

# Понятия и объекты

Рэй Брассье

Профессор философии, факультет искусств и науки, Американский университет Бейрута (AUB). Адрес: P.O. Box 11-0236, Riad El-Solh, 1107 2020 Beirut, Lebanon. E-mail: rb60@aub.edu.lb.

*Ключевые слова:* критическая эпистемология; рационалистическая метафизика; ирредукционизм; репрезентация; корреляция; понятие; реализм.

В статье в виде нумерованных тезисов представлена развернутая критика «корреляционизма» как эпистемологически-метафизической программы. Начав с фундаментального для философии вопроса «Что такое реальное?», автор проследживает историю корреляционизма вплоть до постмодернистских программ и ирредукционизма Латура/Хармана. Именно корреляционизм предоставляет (часто неявную) философскую отправную точку для множества предпринимавшихся в XX веке попыток растворить философские проблемы в вопросах политики, социологии, антропологии и психологии. Базовой моделью всех типов корреляционизма, от критики до ирредукционизма, оказывается аргумент, который Дэвид Стоув окрестил словом «Перл» (*the Gem*) и который образцово представлен в скептицизме Джорджа Беркли. В ходе критического разбора этого аргумента доказывается его логическая несостоятельность. Соответственно, привлекательность корреляционизма объяснима, скорее, эмоциональными, ценностными и психологическими факторами.

Отвергнуть корреляционизм и вновь установить главенство связки «эпистемология — метафизика» не значит вернуться к реакционному философскому пуризму, который настаивает на том, чтобы к философии не примешивались политика и история. Это значит лишь указать, что проблемы эпистемологии и метафизики остаются концептуально нередуцируемыми, и при этом сохранить авторитет науки как самой надежной формы познавательного доступа к реальности. Отказ от корреляционизма влечет за собой восстановление критической связи между эпистемологией и метафизикой и сопутствующих этой связи различий: разум — чувственность и понятие — объект. Корреляционистское стремление избавиться от них истекает из отказа рациональному объяснению *per se* в когнитивной привилегии, что ведет к иррационализму и фидеизму. Эти традиционные дуализмы необходимы, чтобы придать смысл научным достижениям, не обходя связанные с ними эпистемологические и онтологические трудности, как то пытаются сделать корреляционисты и метафизики.

**1** ВОПРОС «Что такое реальное?» находится на пересечении метафизики и эпистемологии. Точнее, он отмечает стык метафизики и эпистемологии печатью концептуальной репрезентации.

2. Метафизика как исследование того, *что* есть, пересекается с эпистемологией как изучением того, как мы *познаем* то, что есть. Это пересечение познания и бытия выражается в теории познания (*conception*), которая объясняет, как мышление схватывает бытие.

3. То, что выражение мышления и бытия с необходимостью имеет концептуальный характер, вытекает из Критического запрета, который исключает любое возвращение к учению о предустановленной гармонии между реальным и идеальным. Мышлению не гарантирован доступ к бытию; бытие не является чем-то по сути своей мыслимым. У познания нет иного доступа к реальности, кроме понятия. Однако само реальное не следует путать с понятиями, с помощью которых мы познаем его. Фундаментальная проблема философии в том и заключается, чтобы примирить эти два тезиса.

4. Мы получаем доступ к структуре реальности через машинерию познания, вычленяющую интеллигибельные указатели из мира, который не был создан интеллигибельным и исходно не был наделен смыслом. Смысл — это функция познания, а оно предполагает репрезентацию, но это *не* значит, что концептуальная репрезентация может быть истолкована в терминах отображения мира в словах. Изобретать мостик от мышления к бытию приходится концептуальной рациональности.

5. Таким образом, метафизическое исследование структуры бытия возможно лишь в паре с эпистемологическим исследованием природы познания. Мы не поймем, *что* есть реальное, пока не поймем, что это «что» *значит*; далее, не поймем, что это «что» значит, не узнав, что *есть* «значит»; но мы не можем и надеяться понять, что есть «значит», не поняв, что *значит* это «есть».

Перевод с английского переводческой группы *Cube of Pink* (философский факультет МГУ) по изданию: © *Brassier R. Concepts and Objects // Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / L. Bryant et al. (eds). Melbourne: re.press, 2011. P. 47–65.* Публикуется с любезного разрешения автора.

