условиями опыта без оглядки на конкретное эмпирическое устройство тех или иных его агентов (он называет их интен-

4. Харман Г. О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). С. 83. (Перевод изменен.)

циональными агентами, но с таким же успехом их можно было бы назвать и агентами бытия или онтологическими агентами), давайте начнем с тех, которые явно не обещают никакой подсказки, — с безглазых, безмозглых, желательны даже с бессодержательных. Но интересно, что сам Харман не описывает свою задачу в качестве развития или радикализации трансцендентальной философии. И причины этого умолчания я попробую прояснить далее.

В процитированном выше отрывке внимания заслуживает уже сам выбор объектов — стеклянных шариков. *Glass marbles* представляют собой не «стеклянные шарики» вообще, а вполне определенную разновидность чисто декоративных объектов — стеклянных шаров разного размера, расцвеченных или разрисованных совершенно произвольным образом. В качестве экземпляра объектно-ориентированной онтологии стеклянные шарики выглядят по меньшей мере странно. Ведь один из базовых принципов «четвероякой»<sup>5</sup> структуры объекта, выписанной у Хармана, заключается в том, что чувственные качества всегда привязаны к чувственному объекту (и лишь в исключительных случаях отрываются от него, переключаясь тут же на другой объект). Более того, они всегда окрашены этим объектом — черный цвет чернил отличается от черного цвета капюшона палача, даже если в физическом отношении это одна и та же чернота (пример Мерло-Понти).

5. Сюжетом, заслуживающим отдельного рассмотрения, является сама «четвероякость», уникальность которой Харман несколько преувеличивает, пытаясь показать, что большинство онтологий ограничивались двумя или тремя инстанциями. Однако для историка философии «четвероякие» онтологические матрицы являются, скорее, нормой; более того, долгое время они в виде схематики «Аристотеля–Боэция» (см.: *De Libera A. Op. cit. P. 482*) составляли господствующую модель. Совмещение двух осей — «утверждаться о субъекте предложения» и «быть в субъекте» — порождает четыре инстанции — частную субстанцию, универсальную субстанцию, универсальный акцидент и частный акцидент. Современные аналитические реалистические онтологии (в частности, теория тропов) также предполагают движение в рамках четверояких моделей. Несмотря на то что Харман в целом сторонится формальной онтологии (являющейся тем не менее одним из вариантов развития феноменологии), его дистанция оказывается не настолько большой, как, возможно, хотелось бы. В частности, некоторые проблемы, обсуждавшиеся со времен античного неоплатонизма, подозрительно напоминают наиболее яркие проблемы «онтологии объектов». Так, введенное Симпликием понятие «синдром акцидентов» (*Ibid. P. 486*) отсылало к классической проблеме выделения уникального качества предмета, определяющего его реальность. Как показывает Аллен де Либера, курсирующая по схоластическому дискурсу проблема «переносимости тропов» (возрождаемая в современной аналитической метафизике) оказывается фоном для «ашаритского» окказионализма, столь любимого Харманом.

В стеклянном же шарике мы, по сути, видим именно произвольные чувственные качества, помещенные в него не как в объект, а как в контейнер. Можно представить себе палитру произвольно нарезанных и по-разному артикулируемых чувственных качеств разного рода, которые попросту разделены такими «стеклянными шариками», выполняющими роль аквариумов, в которых плавают *sensibilia*. Разумеется, можно сказать, что в случае каждого шарика его конкретный узор и цвет привязаны к нему как к целостному чувственному объекту, который не изменяется, каков бы ни был угол обзора, как бы ни менялись чувственные наброски. Но для Хармана этого недостаточно — нумерическое единство должно дополняться именно особым качеством-этого-объекта, индивидуировать его на содержательном и непосредственно наблюдаемом уровне. А здесь этого не происходит: выделяя различные качества, рисунки и цвета, мы получаем их именно в абстрактном виде, ничуть не связанном с данным шаром, так что последний лишается какого-либо качественного определения, становясь всего лишь контейнером. Он является не столько объектом, сколько «декорацией объекта» (в том числе в театральном смысле «декораций»). Не является ли тогда мир попросту собранием подобных «пузырей», множеством вакуолей чувственных качеств, которые именно что «свободно» парят, хотя и не смешиваются друг с другом?

