

## *Гипер-Хаос vs Материя-в-процессе-материализации: к онтологиям Квентина Мейясу и Карен Барад*

*Лолита Агамалова*

«Материалистический поворот» в постсовременной философии раскалывается надвое: с одной стороны, это «новый материализм» с его «возвращением к материи», который можно охарактеризовать как новый этап феминистской теоретической мысли, эвристически движущейся от дихотомий мужского/женского и частного/публичного к фундаментальной (мета)физике, с другой – спекулятивный реализм, включающий в себя четырех философов, объявивших войну корреляционистской парадигме: парадигме, согласно которой мы имеем доступ к всегда-уже-корреляции бытия и мышления, но никогда к бытию как таковому. Новый материализм генеалогически восходит к философии Донны Харауэй, акторно-сетевой теории, феминистским и анархо-эпистемологиям XX века, пост- и деколонизальным исследованиям, а также к феминистской философии науки и техники. Одна из главных его проблематик – это проблематика дуальной онтологии и эпистемологии, бесперебойно функционирующих со времен Платона и Аристотеля и обострившихся внутри «великого картезианского разрыва»: подразумевается, что любая дуальная композиция несет на себе отпечаток гендерной бинарности, в том числе – само понятие материи, противостоящей духу, витальности, жизни и чему бы то ни было еще, материи, лишенной собственной активности и природы действия. Спекулятивный реализм, в свою очередь, в духе «школьной» традиции пытается обосновать независимость материального мира от нашего существования и мышления об этом мире.<sup>1</sup>

В данном тексте мы сконцентрируемся на двух проектах новых онтологий, осуществляемых в рамках «материалистического поворота»: антикорреляционистском проекте Квентина Мейясу с его фигурой Гипер-Хаоса и агентном реализме Карен Барад с его материей-в-процессе-материализации. Мейясу принадлежит «спекулятивному» лагерю новых материалистических политик, в то время как теоретизирование Карен Барад развива-

ется в русле «double-material» или, словами Латура, «материалистического материализма».

Общее противостояние течений эксплицирует Грэм Харман в своей работе «Имматериализм. Объекты и социальная теория»,<sup>2</sup> отмечая среди аксиом нового материализма решительное утверждение постоянных изменений, контингентности, важности действий и практик в противовес дискретным объектам, множественности последних, радикальной имманентности мира, etc. «Имматериализм» же (странным, но очевидным образом представляющий спекулятивный реализм), наоборот, отмечает редкие изменения, утверждает интерес к вещи самой по себе, а не к тому, на что она способна, а также дискретность последней; и, кроме того, разделенность, трансцендентность и единичность. К сожалению, Харман утверждает лишь факты, но в его задачи совершенно не входит объяснить, почему все складывается так, а не иначе.

В сборнике «New Materialism: Interviews & Cartographies», 2012 года, который предпринимает одну из первых попыток провести навигацию на новой философской сцене и в который неожиданно попадает Мейясу, Ирис ван дер Туин и Рик Долфийн задают ему провокативный вопрос: каким образом убедить феминистских теоретиков (которым наследует новый материализм в качестве понятия), размышляющих о дуалистических системах (базовой из которых является сексуализированная оппозиция «мужчина» / «женщина»), что проблема корреляции бытия и мышления является важной проблемой?<sup>3</sup> Действительно, подобные проблемы никогда не были решающими для феминистских теорий, но скорее негласно относились последними к праздным метафизическим размышлениям об общем и универсальном, не имеющим прямого отношения к политической реальности. Но, начиная с теоретиков нового материализма, которые заговорили об онтологии, ситуация меняется: проблема корреляции бытия и мышления становится неразрывно связанной с проблемами бинарных оппозиций. Выбор Мейясу и Барад в качестве делегатов от «спекулятивного» и «нового» материализмов обусловлен двойственной комплементарностью, которую они составляют: оба обращаются к проблеме материальности, но если Мейясу движется от необходимости обосновать дискурс науки, который говорит о материи буквально, то Барад напрямую исходит из онтологического предложения Бора как способного эксплицировать иную, чем принято в классической науке (говорящей буквально и способность которой говорить буквально и пытается обосновать Мейясу) природу реально существующего мира – через работу с квантовыми теориями она приходит к диаметрально противоположным выводам. В онтологических системах, которые они про-

изводят, не последнюю роль играют проблемы эпистемологии / генеалогии в качестве базовых предпосылок этих систем. А из тех, в свою очередь, вытекают определенные довольно важные политические последствия.

### **Назад к Декарту: «Быть-может» бытие в ожидании виртуального Бога**

Главная проблема, поставленная в дебютной книге Мейясу «После конечности: эссе о необходимости контингентности», заключается в радикальной невозможности дискурса науки в условиях корреляционизма, поскольку корреляционизм не позволяет мыслить бытие, не попадая в корреляционистский круг (когда я мыслю бытие, я всегда уже мыслю свое мышление). С помощью фигур *доисторического* и *архи-ископаемого* он убедительно показывает, что внутри корреляционистской парадигмы невозможно придать смысл научным высказываниям о реальности, предшествующей человеку и его мышлению. Но вопрос о невозможности дискурса науки поставлен Мейясу в контексте более широкой проблемы: доступ к реальности, или Великому Внешнему, оказывается закрыт, поскольку реальность немислима без-нас. Решение он видит в нахождении абсолютного, ставшего недоступным со времен «реванша Птолемея» (так он называет «коперниканскую революцию» Канта), не-метафизического абсолюта: таким абсолютным в системе Мейясу становится сам корреляционистский принцип – абсолютное знание, что любая вещь может быть иной. *Контингентность*, или Гипер-Хаос, главное понятие фактуальной онтологии Мейясу, предполагает, в конечном итоге, что центральное свойство любой вещи и целого мира «быть без достаточного основания, и поэтому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим». <sup>4</sup> Этот не-метафизический абсолют заменяет Бога в картезианском проекте науки: картезианский субъект, исследующий реальное, полагается на Гипер-Хаос, который его не обманет. <sup>5</sup>

Гипер-Хаос – наиболее темное понятие в фактуальной онтологии Квентина Мейясу. Гипер-Хаос, абсолютное «Время без становления», способно уничтожить любые законы, кроме собственной контингентности: «Это гипер-хаотичное время способно творить и уничтожать даже становление, производя без причины стабильность или движение, повторение или творение. Вот почему я считаю предметом философии, в конечном счете, не бытие или становление, не репрезентацию или реальность, а специфическую возможность. Это не формально возможное, а реально и “плотно” возможное, которое я называю “Быть-может” [бытие]». <sup>6</sup> Как позитивное