6. Это было хорошо известно Мартину Хайдеггеру<sup>1</sup>. Но, в отличие от него, мы не будем выводить магический круг онтологической интерпретации из неизбежной кругообразности нашего до-онтологического понимания того, что значит, что вещи существуют. Метафизическое исследование бытия не может сводиться к герменевтической интерпретации бытия исследователя и разным способам, которыми он понимает бытие. Хотя метафизическое исследование неотделимо от изучения того, что такое смысл, задача этого изучения состоит в том, чтобы достичь метафизического определения области смысла, избежав феноменологической двусмысленности между смыслом и бытием.

7. Если мы хотим избежать превращения исследования бытия в интерпретацию смысла, мы должны добиться надлежащего понимания того, что такое *быть* для какого-либо сущего независимо от актов нашего познания, понимания или интерпретации бытия этого нечто. Но такое понимание будет достигнуто, только если мы добьемся твердого понимания истоков, возможностей и пределов нашей способности познавать, понимать и интерпретировать, *что* такое вещи.

8. Метафизически желаемое заключается вовсе не в том, чтобы добиться более ясного понимания того, что мы подразумеваем под бытием или что бытие значит для нас (как существ, которыми мы являемся в силу своей естественной и культурной истории). Оно состоит в том, чтобы вырваться из круга, в котором смысл бытия остается коррелятивен нашему бытию в качестве вопрошающих об этом смысле, в область собственно теоретического осмысления того, что *есть* реальное, независимо от нашего якобы до-онтологического его понимания. Однако заметьте: не независимо от наших способов его постижения. Такое не-герменевтическое понимание метафизического исследования налагает на него эпистемологическое ограничение, требуя подхода, который объяснял бы, как разумные существа получают когнитивный доступ к реальности с помощью понятийного познания.

9. Есть соблазн предположить, что можно избежать этого трудного эпистемологического обходного пути через анализ концептуальной инфраструктуры, лежащей в основе нашего понимания таких терминов, как «что», «есть» и «реальное», если обратиться к учению об однозначности (унивокальности) бытия. Оно аннулирует репрезентацию, а вместе с ней и тройное различие между актом репрезентации, репрезентированным и реальностью.

1. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. Введение.

Сторонники теории однозначного бытия как различия (в которой теория — лишь еще одно различие в бытии), в сущности, подменили вопрос «Какие различия реальны?» утверждением реальности различий: различие становится единственным и достаточным критерием реальности. Если бытие — это различие и только различия реальны, тогда традиционная метафизическая задача «разделять все на виды, на естественные составные части»<sup>2</sup> с помощью правильного познания бытия может быть вытеснена за счет возвращения мышления непосредственно в бытие с целью получить не-репрезентационную интуицию бытия как реального различия. Это был бы делёзианский вариант. Однако хваленая «имманентность» однозначности Жюль Делёза достигается ценой докритического сплавления мышления, смысла и бытия. Это ведет к панпсихизму, который скорее игнорирует обозначенные выше эпистемологические трудности, чем устраняет их. Утверждение «все реально» вопиюще бессодержательно — и едва ли эту бессодержательность смягчает приписка, что все реально лишь постольку, поскольку мыслит, ведь для панпсихизма мыслить — значит различать<sup>3</sup>.

10. Больше нельзя обращаться к смыслу ни как к исходному конституенту реальности (как в случае аристотелевского эссенциализма), ни как к первоначальному условию доступа к миру (как в герменевтической онтологии Хайдеггера): следует признать его обусловленным феноменом. Его производят бессмысленные, но разрешимые механизмы, работающие как на субличностном (нейровычислительном), так и на надличностном (социокультурном) уровнях. Это натуралистический императив. Важно, однако, отличать натурализм как метафизическую доктрину, которая характеризуется онтологическим гипостазированием сущностей и процессов, постулируемых современной наукой, от натурализма как эпистемологического ограничения, требующего, чтобы объяснения понятия, репрезентации и смысла воздерживались от обращения к сущностям или процессам, которые в принципе не могут быть объяснены ни современной, ни будущей наукой. Нас интересует последний тип натурализма. Согласно методологическому натурализму, смысл (то есть понятийное понимание) может стать эпистемологическим *экспланансом* только при условии, что

2. Платон. Федр // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 265е–266а. — Прим. пер.