Единственным обоснованием для выбора такого объекта может быть то, что его следует рассматривать в качестве реального объекта, что для нас проблематично. Поэтому-то Харман оговаривается, что шарик может быть шариком только для людей или котят, что это всего лишь прозвище (*nickname*) для «чего-то» реального. Решение с никнеймом весьма проблематично — именно в рамках онтологии Хармана, которая стремится всячески избегать подобных «пустых» объектов, нужных в качестве подставки для пучков качеств. Однако здесь такой пустой объект нужен именно в качестве объекта-никнейма или объекта-контейнера, невидимой границы, содержащей после вычитания чувственных качеств нечто реальное, ускользающее от нашего опыта, то есть объект-никнейм нужен лишь для того, чтобы мы не смешивали чувственный объект (который тут сведен к нулю) с реальным, который остается нам неизвестным. Иными словами, стеклянный шарик выступает в качестве наглядной схемы реального объекта, от которого легко отделить все его качества, но он все равно сохранится.

Манипуляции с шариками должны уверить читателя в том, что шар действительно встречает стол-поверхность в качестве чув-

ственного объекта. Разумеется, никакие аналогии не могут убедить нас в этом, порождая определенное недоверие: если мы наблюдаем лишь чувственный шар, откуда нам знать, как со столом как чувственным объектом взаимодействует шар реальный? Наиболее интересный аргумент Хармана выглядит так:

Надо только отойти от привычных коннотаций чувственности и направить взор на более примитивный уровень мироздания. Очевидно, что шарики *должны где-то находиться в реальности* [курсив мой. — Д. К.], в контакте с другими конкретными сущностями (*entities*), которые стабилизируют их на незначительное время в том или ином состоянии. Сущности, с которыми они сталкиваются, не могут быть реальными объектами, потому что реальные объекты избегают контакта [в соответствии с основными принципами онтологии Хармана]. Не могут шарики налетать и на свободно парящие чувственные качества, потому что в чувственной области качества всегда привязаны к объектам [что также следует из постулатов]. Остается только одна альтернатива: шарики искренне поглощены чувственно воспринимаемыми объектами<sup>6</sup>.

Разумеется, это рассуждение построено, скорее, как тавтология, определенная двумя постулатами (о невозможности контакта реальных объектов и возможности *прямого* контакта реального объекта с чувственным). Важнее другое — своеобразный первичный онтологический «фантазм», с которого начинается отсчет, а именно ситуация, в которой есть только реальные объекты и больше ничего. Описание этой ситуации представляет значительные затруднения, и именно стремление уйти от нее задает вектор развития онтологии Хармана. Действительно, если есть только реальные объекты, которые никак не взаимодействуют друг с другом, невозможна никакая онтологическая артикуляция этих объектов — попросту нет никакого логического/онтологического пространства, в котором они могли бы быть как-то упорядочены, поскольку такой порядок уже предполагает определенное соотношение и связи. Эта картина несколько напоминает «атомы и пустоту» древнегреческого атомизма, однако представить «атомы и ничто» гораздо сложнее: реальные объекты находятся в ситуации полной дезартикуляции, беспорядка, которая не позволяет им ни занимать места, ни двигаться, ни покоиться. Метафорически это положение можно было бы назвать предельным

6. Харман Г. Указ. соч. (Перевод изменен.)

«нервным напряжением» объектов, онтологическим нервным срывом. Объекты, не способные ни двигаться, ни занять какое-то место друг по отношению к другу (поскольку такого места просто нет), на самом деле лишены той «реальности», о которой упоминает Харман (*somewhere in reality*): абсолютное уклонение их друг от друга приводит к тому, что это онтология без реальности, поскольку последняя мыслима только в качестве определенного «места», то есть отношения. Отсутствие реальности «между» объектами (или, точнее, отсутствие такого «между») не позволяет говорить даже о том, что эти объекты являются «разными», поскольку и различие здесь устранено в качестве одного из отношений (этот опасный поворот Харман специально не затрагивает). А раз так, ничто не гарантирует нам множественности объектов, которые вполне могут схлопнуться в единый объект или просто Единое, представляющееся главным врагом хармановской онтологии плюральных объектов. Дальнейшие вариации из истории Объектов без Реальности читатель может восстановить по схеме, прочерченной еще «Парменидом» Платона. Главное — отсутствие контакта оборачивается для объектов коллапсом.