знание о возможности мира быть-иным (в отличие от фактичности, предполагающей эту возможность по лишь незнанию), Гипер-Хаос выводится из принципа неоснования: любое необходимое сущее невозможно, все есть лишь факт; нет никакой причины для того, чтобы все существовало таким, а не иным образом – таков тезис сильной модели корреляционизма, который преобразовывается в Гипер-Хаос посредством абсолютизации фактичности. Необходимо лишь отсутствие необходимости. Утверждая реальность одних лишь фактов, с помощью которых нам дан мир, мы обнаруживаем способность помыслить самые разные возможности, включая совершенно немислимые: как, например, собственное небытие, перспективу которого корреляционист допускает наряду со всеми другими. Так, через радикальный разрыв с законом достаточного основания и абсолютизацию фактичности Мейясу обосновывает онтологическое состояние реальности как Гипер-Хаос, «рациональный хаос, который парадоксальным образом более хаотичен, чем любой иррациональный хаос»,<sup>7</sup> поскольку, *будто само время*, способен уничтожить любые временные детерминанты актуальной действительности. Как пишет Грэм Харман: «Этот Гипер-Хаос настолько контингентен, что контингентно даже становление. Вечно замерзшая вселенная так же вероятна, как и наш нынешний изменяющийся мир, и так же, как и космос, где все растворяется в сахаре».<sup>8</sup> Гипер-Хаос способен на уничтожение и этих детерминант постольку, поскольку они суть факты. Он не способен уничтожить лишь себя. Физические законы также суть факты: в этом заключается знаменитая «проблема Юма», которую возрождает Мейясу, поскольку ни реалистский, ни скептический, ни трансцендентальный ответы его не устраивают. Нет никакого основания для того, чтобы физические законы оставались такими, а не иными. Мы имеем лишь стабильность (мир не меняется по щелчку и мы не благодарим ежевечерне Господа за отсутствие новых происшествий) и лишь на основании этой стабильности выводим необходимость этих законов. Ответ Мейясу на проблему Юма таков: причинная связь не обусловлена ровным счетом *ничем*. Что равно мыслимо, равно возможно, пускай Гипер-Хаос и функционирует «в качестве периодической экономики, а не провинциального стихийного восстания».<sup>9</sup> Сущность спекуляции заключается в том, чтобы, не наблюдая этих изменений, изменений, которые, быть может, *никогда еще* не происходили, усмотреть в каждой вещи, в каждом событии, в каждом законе их *вечную* способность-быть-иными, а задача философии заключается в мышлении «Быть-может»<sup>10</sup> бытия, бытия, которое, может быть, никогда себя не реализует.

Но что оказывается особенно важным в этом «Быть-может» бытии? В генеалогии Гипер-Хаоса примечателен факт, что тот является результатом более ранних теоретических разработок Мейясу: в 1997 году он защищает докторскую диссертацию «Божественное несуществование. Эссе о виртуальном боге», лишь частично опубликованную в работе Грэма Хармана «Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making». Также Бог появляется в более поздней статье Мейясу «Дилемма призрака», где из абсолютной контингентности выводится виртуальное существование последнего – в качестве «божественного несуществования», способного противостоять религиозной вере и догматизму атеистического толка.<sup>11</sup> Здесь возникают закономерные вопросы: для чего нам Бог? Почему именно он? Как отмечает Харман: «Мы перемещаемся по контурам логически возможного, рассматриваем все такие возможности как одинаково вероятные, а затем сосредотачиваемся не на тех, которые были бы наиболее «вероятными», а на тех, которые были бы онтологически наиболее важными».<sup>12</sup> Бог оказывается *логически* возможен (Гипер-Хаос Мейясу, как кантовская вещь-в-себе, подчиняется закону непротиворечивости), но что более примечательно – он оказывается важнейшей фигурой в предполагаемой виртуальной онтологической горизонтали, поскольку именно его возникновение способно изменить природу реального (в отличие единорогов или макаронных монстров). Не рискует ли «материалистическая апроприация магического/теологического»,<sup>13</sup> притом достигнутая с помощью одного лишь разума, показать нам, с одной стороны, нищету собственного воображения, кризис которого мы действительно переживаем (через неспособность помыслить нечто *радикально* иное), но с другой – коль скоро Бог из всего виртуально существующего оказывается наиболее предпочтительным гостем – обернуться новой верой? Ситуация оказывается довольно странной: Кант упраздняет «онтологическое» доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского, доказательство предикативного бытия из самого себя – чтобы затем мы вернули Бога в качестве наиболее интересной и ожидаемой фигуры в качестве *нестабильного основания/не-основания* действительно значимых изменений, – изменений, которые, как кажется, больше никто не способен нам обеспечить. Лишь Бог вновь оказывается способен обосновать новейший «великий шаг в космосе».<sup>14</sup>

Напомним, что проект Мейясу нацелен с помощью одной только спекуляции обосновать существование реальной материи, чья не-данная, но безусловная реальность подразумевает ее свойство быть математизированной. Одной из наиболее важных принципиальных позиций – в качестве эпистемологической установки – является возврат к классическому разделению областей эпистемологии и онтологии. Как отмечает Мейясу,

материализм – это рационализм, понятый спекулятивно. Возвращение к «школьному» разделению подразумевает две аксиомы, необходимые к доказательству: 1) «бытие существует отдельно и независимо от мысли»;<sup>15</sup> 2) «мысль может мыслить бытие».<sup>16</sup> Материализм, как мыслит его Мейясу, – как понимание того, что нечто есть, – необходимо обосновать исходя из этого разделения. Кант радикально разводит мысль и бытие (понятие не подразумевает необходимую сущность), парадоксальным образом положив начало одной из главных корреляционистских оптик – бытию как всегда уже опосредованному мышлением в смысле сопричастности мышления и бытия – от Гегеля с его гипостазированием корреляции (у мысли *вовсе* нет внешнего, все разворачивается с помощью и внутри) и Хайдеггера с его со-присутствием. Последнее предполагает философии отношения, которые Мейясу обозначает как «корреляционистскую двухходовку»: предположение, что субъект и объект находятся в отношении взаимного конституирования. «Подчеркнем, – пишет Мейясу, – корреляция мышление – бытие не сводится к корреляции субъект – объект. Иначе говоря, господство корреляции в современной мысли не подразумевает господства философии репрезентации». Как *вовсе* отмечает Рэй Брасье, соратник Мейясу, в своей работе «Понятия и объекты»: «Смысл – это функция познания, а оно предполагает репрезентацию, но это не значит, что концептуальная репрезентация может быть истолкована в терминах отображения мира в словах».<sup>17</sup> Борьбу с политиками репрезентации он обозначает как «страх познания»,<sup>18</sup> поскольку именно научная репрезентация является «самой надежной формой познавательного доступа к реальности». Остается лишь онтологически обосновать эту силу научной репрезентации.

Но вернемся к Богу. В этом контексте особенно интересна «интеллектуалистская защита Просвещения («скрывающая реальность абстракцией»), поскольку едва ли не единственная политическая импликация проекта Мейясу – это реабилитация абсолютного, отданного на откуп религиозному плюрализму (взять хотя бы реформистскую эпистемологию / аналитический теизм), в пользу рациональности и материализма. Альберто Тоскано в своей статье «Против спекулятивизма» отмечает, что, в конечном итоге, «логическая форма подрывает материалистическое содержание, борьба против конечности воспроизводит идеальность конечного <...>. Противоядие от посткантианской катастрофы грозит обернуться неогегельянской грезой».<sup>19</sup> Но если у Гегеля мы обнаруживаем разворачивающийся абсолютный дух, абсолютного субъекта в качестве порождающего бытие мышления, – то здесь из абсолютно логического вытекает абсолютно возможное божественное несуществование, что, в некотором смысле, можно рассмат-

ривать как нетривиальное продолжение схоластического проекта. Тоскано в своей критике обращается к мысли Лучио Коллетти и работе последнего «Марксизм и Гегель». Коллетти радикально восстает против спекулятивизма, поскольку тот, по его мнению, следуя одной лишь логике, изначально подразумевает отсутствие внелогической реальности, в то время как именно ее утверждение и задает материалистическую научную эпистемологию в качестве движения мысли к уже-бытию, которое совершенно не должно быть логически опосредовано (но не стоит обольщаться, поскольку подобные трактовки подразумевают наличие внешнего как само собой разумеющегося в рамках «естественной установки»). По мысли Коллетти, именно амбиция разума, направленная к преодолению собственной конечности, и конструирует ситуацию, в которой материальный мир теряет свое бытие в качестве мира независимого от нас. А Бог, таким образом, как наиболее ожидаемая фигура, способная нас спасти (то есть способная изменить все, что равносильно спасению) разворачивает свое виртуальное существование как бы изнутри средневекового философствования – в качестве истины, которая нами овладевает (в отличие от античного метода, – когда истиной овладеваем мы<sup>20</sup>), или, как говорит Мейясу, как способная «изменить нашу субъективность».<sup>21</sup> Тоскано же мимоходом определяет проект Мейясу как проект возвращения к парменидовскому тезису тождества бытия и мышления, что, в целом, обращает нас к возможности рассматривать Гипер-Хаос как разновидности *репрезентационалистского* бытия, подчиненного закону непротиворечивости – подчиненного логике – но при этом, кажется, способного эту непротиворечивость (наших форм «фактичности» – онтологизированных, напомним, форм факта) изменить (в качестве ли исключительно Бога, способного изменить нашу субъективность?).

Так, проблема с материальностью действительно возникает на уровне «неогегельянской грезы». Латур пишет: «Что-то стряслось с материализмом. Кажется, во многих отношениях мы будто бы вернулись к исходной точке споров о различных свойствах материальных объектов, шедших на заре Нового времени».<sup>22</sup> Его принципиальный тезис заключается в несводимости материальных объектов к их геометрическим и математическим формам. Математические формы – это «идеальные определения материи»,<sup>23</sup> объект же, помысленный в качестве реальной вещи, должен быть понят через определения «материальные». То же, несмотря на свою причастность к спекулятивному реализму, пишет и Грэм Харман: «...будь у нас совершенно математизированное знание о собаке, это знание все же не было бы собакой». Кроме того, механицистское понимание материальности полагает забытый дуализм материи и жизни (Дж. Беннет), один из наиболее ярких

дуализмов Нового времени, в частности, Декарта, который в духе своего времени понимал тело как машину, связанную с несомненным *cogito* посредством шишковидной железы, – тем самым доставив немало проблем картезианцам, пытавшимся обосновать эту способность не расслаиваться без прямой апелляции к Богу.<sup>24</sup>

«Назад к Декарту» – к его математизации – нельзя помыслить без этого прямого возвращения к принципиальному разделению между материей и мыслью. Математизирует разум, *cogito*, намертво прикрепленное к *res cogitans* – в противовес *res extensa*. Это математизирующее *res cogitans* связано с «Я», которое, будучи отмечено печатью бестелесности, следует за своими четкими и ясными идеями; *врожденными идеями*. «Принципиальное заблуждение» по Декарту заключается в том, что идеи суть отражения вещей. Но идеи суть то, что содержится в моем духе, а не *извлекается* из вещей, – независимо от того, гарантируется ли мне это достоверное извлечение кем бы то ни было: мне необходимо обосновать содержание бытия исходя из собственного духа. Как отмечает еще Герман Коген: «Математическое содержание *regie generate* [общего правила] объективно; напротив, в отношении собственного субъекта я могу себя застраховать лишь субъективно в осмысленном чувстве, независимо от этих научных средств мышления, но ни в коем случае не могу сделать [себя] достоверным»<sup>25</sup>. Так, *психологические аспекты* в методе Декарта неустранимы: уберите абсолют – и он сойдет с ума, не обнаружив доказательств наличности собственного тела. Вещи же в любом случае должны быть «обоснованы в духе», «как будто бы дух должен был мыслиться скорее не как аббревиатура правила, но как субстанциальный носитель и тем самым – как легитимный носитель достоверности».<sup>26</sup> Эта обоснованность пролегает через радикальное отделение себя от материи (собственного тела) и *последующую* необходимость доказать существование последней. Психологические аспекты в методе Декарта, его радикальное сомнение обуславливают его связь с тем, что Мейясу называет «кантианской катастрофой»: невозможностью обосновать дискурс науки, невозможность самого мира, поскольку мир – это идеи, извлекаемые из мышления. Так, Кант, разводя мысль и бытие, лишь радикализует картезианскую установку. Здесь Мейясу остается верным метафизической традиции: познание с помощью одного лишь разума, который, как предполагается, бестелен и независим – и познает в этом качестве окружающие объекты, обладающие протяженностью.

**«Straight mind»: к археологии материи**

Но эта материя, это тело, от которого отслаивает себя Декарт, принципиально связано с иными формами материальности, которые не есть формы моего мышления. От подобной теоретической установки отталкивается новый материализм, который актуализирует нововременной конфликт между картезианской и спинозианской логиками, отдавая предпочтение последней (Брайдотти, 2018, 24-42). Наследующий ряду онтологических интуиций феминистских теоретиков XX века, новый материализм проблематизирует зону дуального: одна из его основных задач, как было указано выше – выйти из дуалистической логики, задающей базовые оппозиции, понимаемые как строго детерминированные онтологические единицы с четко заданными границами. Если главный фронт борьбы Мейясу – трансцендентализм, чья методологическая установка обуславливает человеческую конечность в познании «того, что *есть*», а цель его проекта – возвращение к картезианской науке, то Барад, наследуя теоретической феминистской мысли, обращается к картезианскому «великому разрыву» на *res cogitans / res extensa*, имплицитному субъект-объектным дуализмом, – разрыву, положившему, как мы указали выше, начало «кантианской катастрофы». Следуя мысли Моник Виттиг, которая отмечает, что после «Метафизики» Аристотеля бытие – через эссенциализацию инструментальных пифагорейских дуальностей – обнаруживает себя не в мета-качестве, но встраивается в ряд вблизи разума, активности, мужского и Единого, можем прийти к выводу о радикальной зависимости проблемы корреляции от дуальной метафизики: доступ к Великому Внешнему оказывается закрыт в связи с тем, что мысль вместе с бытием обнаруживает себя как бы по одну сторону, а материя (в ее небытийственности) – по другую; они не способны «увидеть» друг друга.