Дальнейшие манипуляции Хармана с шариками нацелены, скорее, на сокрытие этой базовой теоретической возможности, которая позволяет вычленить основные моменты развиваемой онтологии. Сам ландшафт, то есть расположение шариков в их среде, свидетельствует, по Харману, о некоей базовой интенциональности:

В настоящий момент шарики лежат на столе, но ведь они также и окружены воздухом; стало быть, воздух находится в отношении смежности с поверхностью стола в жизни каждого шарика. Но если мы отгородим шарики держателями для книг или расплавленным воском, сам стол останется тем же самым интенциональным объектом, не затронутым нашими странными манипуляциями. Далее, шарик сталкивается с поверхностью стола независимо от ее привходящих свойств холодности или гладкости, хотя, возможно, каким-то образом фиксирует эти свойства. Если мы нагреем поверхность стола, или расцарапаем ее, или раздробим ее, просыпая и проливая различные вещества, стол как интенциональный объект все равно останется тем же самым<sup>7</sup>.

Конечно, все эти нелепые телодвижения с шариками напоминают странный обряд, якобы позволяющий вдохнуть в них жизнь, которую, однако, следует тут же перевести из метафорическо-

7. Харман Г. Указ. соч.

го режима простого антропоморфизма в некоторую базовую характеристику «интенциональности». Интересно, что если в одном из вышеприведенных отрывков упоминалась «печь», в которой шарики могут расплавиться, то здесь напрямую говорится о «расплавленном воске», который словно бы перекочевал в это рассуждение из Декарта. Но здесь он играет другую роль: не являясь уже экземпляром протяженности, он образует вокруг каждого шара некую *рамку*, канву, которая и задает границы, нехватка которых явственно ощущалась в исходной картине «реальных шариков без реальности». Вся эта подвижная инсталляция «шариков» и операций с ними призвана за счет наблюдаемого разграничения «ландшафта» создать впечатление, будто этот ландшафт — буквально тот, в котором находятся шарики, тогда как исходно они просто лежали на гладкой столешнице (а в реальности не лежали вовсе, поскольку реальности еще не было). Расплавленный воск выполняет непривычную для себя функцию — он оказывается, по сути, условием самой интенциональности: с одной стороны, отграничивает определенное «окно», горизонт, внутри которого разворачивается недостижимая для нас интенциональность шариков, а с другой стороны, прикрепляет их к столу так, что граница между ними словно бы стирается. Возможно, наиболее важная задача воска — заполнить как раз то пространство, что было *между* шаром и окружностью, которую он проецирует на стол, то есть образовать кайму, которая маскирует дистанцию между шаром как реальным объектом и реальной поверхностью стола. Разумеется, все эти ухищрения с объектами, создавая условия для метафорического сдвига, все же не способны покинуть пространства метафоры: в отличие от того *allure*, который описывается Харманом как смещение одних качеств другими, приводящее к отображению реального объекта на чувственной поверхности, в данном случае было бы необходимо доказать наличие самого этого реального объекта, *которым* является чувственное восприятие. Сделать это иначе, чем аксиоматически, не представляется возможным — любые фокусы создают в зрителе ощущение неловкости.

Это, однако, не должно заставить нас забыть о том, что исходные посылки Хармана создают весьма интересную ситуацию, в которой принцип композитности является одновременно принципом существования. Как уже было отмечено, «реальные объекты» сами по себе существуют лишь постулативно, но отсутствие реальности угрожает им тем, что они либо обратятся в пучину ничто, либо сольются в единое бытие, которое способно противоре-

ять угрозам дезартикуляции. Необходимость определенной связи и артикуляции является, по сути, необходимостью существования — для трансцендентальной философии с ее темой онтологического синтеза этот момент не столь уж радикален. Но новшеством Хармана может считаться именно то, что онтологический синтез он сводит на уровень самих объектов, то есть выполняет его непосредственно *в их строении и соотношении друг с другом*. Насколько это возможно и к каким результатам это приводит, можно будет сказать после того, как мы внимательнее рассмотрим «четверицу» Хармана и попробуем развить его собственную практику онтологической вивисекции.