В своей работе «Номо Сум» Моник Виттиг, одна из наиболее ярких представительниц феминистской теории, работавших с проблемой дуалистического, наиболее четко эксплицирует этот тезис. Она обращается к аристотелевской «Метафизике», в одной из глав которой тот ссылается, в свою очередь, на пифагорейцев. Согласно пифагорейцам (цитирует Виттиг Аристотеля) «имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое».<sup>27</sup> Виттиг отмечает, что ряд пар (таких, как, например, нечетное и четное) были выделены пифагорейцами инструментально; у Аристотеля же они приобретают метафизическое измерение, к тому же, обретая метафизическое существование по

отношению к Единому [как Бытию], которому противостоит множественное [не-Бытие] (то, что мы условно могли бы назвать «дискретными онтологиями» «неспокойных»). «Так, – пишет Виттиг, – в ряду «Единого» (абсолютного неделимого существа, божественной сущности) мы имеем «мужское» (и «свет»), которые с этого момента остаются неотделимыми от своего господствующего положения».<sup>28</sup> Парадоксальным образом античный монизм разрушается дихотомической логикой изнутри: Единое в качестве бытия обнаруживает себя в оппозиции к множественному, дискретному, не-существующему, в то время как все оппозиции дихотомической таблицы обретают этические предикаты – все, что имеет отношение к левому ряду, включая само «левое», противостоит доброму, разумному, рациональному, телесному, и, что важно, просто бытийному. Там же обретает себя материя. Словами Харауэй, мы наблюдаем «иллюзию симметрии»,<sup>29</sup> а не альтернативы.

Дуалистические, замкнутые в себе сущности, не предполагающие размыкания, порождают миф о взаимодополняемости. Столь важная для Виттиг категория пола – это «политическая категория, которая основывает общество как гетеросексуальное», категория, основанная на дуалистической экономике эссенциального и, может быть, бытийного различия; женщины, подверженные «гетеросексуализации» и включенные в «гетеросексуальную экономику», – это «естество, которое, всего-навсего, идея». Верные и, в некотором смысле, единственные субъекты полового различия, они становятся таковыми благодаря дуальному аппарату метафизики: «...то, что *делает* женщину, – пишет Виттиг, – это специфическое отношение к мужчине»,<sup>30</sup> а четное и нечетное, предел и беспредельное, добро и зло становятся *straight mind*, *натуральным мышлением*: гетеросексуальностью, которая всегда присутствует во всех мыслительных категориях, подменяя диалектику с ее трансформирующим потенциалом на идеологию различий. Зупанчич добавляет: «традиционные онтологии и традиционные космологии сильно зависели от половых различий, полагая их в качестве основополагающего структурного принципа. Инь-янь, вода-огонь, материя-форма, активное-пассивное – такого рода (зачастую откровенно сексуализированная) оппозиция использовалась как организующий принцип для этих онтологий и/или космологий, так же, как и для основанных на них наук».<sup>31</sup> Виттиг не приемлет идеологию различий, воспринимая последнюю в качестве маскирующей политической конфликт между социологическими мужчинами и женщинами: зона различия – это зона Единого и Другого, а не альтернатив. Зупанчич, в свою очередь, указывает на радикальную зависимость всех дуальных онтоэпистемологических схем от предполагаемой дуальности пола. В качестве небольшого отступления стоит также отметить, что мейнстримный феминизм

нистский дискурс объективации проблематизирует зону более серьезного онтологического значения, чем принято считать: отсутствие «бытия» женщины как делегатки от небытийной материальности, ее редукция к объекту эксплицирует редукцию к объекту всего мира: есть субъект, который встраивается «справа», а есть объект, который встраивается «слева».

Так, в феминистской политической теории мы можем обнаружить собственные пути к материи и способы обоснования обращения к ней, а также возможности для иных теоретических спекуляций в рамках обозначенной проблемы, не избегая прямых экспликаций радикальной связи нередуцируемых друг к другу философии и политики. Тезис, фактически, состоит в том, что гендеризированная метафизика – метафизика дуального – задает корреляционистскую установку вместе с другими дуалистическими системами посредством «изъятия» категория бытия из эссенциализированных других (и делегации им материального) и одновременной (гетеро)сексуализации всех оппозиций. И здесь нельзя обойти стороной радикально-феминистскую критику гетеросексуальности, чтобы продемонстрировать не дефляцию, по выражению Рэя Брасье, ряда современных философий к политическим импликациям, но четкую взаимосвязь в метафизических терминах, поскольку метафизика не невинна (Haraway, 2002). Шейла Джеффрис в своей книге «Антиоргазм: феминистский взгляд на сексуальную революцию» анализирует идеологию различий, понятию в качестве базиса гетеросексуального желания, и выявляет политические аспекты этой идеологии.<sup>32</sup> По ее мнению, гетеросексуальное желание подразумевает эротизацию «разницы во власти» (мною могут овладеть и меня это возбуждает): то есть, следуя нашей мысли, можно сказать, – нечто, не обладающее бытием, перед полнотой бытия-разума, и это небытийное нечто требует (двойного) несуществования. Феминистские секс-войны 70-80-х гг. были сконцентрированы вокруг того факта, что многие женщины действительно хотят быть уничтоженными в своих «садомазохистских» фантазиях: секс-позитивные феминистки настаивали на необходимости позитивного осмысления любой сексуальной реакции, не принимая в расчет связь, если не смешение, фантазии и реальности. Оглядываясь назад, мы можем сказать, что «феминизм различия» – или гетеросексуализированная диалектика – основаны дихотомической таблицей, которая предполагает небытийность материальности, женщины, мира, то есть всего того, что является не-мужчиной, не-разумом в чистом виде, не-Единым.

В Новое время в игру вступает Декарт, обостряя эту многоуровневую оппозицию дуалистической метафизики: единственное достоверное онтологическое основание он находит в *ego cogito*, провозглашая себя *res*

cogitans, вещь мыслящей; res extensa, вещь протяженная, оказывается не тем, что достоверно существует. Таким образом, множественному, дискретному и-несуществующему делегируется ставшая недостоверной вне догматической метафизики материальность. Что же происходит в этом беспокойном небытии? Там происходит тело. И это тело обладает полом. Пол, в свою очередь, как любая материальность, лишен бытия. Как любая материальность, он отсутствует для мышления: мышление, утвердившее себя в рекурсивном акте радикального сомнения, – вот единственное, что бытием обладает. Так, тело, всегда-обладающее полом, относится к порядку не-бытия, порядку дискретного, множественного, res extensa. И традиция делегирует эту материальность женщине (Виттиг замечает: гендер – всего один, и он – женский). Разум беспол и универсален, всегда бытиен; это cogito; некоторые видели в этом освобождении от телесности большой потенциал: Ина Шаберт утверждает, что рационализм Декарта имел, в конечном итоге, позитивное эпистемологическое значение для женщин, которые долго оказывались не у дел за счет сомнительных биологических описаний пола, в то время как картезианский разрыв постулирует практически полную независимость разума от материи, тела<sup>33</sup>. Эту материю, res extensa, не способен «увидеть» Декарт: бытие из нее «изъято». Мир, лишенный бытия, объективируется или, в терминологии Виттиг, гетеросексуализируется в качестве несуществующего, подчиняясь субъект-объектному дуализму, – так утверждается сверхдетерминированная граница, выстроенная между мной и миром. Эта интуиция обуславливает радикально иной подход к проблеме внешнего: речь идет, скорее, не о доступе к бытию как бытию (как получить доступ к небытию?), отграниченному от мышления кантианской революцией, но о необходимости эвристического «возвращения» материи бытия; поскольку именно ввиду означенных предпосылок мышление оказывается мышлением порождающим, мышлением, несущим угрозу существованию чего бы то ни было – в качестве единственно бытийствующего, в качестве «неогегельянской грезы». Можем ли мы, таким образом, существуя внутри этих логик, оставаться верными субъект-объектному дуализму, дуализму бытия и мышления, неизбежно связанному с другими, «с таким трудом завоеванными дуализмами, которые помогали прояснять отличие научного представления от метафизической фантазии»<sup>34</sup>, но в которых с очевидностью обретается дух теоретического и политического реакционизмов и которые, в своей радикальной связке, не способны обеспечить доступ к действительному существованию самих тел, но скорее к их математическому *представлению*?

## **Онтологическое предложение Бора**

Так, в своих работах Карен Барад – физик, философ, феминистский теоретик – дает набросок модулятивной квантовой онтологии, исходя из необходимости эвристического обоснования агентности (agency) самой материи, непосредственное обращение к которой обусловлено дуалистической композицией «мышление» (обладающее бытием, способное к порождению) vs «материя» (понимаемая в качестве пассивной, ожидающей работы мышления). Обозначенный таким образом, вопрос о природе материи требует не обоснования ее в качестве неизбежно существующей вне мышления, но совмещения обоих внутри общего бытия, которым материя в базовой дуалистической метафизике не обладает. Подобное «расширение» бытия, включающее в себя материю, направлено на устранение последствий «категориальной ошибки»<sup>35</sup> Декарта, радикализировавшей античный разрыв, которое осуществляется через прямое обращение к экспериментальной науке.

Именно с этой небытийственности материи и начинается Барад в своей критике дуальной онтологии: она отмечает, в сущности, то же, что и Мейясу, – радикальную веру в силу слов и концептов («фактов»), в силу культуры и репрезентации, но полное отсутствие агентности (agency) материи (Барад, 2018). Но если Мейясу ставит вопрос о самом статусе дискурса науки в условиях корреляции, то Барад обращается к квантовой физике и, в частности, к эпистемологии Нильса Бора (получившего Нобелевскую премию за квантовую модель атома) утверждая, что его теоретические интуиции о работах с аппаратами могут быть переосмыслены как онтологические и не-антропоцентристские предпосылки, способные пересобрать дуальную онтологию, определив за материей приличествующий ей кусок бытия: «По Бору, у вещей нет сущностно определенных границ или свойств, а у слов – сущностно определенных значений. <...> Действительно, философия-физика Бора бросает радикальный вызов не только ньютоновой физике, но и картезианской эпистемологии с ее репрезентационалистской триадической структурой слов, познающих субъектов и вещей».<sup>36</sup> Это обращает нас к проблеме репрезентации: речь не о том, чтобы прорвать некую корреляционистскую засаду к Великому Внешнему (с помощью одного лишь разума), но о необходимости выбраться из репрезентационалистских рамок, полагаемых частью дуалистической метафизики, и «принять материю всерьез», поскольку вопрос о существовании мира без нас и/или вне нас, – это также вопрос, обладает ли материя бытием (которое было из нее «изъято»). Именно репрезентационализм, понятый в качестве определенной политики не-бытия, становится главной мишенью Барад: он отсылает

к миру репрезентированных вещей, к которым мы не имеем доступа, но всегда – к тому, что их репрезентирует. К фактичности, в терминах Мейясу. Проект Барад заключается в нерепрезентационалистской квантовой онтологии материальности. «Репрезентационализм, – пишет она, – принимает за основополагающее понятие разделение. Он разделяет мир на две онтологически разрозненные области слов и вещей, будучи сам обращен к дилемме их сцепления, благодаря чему возможно познание».<sup>37</sup> Это разделение относится и к субъект-объектной парадигме нововременной науки, как и к любой другой дуалистической схеме: существует некая детерминированная граница, которую невозможно перейти. Политику *разделения* Барад генеалогически возводит к атомистской (мета)физике – представлению о существовании строго детерминированных «неделимых» объектов (или субъектов), находящихся в пустоте. Но современная физика уходит гораздо дальше – и мы можем обнаружить, что пустоты, в общем-то, нет (она материальна), а вместе с ее *отсутствием* пересобирается львиная часть метафизики и традиционных космологий.<sup>38</sup> Оппозиция бытие/небытие, эксплицированная выше, также представляется одной из базовых метафизических дуалистических композиций, которую необходимо преодолеть в пользу запутанности, поскольку предполагается, что фиксации сбоя в работе дуального меняют картину всех дуалистических систем. Пустоты, – месте, где обретает себя небытие, – некоего детерминированного зазора между телами не существует: скорее, имеют место некие агентные разрывы, *agential cut*, которые производятся разнообразными агентностями, участвующими в материализации мира. В одной из своих работ Барад обращается к квантовому вакууму<sup>39</sup> и виртуальным частицам. «Согласно квантовой теории поля, – пишет Барад, – вакуум не может быть определенно ничем, поскольку принцип неопределенности допускает флуктуации квантового вакуума». Также, согласно квантовой теории поля, частица неотделима от вакуума: виртуальные частицы являются квантами вакуумных колебаний. Виртуальные частицы не просто появляются и исчезают до того, как мы можем их заметить, но являются «квантовыми неопределенностями в действии», балансируя между бытием и небытием. Так, пустота, эта сфера небытия, открыта: она состоит из частиц, материально запутанных в ней. «Ничто не является отсутствием, но бесконечным избытком открытости»: то есть, *ничто не есть бытие для иного*, как сказал бы здесь Гегель, но никакого иного, собственно, нет. Если смысл и материя изначально неразделимы, то необходимо предположить, что пустота, как некое место, где бытия нет, оказывается вполне материальной. Так, согласно Барад, наука оказывается

способной пересобрать метафизику. Напомним, что проблема мышления и *всего-остального* в постановке Мейясу заключается в том, что есть, с одной стороны, «тюрьма языка» (или любой другой первичный факт – например, кантианские категории), а с другой – есть материя, или бытие, о котором я пытаюсь мыслить, попадая в «корреляционистский» круг. Любое утверждение первичности отношений становится капитуляцией перед корреляционизмом, или «корреляционистской двухходовкой». Ответный осуществляемый здесь жест – постулирование «primacy of the unseparated», который осуществляют теоретики «нестабильных онтологий», обращаясь к науке и технологии, а также к ревизии дуалистических схем. Дихотомическая таблица, внутри которой обнаруживает себя также связка субъект / объект, предполагает, что сущности, расположенные по обе стороны таблицы, детерминировано «разделены»: между ними – линия разрыва, и этот разрыв задает определенные онтологические настройки. Эта граница предполагает двойственную ситуацию, что субъект, с одной стороны, отделен от мира (как обладающий единственно достоверным сознанием), а с другой стороны – является его вечным и неизбежным коррелятом (мир реализуется посредством субъекта и через субъекта). И этот разрыв по определению будет картезианским разрывом, который невозможно рассматривать отдельно от дуальной метафизики, внутри которой, на стороне небытия, – мертвая материя, не одухотворенная жизнью.