## REAL ME

Четвероякая структура объекта, выводимая Харманом посредством наложения друг на друга своеобразно понятых схем онтологий Гуссерля и Хайдеггера, на уровне собственной декларации, то есть явно выписанных требований и преимуществ, отличается именно тем, что один полюс никогда не сливается с другим и не вытекает из другого: то, что в обычном опыте представляется единством, здесь раскладывается на элементы, которые отстраняются друг от друга. Таков общий принцип «продукционизма» — обнаружения и проведения различий там, где раньше их не замечали<sup>8</sup>. Однако внимательное изучение примеров Хармана и того, как именно структурируются его различия, показывает, что отдельные связи и синтезы оказываются в привилегированном положении, так что разорвать их не так-то просто; к тому же их подрыв грозит обрушить всю конструкцию. Более того, наглядность четвероякой структуры поддерживается гладкостью «обычного» или «нормального» опыта, в котором, например, чувственные качества всегда привязаны к чувственному объекту, так что даже если они разрываются, то на момент, который нам незаметен. Примером, который, кстати говоря, Харман не использует, может быть известная гештальтистская картинка «утки-кролика»: в какой-то момент сочетание линий как чувственные качества внезапно отсоединяются от «утки» и притягивается к «кролику», но нет

8. Есть, правда, подозрение, что за новаторским продукционизмом скрывается старый добрый гегелевский «рассудок» — негативная сила, позволяющая разъединять любые синтезы. См., напр.: Zizek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. L.: Verso, 2012. P. 276.



момента, в который мы видим просто произвольную мешанину линий, бесформенность. Возможны, однако, мысленные эксперименты, в которых связи в четвероякой структуре становятся еще более слабыми, чем у Хармана, что ставит вопрос о когерентности его общего теоретического подхода.

Самым напрашивающимся мысленным экспериментом тут оказывается, пожалуй, «Матрица» (1999). В фильме инстанции «объектов» уже разнесены на достаточно большое расстояние (превышающее дистанции в схеме Хармана), хотя и остались некоторые условные единства, необходимые для связного повествования. Например, что происходит, когда Сайфер пробует мясо в ресторане, где он сидит вместе со Смитом? Разумеется, тут есть «интенциональный агент» — Сайфер — в этой феноменальной реальности, созданной Матрицей, и чувственный объект — кусок мяса, который источает аромат. Отличие, однако, в том, что интенциональный агент не является в данном случае «реальным» объектом или «реальным „Я“», как любит повторять Харман (и что является базовой посылкой его теории). Сайфер находится в привилегированном положении по отношению к большинству остальных жителей Матрицы — все они заперты в отношении «интенциональный агент — чувственный объект», им доступны чувственные качества, но они ничего не знают о «реальном „Я“». Сайфер знает, но и только. Чтобы получить чувственный опыт, реальный объект должен войти в сложную систему отношений с другими реальными объектами (собственно Матрицей), однако сам он никогда не соприкасается с чувственными объектами, даже если феноменальное «Я» знает о наличии «реального». Тот же самый эффект наблюдается и в обычной ситуации сна: разумеется, во сне мы сталкиваемся с чувственными объектами, которым не соответствуют никакие реальные объекты (либо эти объекты радикально отличаются от своих чувственных «представителей», *vicars*). Вопрос в том, является ли наше сновидное «Я» реальным? Это далеко не так очевидно, как хотелось бы Харману. Возможны сны, в которых мы видим себя не как себя (если вообще предполагать, что мы знаем, кто мы есть), а в качестве кого-то другого. В наиболее простом случае мы, например, можем быть в снах самими собой, но в детском возрасте. Но возможны и более экзотические превращения в какие-то более произвольные объекты — на это нет никаких логических или феноменологических запретов. Следовательно, есть основания считать, что в условиях сна (или тем более галлюцинации) феноменальное «Я» имеет контакт с чувственными объектами, но о реальном «Я» мы ничего сказать не можем.

В условиях Матрицы можно было бы произвести еще больше «различий» и разрывов, если принять то, что схождение «феноменального Нео» с «реальным Нео», который вываливается в «пустыню реального», является не более чем нарративной условностью. Сохранение той или иной идентичности между реальным «Я» и феноменальной проекцией совершенно необязательно — Нео мог бы оказаться престарелым бородачом или маленькой девочкой. К тому же, как известно, мир Матрицы имеет множество персонажей, чья реальность является нечеловеческой, хотя в качестве интенциональных агентов они представляются, несомненно, людьми. Так, Меровинген, окруженный многочисленной свитой, живет жизнью настоящего сибарита, вкушает вина и предпочитает говорить по-французски, однако «реально» является лишь мощной старой программой, достаточно автономной в рамках самой Матрицы. Разумеется, можно было бы оспорить возможность такой конструкции, однако в явном виде она не запрещена онтологией Хармана: у программы как отдельного *реального объекта* обязательно должна быть возможность чувственного опыта, а этот опыт вполне может в каких-то частях совпадать с опытом главаря-аристократа.

В любом случае для доказательства своего тезиса о реальности «Я» — объекта, вступающего в непосредственный контакт с чувственным объектом, — Харману пришлось бы вернуться к классическому рассуждению Декарта о том, что «Я» может представлять себя кем угодно:

Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку<sup>9</sup>.

Как известно, Декарт находит выход из этого положения за счет *ego cogito*, однако Харман предпочитает вообще не вступать на путь эгологии (в том числе феноменологической), забывая о том, что он является одним из наиболее тернистых в истории посткантовской философии. Симптоматичны, конечно, все те же «стеклянные шары», которые использовались в базовом приме-

9. Декарт Р. Указ. соч. С. 17.

ре Хармана. У Декарта они выступают примером чисто феноменального «Я», и это само по себе интересно, поскольку показывает возможность превращения не только в одушевленные, но и в неодушевленные объекты на этом феноменальном уровне. Воспринимает ли что-либо такая «сумасшедшая тыква», встроена ли она в некий феноменальный ландшафт? Декарт не развивает пример, но никаких запретов на это нет: вполне возможно, что безумец-тыква ощущает, как на него падает теплый луч утреннего солнца, как его поливает заботливый овощевод и т. д. Харман берет у Декарта готовый интенциональный агент — стеклянный шар (хотя можно было бы взять и тыкву) — и кладет его на стол, чтобы посмотреть, как он будет себя вести. В нашем опыте он ведет себя вполне обыкновенно, ничем не выдавая то, что когда-то был Декартом, помыслившим собственное безумие. То есть он остается либо объектом нашего опыта, либо чисто феноменальным «Я», либо реальным объектом, у которого возможно произвольное феноменальное «Я» (шар, являющийся Декартом). Никаких внутренних запретов в онтологии Хармана на подобные дизъюнкции нет, а раз так, под вопрос поставлена общая конструкция, в которой контакт реального «Я» с чувственными объектами является единственной скрепляющей связью, обещающей решить проблему связи объектов и причинности.

### ЧЕРЕПАХИ БЕЗ КИТА

Для понимания значимости тезиса о «реальном „Я“» следует указать на общую схему распределения позиций в четверояком объекте и на напряжения внутри нее. Базовая модель интенциональности у Хармана представляет ее в качестве одновременно «одного и двух» — двух объектов (реального меня и чувственного объекта), находящихся внутри третьего объекта — «интенции как целого». Загадочная «интериорность», появляющаяся впоследствии в многочисленных тезисах о том, что реальные объекты могут взаимодействовать только внутри некоего «третьего» объекта, на его «внутренней поверхности», по своему происхождению является интенциональностью, которая истолковывается Харманом как чистая и непосредственная поглощенность интенционального объекта объектом чувственным. Соответственно: «В терминах XVII века непосредственная близость реальных и чувственно воспринимаемых объектов — просто повод для связи между реальным объектом внутри интенции и другим реаль-

ным объектом вне этой интенции»<sup>10</sup>. В то же время Харман подчеркивает, что данная в интенциональности связь между реальным интенциональным агентом и чувственным объектом сама не составляет нового объекта, хотя и является инстанцией посредственности (или искренности), которая должна решить проблему какой-либо артикулированности в онтологии предельно отделенных друг от друга реальных объектов:

Таким образом, хотя интенциональность кажется отношением между мной и чувственно воспринимаемой сосной, это просто ее внутреннее содержание (*interior*). Сама интенция происходит только от необъяснимого замещающего слияния меня с реальной сосной или с чем-то еще, что возбуждает во мне иллюзию восприятия<sup>11</sup>.