Так, агентный реализм исходит из необходимости обосновать материю в качестве множественной и монистической: а) обладающей полнотой (не)бытия; б) недетерминированную; в) неразделенную – базовыми онтологическими единицами являются феномены, а не объекты. Как отмечает Алла Митрофанова: «...следует говорить о новой феноменологии не только вещей, но и технических аппаратов... <...><sup>40</sup> Возможность мира дана нам в феноменальных формах, а избыточность взаимодействий позволяет осуществить реконфигурацию мира». Особое значение имеют интраакции – взамен интеракций – процесс взаимного конституирования членов отношений внутри феномена, базовой запутанности; интраакции (взамен интеракций) приводят в действие агентную делимость – условия *внеположности-внутри-феноменов*, – задеиствуя агентный разрыв. Агентная делимость предполагает, что границы нет (нет стабильной фиксированной сущности, отделенной от общей модулятивности), что граница – это, скорее, «эффект границы», производимый материально-дискурсивными практиками.

Бор задает особое понимание аппаратов. По Бору, аппарат воплощает собой теоретическое понятие: например, для того, чтобы измерить импульс, необходим аппарат с определенным набором подвижных частей, а для того,

чтобы измерить координату – аппарат с определенным набором частей неподвижных. Теоретическое понятие не работает абстрактно: оно является особой материальной установкой, поскольку «воплощено» в аппарате; поскольку аппарат, задающий возможности измерения, необходимо настроить, чтобы тот произвел *то или иное* измерение. Бор понимает аппарат не в качестве фиксированной данности, предшествующей процедуре научного производства, но в качестве понятийной, *дискурсивной* установки: аппарат дискурсивен, поскольку выражает собой физическое понятие, которое, будучи воплощено в аппарате, всегда материально. Аппарат является дискурсивной практикой в той степени, в которой воплощает собой «умопостижимое», но эта дискурсивность является «специфической материальной реконфигурацией» в нераздельности исследуемого объекта и измерения, производимого аппаратом. Объект, или исследуемое «тело» производится через последующий разрыв, или *agential cut*, – между субъектом и объектом, включенных в феномен (электроны являют себя то в качестве волн, то в качестве частиц в неразделимости интраакции). Это осуществляется через задействование большей материальной установки, поскольку для того, чтобы определить сущностные границы самого аппарата, также необходимо придать смысл одним понятиям и исключить другие. Но, по мнению Барад, главной ошибкой Бора было последующее – после разрешения онтико-семантической неопределенности – рассмотрение ученого в качестве фиксирующего наблюдателя, обладающего главной ролью в производстве научных практик. В своем «агентно-реалистском» понимании аппаратов Барад стремится усилить интуиции Бора, исключив антропоцентристские элементы из его концептуализации аппаратов и сместив фокус с научного познания, отводящего главенствующую роль субъекту науки, на сами научные практики. В трактовке Барад аппараты – это «материальные условия возможности и невозможности обретения материальности и значимости». Поняты таким образом, аппараты отвечают за производство объектов (чья концептуализация обеспечивает временную стабильность материи) и, как следствие, за то, *что* в конечном итоге обретает значимость, *каким* конкретно образом материя будет стабилизирована через разрешение онтико-семантических неопределенностей внутри феноменов посредством агентных разрывов. В прочтении Барад боровские «понятия» преобразуются в фукольдианские дискурсивные практики (дискурс, понятый в качестве поля, задающего условия возможности смыслов); так, аппарат становится дискурсивной практикой (поскольку научный дискурс в нем «материализован»), материально задающей смысл. Барад обращается к роли случайности в «удачных» научных экспериментах, присоединяясь к Латуру в мысли,

что у «лаборатории нет внешней стороны»;<sup>41</sup> кроме того, именно аппараты (чьи границы заданы апостериорно), в конечном итоге, отвечают за нестабильный водораздел между *социальным и научным*. Подобная трактовка материальности и дискурсивности восходит к «природокультурам» Донны Харауэй. Мысль и материя, природа и культура сводятся в распределенном бытии и «артикулируются сообща».<sup>42</sup> Аппарат материален и, будучи материальным (материально-дискурсивной установкой), он производит себя (материю) через производство определенных феноменов.

Интуиция о небытийственности материальности, отмеченной *гендерной бинарностью*, обуславливает обращение к самой материи и необходимости ее радикального переосмысления в качестве агентной, что и осуществляет Карен Барад. Она исследует фактор человеческого наблюдения в производстве реальности, природу научных практик и стабилизации материи в феноменах как базовых онтологических единицах. Ученый всегда-уже включен в этот феномен, но в постгуманистическом смысле, – оказываясь частью еще большего феномена, внутри которого разрешается субъект-объектная неопределенность. Вместо ситуации абсолютной внеположности наблюдателя и наблюдаемого – что обуславливает как возможность объективности в классическом смысле, так и неизбежность корреляции (картезианская парадигма), – Барад вводит концепт «внеположности-внутри-феноменов». Этот крайне важный концепт еще только предстоит экстраполировать в поле философского анализа, поскольку он предлагает совершенно иное решение картезианской проблемы, когда бытием обладает лишь мышление. Так, если Мейясу стремится доказать объективное существование материи, устранив из картезианского субъекта психологический фактор корреляции, но обосновав «всеохватность математики», Барад ставит под сомнение сам субъект-объектный дуализм: объективно существует нечто, а не ничто, благодаря особой воспроизводимости – через разрешение онтологической неопределенности набором тех же самых настроек, параметров и аппаратов (которые, будучи материальными, являются дискурсивными аппаратами и, кроме того, куда человек включен в качестве той-же-самой-настройки). Таким образом Барад концептуализирует роль человеческой субъективности в условиях производства «материи» как реально существующего мира, который вновь ставится Мейясу под сомнение фигурой до-исторического, но, говоря словами Харауэй, руководствуясь тем, что научное воображение все-таки встречает некоторое сопротивление со стороны «материально-семиотических акторов».<sup>43</sup> Разрешение неопределенности – осуществляемое через агентный разрыв – подразумевает конститутивные исключения: существует конкретное нечто,

которое «вкладывается» в дискурс. Необходимое существование конститутивных исключений в совмещении материальности и умопостигаемости гарантирует, что задействие определенной агентной делимости внутри феноменов не сужает поле возможных материализаций, но лишь на время «стабилизирует» материю, которая, взятая как бы сама по себе, ни дискретна, ни процессуальна: материя-в-процессе-материализации материализуется, стабилизируется через агентные разрывы и материализуется вновь. Так, через эти открытые возможности, которые структурируются самой материей, – открывается актуальное материальное становление.