Таким образом, интенциональность выполняет роль своеобразного переключателя: с одной стороны, она является непосредственным контактом объектов разного рода (исключительно чувственного и реального), с другой — результатом «необъяснимого» слияния или связи одного реального объекта с другим. Это сразу же создает эффект *petitio principii*, который так и не удастся устранить: для связи реальных объектов есть только один посредник — непосредственность интенциональности, но сама она возможна только при связи реальных объектов. В «Четверюшкой объекте» для пояснения путаницы, связанной с тем, что интенциональность описывается одновременно как отдельный объект и как чистая интериорность, Харман подчеркивает, что «имманентная объективность» не предполагает того, что «чувственный объект» находится в «уме», поскольку «сознание» (*mind*) и чувственный объект — равные партнеры интенции, и оба они «включены в нечто большее, а именно: оба существуют внутри (*inside*) объекта, образованного отношением между мной и *реальным* [курсив Хармана. — Д. К.] деревом, которое может весьма отличаться от деревьев, которые мы видим в повседневной жизни»<sup>12</sup>. И далее:

Должно быть ясно, что, постольку поскольку мы каким-то образом соединяемся с реальным объектом вне нас, что приводит к восприятию чувственных деревьев, почтовых ящиков или дроздов, мы каким-то образом связались с объектами, чтобы обра-

10. Харман Г. Указ. соч. С. 81.

11. Там же. С. 84.

12. Harman G. The Quadruple Object. Winchester: Zero Books, 2011. P. 116.

зывать новый объект... Мое восприятие дерева соответствует критериям объекта. Оно определено едино, поскольку это одно восприятие. И оно является чем-то новым, не сводящимся к своим изолированным частям, поскольку ни я, ни дерево в пустоте не дают возможности возникновения чего-то вроде восприятия-дерева. Кроме того, это восприятие дерева обладает более глубокой реальностью, чем любая попытка его описать, вот почему феноменологическая практика столь сложна. Но если мое отношение с деревом формирует новый объект, то «Я», как реальная часть этого объекта, оказывается внутри (*interior*) него, сталкиваясь всего лишь с образом другой части<sup>13</sup>.

Во всей этой конструкции «интенциональность» постоянно переключается между двумя модусами описания — от первого лица и третьего лица (от непосредственности и искренности к интенциональности как «целому объекту») или от феноменологического представления к некоему натуральному представлению. Даже если принимать тезис Хармана о том, что в интенциональности всегда участвует реальное «Я», то есть что интенциональный объект реален (что, как уже ясно, было бы не так-то просто доказать), совершенно неясно, как может работать «замещающая причинность»: если интериорность «возникает» вследствие соединения и связи объектов, она никак не может быть условием такой связи. В таком случае схема Хармана действительно сводится к тому или иному варианту материализма/эмпиризма: для перцепций необходимо реальное взаимодействие, которое существенно отличается от перцепций, но это никак не решает ни проблему причинности, ни вышеуказанную проблему онтологической артикуляции. С другой стороны, если оставаться исключительно «внутри» интенциональности, обещающей непосредственную связь, аналогом для связи реальных объектов является связь чувственных объектов внутри реального, а именно рядоположность (или смежность, *contiguity*) чувственных объектов в пространстве опыта. Два чувственных объекта взаимодействуют друг с другом через посредничество реального, тогда два реальных должны взаимодействовать через посредничество одного чувственного. Харман колеблется между этим решением и обычным для себя решением — взаимодействием реального «Я» и реального объекта, представленного чувственным. Однако указание на механизм «прелести» или «аллюра» как аналог замещающей причинности вряд ли способно решить проблему объяснения возможной связи двух ре-

13. Ibid. P. 116–117.

альных объектов, поскольку, самое большое, он способен обеспечить своеобразный «просвет» реального объекта в феноменальной сфере, но не более того. «Прелесть» может заставить нас «увидеть» в реальном объекте то, что ранее было скрыто чувственным объектом, но опять же никак не влияет на связь реальных объектов.

Не менее интересным примером сильной дизъюнкции становится отношение чувственного объекта и реальных качеств. Позиция последних связана с общим изменением в распределении «инстанций» объекта. В статье «О замещающей причинности» Харман перечисляет пять типов объектов: реальную интуицию, реальное «Я», реальное дерево (как пример) и чувственное дерево и чувственный (или сенсуальный) шум. В четвероякой структуре реальная интенция *исключается* в качестве отдельного объекта — и понятно почему: она выступает в качестве принципа организации всей схемы, то есть метаобъекта, трактуемого, как уже указано, в качестве принципиальной двусмысленности — интенции от первого лица и интенции от третьего лица. Вместе с интенцией из схемы выбывает и реальное «Я», поскольку его привилегированное место уже ничем не обеспечено, а потому надо продемонстрировать, что мое отношение к чувственному дереву ничем не отличается от отношения реального дерева ко мне как чувственному объекту. Остаются только три объекта: реальное дерево, чувственное дерево и чувственный шум, который Харман описывает чисто феноменологически — как бесконечные наброски, в которых дан тот или иной чувственный объект. В итоговой четвертичной структуре происходит интересное расщепление этого шума: если ранее в нем выделялись акциденты (собственно наброски) и качества (то, без чего чувственные объекты не могут оставаться самими собой), то теперь он разбирается на чувственные качества (феноменологические наброски, конкретные сенсуальные оттенки и качества объекта) и реальные качества, привязываемые непосредственно к *реальному* объекту. Возникает вопрос: как, отправляясь от феноменологически данных качеств, можно перейти к реальным качествам и что именно понимать под последними? Единственный для Хармана вариант — истолковать их в качестве эйдетических качеств с той, однако, оговоркой, что они все же не могут быть полностью даны интеллекту. Проблема, впрочем, в том, что, применяя такого рода процедуру, то есть не различая эйдетические качества и реальные, мы ослабляем принцип «продукционизма», предполагая непрерывность, сродство между тем, что дано на феноменологическом

уровне, и «реальными» реальными качествами. Тут может быть два варианта. Мы можем остаться на уровне эйдетического исследования или формальной онтологии и, в принципе, не выходить за пределы горизонта, в котором реальные качества будут представляться теми или иными универсалиями (например, человечностью человека). Обнаружив в чувственном объекте тепло, мы можем перейти к качеству теплоты. Вариантов членения и абстрагирования качеств довольно много, однако все они организуются категориальным аппаратом, восходящим к решениям Аристотеля и Боэция, внутри которых нам приходится двигаться. Либо же мы полагаем, что выделенная теплота или форма (какого-то куска воска, стеклянного шара, льда и т. д.) могут быть объяснены через принципиально иной механизм, которому приписывается *большая* «реальность»: например, температура объясняется за счет кинетической энергии движущихся молекул в соответствующем разделе физики. Харман указывает на то, что чувственный объект всегда «слит» со своим «эйдосом» (то есть реальными качествами в его интерпретации), так что «теория» — это термин, обозначающий раскол единого чувственного объекта и реальных качеств<sup>14</sup>. Проблема лишь в том, что в такой онтологии это расщепление остается, хотя и безосновательно, всего лишь формальным,двигающимся исключительно в категориальном содержании, которое познаваемо, пусть и не до конца, уже изнутри опыта. Запрет на редукционизм (например, физикалистский) обращивается возвращением к докантовской формальной онтологии.

Если онтология Хармана не решает проблемы, поставленные в ее собственных терминах (причинность и связь объектов), возникает вопрос: зачем нужна столь сложная конструкция, в которой любой объект является сочетанием других объектов, связь которых обеспечивается сенсуальной границей? На мой взгляд, подобная онтология следует из двух неявных посылок Хармана. С одной стороны, постоянное указание на то, что объекты не равны своим качествам, скрывает принимаемый тезис Канта о том, что бытие не является предикатом. Просто отказаться от кантовского горизонта и вернуться к «субстанциям» Харману все же не хочется (несмотря на некоторые заявления, будто его онтология является продлением аристотелевской). Постулирование одних лишь реальных объектов логически приводит к проблемам с «реальностью» и, по сути, лишает их, как уже было показано, самой это реальности. С другой стороны, единственный выход —

14. Ibid. P. 104.

это расщепить уникальный интенциональный агент, вокруг которого был организован тезис о непредикативности бытия, на множество реальных объектов — так, чтобы каждый из них мог *самостоятельно* организовать своеобразный «ландшафт» опыта, на самом-то деле и гарантирующий реальность. Внешняя интенциональная или трансцендентальная инстанция не просто разбивается на множество элементов, но буквально прикрепляется к каждому из «реальных» объектов, вещей в себе, так что они теперь могут выполнять ту же трансцендентальную функцию, но друг для друга. Харман осуществляет своеобразный онтологический *sharing* — в отличие от трансцендентальной логики, где предметы опыта нуждаются в инстанции, которая этот опыт организует (трансцендентальное «Я»), то есть своеобразном сервере, он переходит к режиму трансцендентального *peer-to-peer*. Каждый объект снабжен встроенной в него инстанцией или своеобразной валентностью регистрации присутствия, организации опыта, которая не отличена от него даже функционально (тезис о реальном «Я» как члене интенциональности). В этой совершенно неправдоподобной конструкции, в которой реальные объекты, взаимодействуя друг с другом, всегда образуют новый объект, способ композиционности (то есть то, как один объект артикулируется с другим) оказывается *одновременно* способом удержания чего-либо в бытии (чего Харман, разумеется, сказать не может, но что следует из его рассуждений). Нулевая граница опыта сама стала своеобразным клеем, который связывает различные реальные элементы. Но если бы не эта связь, то говорить об их реальности было бы проблематично. Иначе говоря, Харман соединяет две проблемы — онтологическую (почему есть что-то, а не ничто) и онтическую (как устроена реальность) — и решает их в качестве одной, используя процедуры традиционных решений первой для второй и наоборот.