### **Заключение**

Возвращение к картезианской науке, притом через обнаружение нового неметафизического абсолюта, невозможно без возвращения к картезианскому субъекту, с которым возникают проблемы сразу на нескольких уровнях. Кроме того, что тот, как утверждает сам Мейясу, знает толк в корреляционизме,<sup>44</sup> обнаруживая прямую связь с трансцендентальной субъективностью, он онтологически не способен учесть не-математическую природу материи, – материи, не помещенной в пределы непротиворечивого умознания, единственно обладающего бытием. Более того, эта неспособность «увидеть» саму материю имеет определенные политические последствия: все, что связано с материальностью логикой бинарных оппозиций, попросту не существует, если Бога нет. Но картезианский Бог, поставляющий четкие и ясные идеи о бытии, исчез лишь как будто: виртуальный обнаруживает себя в качестве достаточного не-основания и наиболее предпочтительного и ожидаемого гостя, единственно способного радикально изменить природу реального. Так, абсолютизация корреляции через возвращение к науке в период обуславливающей ее метафизики, покоящейся на принципе достаточного основания, влечет за собой определенные (во многом сущностные) предикаты последней. Если в Средние века мы знали и ждали Бога как необходимое сущее, то теперь ожидаем его в качестве сущего не-необходимого.

Нам нужно обратиться к самой материи, минуя спекулятивную логику, остающуюся в заложниках дуальной онтологии, частью которой, по нашему мнению, является корреляционизм. Это даст нам возможность открыть иную перспективу для анализа ситуации, в которой мы оказались: ситуации, характеризующейся отсутствием бытия-материальности вне субъекта и/или мышления. Мы попробовали сделать первый шаг в этом направлении, обосновав траекторию неоматериалистических логик: если не полностью редуцировать проблему бытия и мышления к связке «субъект»

/ «объект», то эксплицировать те запутанные отношения, отношения, без сомнения, интимные и политические, этой «чисто философской проблемы», как настаивают спекулятивные реалисты, с другими дуалистическими системами. Мы считаем, что недействительность в качестве несуществования материального является следствием его эвристической небытийственности: коротко говоря, проблема с реальным возникает ввиду изъятия категории бытия из материи. Декарт радикализуют этот разрыв с «материальной материальностью», который, совмещаясь с концептуализацией основоположений нововременной науки, порождает этот эффект небытийственности вдвойне – и потому возвращение к нему в рамках материализма становится невозможным. Карен Барад это хорошо известно: она переосмысляет научные практики вне традиционной картезианской парадигмы, – т.е. вне субъект-объектной нововременной эпистемологии. Задачей становится вписывание мышления и материи в общее бытие, где они «артикулируются сообща» и посредством этого горизонтального вписывания оба им обладают. То есть базовым дуализмом является не «мышление» / «бытие», а «мышление» / «материя» – дуализмом, который необходимо развязать. Мышление, которое формулирует мир посредством научных практик, всегда материально, всегда вписано в эти практики и обретается внутри этих практик, являясь частью онто-эпистемологии самого мира, в то время как материя опосредована мышлением как собственной частью. Материя обладает бытием постольку, поскольку она действительно агентна – и способна формулировать различные следствия своей агентности в постоянных материализациях, будучи материей-в-процессе-материализации. Агентность материи подразумевает способность к неожиданным изменениям, сформулированным посторонним и случайным, неуместным и странным, и открывает возможности непомысленному будущему – будущему, которое реализовывает себя само, и в которое, будучи его – но всего лишь – частью, включено наше мышление об этом будущем внутри изменяющегося мира.

---

<sup>1</sup> Митрофанова А. Бессмертие в онтоэпистемологическом блуждании. О механистах, новом материализме и бессмертии без сущности // Интернет-журнал «Сигма» [Электронный ресурс] [https://syg.ma/@uralskii-filial-gtssi/biessmiertiiie-v-ontoepistiemologhichieskom-bluzhdanii-o-miekhanistakh-novom-matierializmie-i-biessmiertii-biez-sushchnosti?fbclid=IwAR1-JAfZwYxFP6OfONzyWfL8TxxiY9oJpjxbO1gGKn18C8X\\_rmkC3I3NLA](https://syg.ma/@uralskii-filial-gtssi/biessmiertiiie-v-ontoepistiemologhichieskom-bluzhdanii-o-miekhanistakh-novom-matierializmie-i-biessmiertii-biez-sushchnosti?fbclid=IwAR1-JAfZwYxFP6OfONzyWfL8TxxiY9oJpjxbO1gGKn18C8X_rmkC3I3NLA)

<sup>2</sup> Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. М.: Издательство института Гайдара, 2018. С. 23-26.

- <sup>3</sup> Dolphijn R., van der Tuin I. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. М.: OPEN HUMANITIES PRESS, 2012. С. 78.
- <sup>4</sup> Мейясу К. *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. М.: Кабинетный ученый, 2015. Мейясу К. *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. М.: Кабинетный ученый, 2015. С. 75.
- <sup>5</sup> Декарт Р. *Избранные произведения*. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950. С. 370.
- <sup>6</sup> Мейясу К. *Время без становления* // Интернет-журнал «Гефтер» [Электронный ресурс] <http://gefter.ru/archive/7657>
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Harman Gr. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. М.: Edinburgh University Press, 2011. // p. 32.
- <sup>9</sup> Ibid., p. 142.
- <sup>10</sup> Мейясу К. *Время без становления* // Интернет-журнал «Гефтер» [Электронный ресурс] <http://gefter.ru/archive/7657>
- <sup>11</sup> Мейясу К. *Дилемма призрака*. // Логос, 2013, №2. С. 70-90.
- <sup>12</sup> Harman Gr. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. М.: Edinburgh University Press, 2011. // С. 92.
- <sup>13</sup> Регев Йозель. *Реза Негарестани: гусь на лоне вод*. // НЛО, 2019, №4. С. 12. Регев отмечает тенденцию современных философий (Бадью, Мейясу, Негарестани и др.) к апроприации «теологического ядра» метафизики.
- <sup>14</sup> Harman Gr. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. С. 92.
- <sup>15</sup> Dolphijn R., van der Tuin I. *New Materialism: Interviews & Cartographies*, p. 79.
- <sup>16</sup> Ibid., p. 79.
- <sup>17</sup> Брасье Р. *Понятие и объекты* // Логос, 2017, №3. С. 228.
- <sup>18</sup> Там же, с. 237.
- <sup>19</sup> Тоскано А. *Против спекулятивизма*. // Логос, 2013, №2. С. 93.
- <sup>20</sup> Неретина С. *Введение. Абельяр и особенности средневекового философствования* // *Теологические трактаты Абельяра П. Пьер Абельяра*. М.: ИФ РАН, 2010. С. 5–70.