Метафорически такую систему можно охарактеризовать через современные «технологии присутствия» (*presence technologies*), представляющие собой различные встроенные в вещи датчики, позволяющие объектам обмениваться такой информацией, которая прежде всего говорит им о взаимном присутствии в определенной среде. Мир Хармана — это континуум таких распределенных по объектам технологий присутствия. Расстановка объектов возможна лишь за счет того, что каждый из компонентов взаимодействует с другим за счет его «восприятия», производя третий объект. Конечно, реально объекты «связываются» и без восприятия, но только оно гарантирует реальность — этот странный вы-



вод показывает, что случается, когда кантианство не столько уничтожается, сколько рассеивается по универсуму в качестве своеобразных вредоносных спор.

Соединение вопроса о композиционности с вопросом о существовании позволяет в конечном счете уйти от трансцендентальных решений, что особенно явно обнаруживается в выстраиваемом Харманом бесконечно глубоком мире, в котором каждый объект более высокого уровня сложен из объектов более низкого уровня. Это «море» имеет поверхность, но не имеет дна. Такое решение позволяет устранить указанный выше «фантазм» реальных объектов без реальности. В отличие от предметов, снабженных «технологией присутствия», хармановские объекты на самом деле не могут предполагать никакой «среды» и никакой «реальности», кроме той, что сложена из них. Поэтому они лишены рамки опыта, которая могла бы гарантировать непредикативность бытия. «Опыт» не является средой объектов или их ландшафтом, если он не составлен ими же. Существование не является предикатом, однако «реальность» составлена бесконечным множеством объектов, находящихся в реальной связи за счет замещающего взаимодействия (использующего чувственные объекты). «Поверхность» такого моря может никто не видеть, то есть она может не быть тем, что отображается в каком-то чувственном опыте (Харман настаивает на том, что у бесконечной цепочки взаимодействующих объектов есть верхний предел), но существует она именно потому, что опирается на эту бесконечность как на инфраструктуру существования, выступающую суррогатом существования. Мир реальных объектов лежит не на одном ките, а на бесконечном множестве черепах, которые именно своей плотностью создают ту реальность и тот ландшафт, которых не доставало объектам. Парадокс в том, что, отбросив столь ненадежную гарантию существования, как «данность» субъекту, Харман был вынужден заменить ее бесконечной композиционностью: за одно конституирующее эго в такой онтологии дают бесконечный ряд реально связанных друг с другом объектов, создающих непредикативное бытие в складчину. «Принцип достаточного основания» у Хармана должен быть бесконечным: именно бесконечная последовательность причинности может интегрироваться в поверхность реальных объектов, тогда как одного объекта (или их конечного множества — десяти или миллиона частей) никогда не хватит, ведь сам по себе он ни с чем взаимодействовать не может. То есть у этой схемы два предела — невозможный предел «исходных» реальных объектов, которые находятся в нестабильном

существовании не-реальности, и «верхний предел», к которому сходится ряд бесконечной цепочки взаимодействия и композиции, своеобразный интеграл, реальность которого поддерживается именно этой безмерной работой по артикуляции реальных объектов через чувственный интерфейс. Иными словами, по-настоящему «реальными» являются лишь поверхностные объекты, представляющиеся бесконечными суммами, пределами взаимодействия бесчисленных частей. Каждый из них не столько плавает на поверхности объектного моря, сколько содержит море внутри. На одном конце такого ряда — пузыри реальности, на другом — имплозии морей.

## REFERENCES

- De Libera A. Des accidents aux tropes. Pierre Abélard. *Revue de métaphysique et de morale*, 2002, vol. 4, no. 36.
- Descartes R. Razmyshleniia o pervoi filosofii [Meditationes de prima philosophia]. *Sochineniia: v 2 t.* [Works in 2 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2.
- 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. *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, 2011.
- Zizek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London, Verso, 2012.