- <sup>21</sup> Harman Gr. Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*. M.: Edinburgh University Press, 2011. С. 172.
- <sup>22</sup> Латур Б. Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм? // *Логос*, 2014, №4. С. 265.
- <sup>23</sup> Там же. С. 270.
- <sup>24</sup> См. Мальбранш и др.
- <sup>25</sup> Коген Г. *Теория опыта Канта*. М.: Академический проект, 2012. С. 108.
- <sup>26</sup> Там же. С. 109
- <sup>27</sup> Виттиг М. *Прямое мышление и другие эссе*. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 63.
- <sup>28</sup> Там же. С. 64.
- <sup>29</sup> Haraway D. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives* // *Feminist Studies*, 1988, №3. С. 588.
- <sup>30</sup> Виттиг М. *Прямое мышление и другие эссе*. С. 35.
- <sup>31</sup> Зупанчич А. *Секс и бытие*. М.: Скифия-принт, Музей сновидений Фрейда, 2019. С. 24-25.
- <sup>32</sup> Jeffreys, Sh. *Anticlimax: a feminist perspective on the sexual revolution*. M.: Women's Press, 1990.
- <sup>33</sup> «Дуалистическая гипотеза Декарта о радикальном разделении сфер материи и духа дала возможность выделить категорию пола из области чистого мышления и отнести ее к области физического существования и социальной роли (женщины)». Шаберт И. *Гендер как категория новой истории литературы*. // *Пол. Гендер. Культура. Немецкие и русские исследования*. / Под ред. Под редакцией Шоре Э., Хайдер К., Зверевой Г. М.: Фрайбургский университет, 2009; Российский государственный гуманитарный университет, 2009. С. 118.
- <sup>34</sup> Брасье Р. *Понятие и объекты*. // *Логос*, 2017, №3. С. 258.
- <sup>35</sup> Райл Г. *Понятие сознания*. М.: Идея-Пресс, 1999.
- <sup>36</sup> Барад К. *Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость*. // *Опыты нечеловеческого гостеприимства. Антология* / Под ред. Крамар М., Саркисов А. М.: V-A-C press, 2018. С. 49.
- <sup>37</sup> Барад К. *Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость*. С. 48.

- <sup>38</sup> См.: Аристархова И. Гостеприимство матрицы. Философия, биомедицина, культура. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.
- <sup>39</sup> Barad K. What is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit // dOCUMENTA (13): 100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken | Book N°099, 2012.
- <sup>40</sup> Митрофанова А. «Киборганическая утопия» и онтология нового материализма // Практики и интерпретации, 2018, №3. С. 30.
- <sup>41</sup> Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир. // Логос, 2002, № 5-6. С. 1-32.
- <sup>42</sup> Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость. С. 66.
- <sup>43</sup> Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives // Feminist Studies, 1988, №3.
- <sup>44</sup> «Действительно, я исследую, как корреляционизм, с его отправной точки в cogito, стал доминировать во всей современной мысли, включая наиболее решительно антикартезианскую...» Dolphijn R., van der Tuin I. New Materialism: Interviews & Cartographies. p. 77.

### **Список литературы:**

1. Аристархова И. Гостеприимство матрицы. Философия, биомедицина, культура. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.
2. Аристотель. Метафизика. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
3. Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость. // Опыты нечеловеческого гостеприимства. Антология / Под ред. Крамар М., Саркисов А. М.: V-A-C press, 2018. С. 42-122.
4. Брайдотти Р. Критическая постгуманитаристика, или Относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое – к bios? // Опыты нечеловеческого гостеприимства. Антология / Под ред. Крамар М., Саркисов А. М.: V-A-C press, 2018. С. 24-42.
5. Брасье. Р. Понятие и объекты. / Рэй Брасье // Логос. – 2017. - №3. С. 227-262.

6. Беннет Дж. Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. М.: HylePress, 2018.
7. Виттиг М. Прямое мышление и другие эссе. М.: Идея-Пресс, 2002.
8. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950.
9. Зупанчич А. Секс и бытие. М.: Скифия-принт, Музей сновидений Фрейда, 2019.
10. Коген Г. Теория опыта Канта. М.: Академический проект, 2012. С. 103-112
11. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир. // Логос, 2002, № 5-6. С. 1-32.
12. Латур Б. Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм? // Логос, 2014, №4. С. 265-274.
13. Мейясу К. Время без становления // Интернет-журнал «Гэфтер» [Электронный ресурс] <http://gefter.ru/archive/7657>
14. Мейясу К. Дилемма призрака. // Логос, 2013, №2. С. 70-90.
15. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М.: Кабинетный ученый, 2015.
16. Митрофанова А. Бессмертие в онтоэпистемологическом блуждании. О механистах, новом материализме и бессмертии без сущности // Интернет-журнал «Сигма» [Электронный ресурс] [https://syg.ma/@uralskii-filial-gtssi/biessmiertie-v-ontopistiemologhichieskom-bluzhdanii-o-miekhanistakh-novom-matierializmie-i-biessmiertii-biez-sushchnosti?fbclid=IwAR1-JAfZwYxFP6OfonzyWfL8TxxiY9oJpjxbO1gGKn18C8X\\_rrmkC3I3NLA](https://syg.ma/@uralskii-filial-gtssi/biessmiertie-v-ontopistiemologhichieskom-bluzhdanii-o-miekhanistakh-novom-matierializmie-i-biessmiertii-biez-sushchnosti?fbclid=IwAR1-JAfZwYxFP6OfonzyWfL8TxxiY9oJpjxbO1gGKn18C8X_rrmkC3I3NLA)
17. Митрофанова А. «Киборганическая утопия» и онтология нового материализма // Практики и интерпретации, 2018, №3. С. 18-36.
18. Неретина С. Введение. Абельяр и особенности средневекового философствования // Теологические трактаты Абельяра П. Пьер Абельяр. М. : ИФ РАН, 2010. С. 5-70.
19. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 1999.
20. Реев Йозель. Реза Негарестани: гусь на лоне вод. // НЛО, 2019, №4. С. 12-23.
21. Тоскано А. Против спекулятивизма. // Логос, 2013, №2. С. 81-93.

22. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. М.: Издательство института Гайдара, 2018.
23. Шаберт И. Гендер как категория новой истории литературы. // Пол. Гендер. Культура. Немецкие и русские исследования. / Под ред. Под редакцией Шоре Э., Хайдер К., Зверевой Г. М.: Фрайбургский университет, 2009; Российский государственный гуманитарный университет, 2009. С. 112-132.
24. Barad K. What is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit // dOCUMENTA (13): 100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken | Book N°099, 2012.
25. Dolphijn R., van der Tuin I. New Materialism: Interviews & Cartographies. M.: OPEN HUMANITIES PRESS, 2012. С. 71-85.
26. Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives // Feminist Studies, 1988, №3. С. 575-599.
27. Harman Gr. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. M.: Edinburgh University Press, 2011.
28. Jeffreys, Sh. Anticlimax: a feminist perspective on the sexual revolution. M.: Women's Press, 1990.