3. Критический разбор роли панпсихизма в онтологии Делёза см. в статье: Brassier R. The Expression of Meaning in Deleuze's Ontological Proposition // Pli: The Warwick Journal of Philosophy. 2008. Vol. 19. P. 1–36.

сопутствующие выгоды такого объяснения могут быть безопасно использованы на более фундаментальном метафизическом уровне, на котором функцию и исток лингвистической репрезентации можно объяснить без обращения к трансцендентальным воздушным замкам вроде первичных дающих смысл актов сознания, бытия-в-мире или жизненного мира. Признание критикой того, что реальность по своей природе не имеет смысла и не интеллигибельна, означает, что способности к лингвистическому означиванию и понятийному пониманию можно рассматривать как процессы в мире. Это процессы, посредством которых разумные существа получают доступ к структуре реальности. Ее устройство не зависит от понятийных инструментов, с помощью которых эти существа ее познают.

11. Метафизика и эпистемология встречаются на пересечении двух линий: эпистемологической, которая отделяет разум (*sapience*) от чувственности (*sentience*), и метафизической, которая отличает реальность понятия от реальности объекта. Иммануил Кант учил нас выделять первую линию. Но его преемники-корреляционисты впоследствии раздули ее значение в ущерб метафизической линии. Подавление последней, последовавшее за устранением вещей-в-себе, означает плавный переход корреляционизма от эпистемологической умеренности к онтологической несдержанности<sup>4</sup>. Задача теперь состоит в том, чтобы придерживаться метафизической линии, одновременно ища способ ее воссоединения с эпистемологической. Подобно тому как эпистемология пуста без метафизики, метафизика слепа без эпистемологии.

12. Кант подчеркивал разницу между познанием, понятым как схватывание нечто *как* нечто, как подведение объекта под понятие, и ощущением, то есть регистрацией соматических стимулов. Понятийное познание отвечает нормативным стандартам истины и ложности, правильности и неправильности, которые развиваются из реактивных диспозиций, но не могут быть к ним сведены. С помощью этих диспозиций одна часть мира (будь то попугай или термостат) преобразует информацию из другой части мира (звуковые волны или молекулярная кинетическая энергия). Знание не информация: знать — значит поддерживать суждение, соответствующее критерию истинности *безусловно*, независимо от целей. В противоположность этому передача и пре-

4. О корреляционизме см.: Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.

образование информации не требуют поддержки; информация может быть адекватна или неадекватна определенным целям, но не «истинна» или «ложна». Эта эпистемологическая особенность знания противоположна метафизической вездесущности информации.

13. Критика выхолащивает объект, лишая его субстанции и оставляя метафизику невесомой. Склоняя чашу весов в сторону познания, она открывает путь концептуальному идеализму, так как лишает эпистемологию метафизического противовеса. Концептуальный идеализм усиливает нормативную значимость познания ценой устранения метафизической автономии вещи-в-себе. Хрупкое равновесие между критической эпистемологией и рационалистической метафизикой восстанавливается в философии Уилфрида Селларса<sup>5</sup>. Переписывая кантовское трансцендентальное различие между мышлением (*noesis*) и созерцанием (*aisthesis*) в рамках природы, Селларс развивает инференциалистский подход к нормативной структуре познания. Этот подход позволяет ему придерживаться научного реализма, не обремененного эпистемологическими ограничениями эмпиризма<sup>6</sup>. Тем самым Селларс намечает новый союз между посткантовским рационализмом и постдарвиновским натурализмом. Его натуралистический рационализм<sup>7</sup> очищает постдарвиновский натура-

5. См. в особенности сложную, но стоящую усилий работу Селларса: *Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1968. Вопреки расхожему мнению, манере его философского письма свойственна исключительная индивидуальность и элегантность. Его проза — жесткая, лаконичная, эллиптическая — демонстрирует большую философскую силу и несет в себе больше оригинального мышления через отклонение от принятого, нежели елейные уговоры якобы превосходных (то есть более удобоваримых) стилистов. Пустая учтивость — в хроническом дефиците у осознанно «хорошего» письма американского прагматического лагеря (это совпадение стилистической и философской легкости, титульные примеры которого — Уильям Джемс и Ричард Рорти). Именно на их фоне слишком часто критикуют Селларса за то, что он не «хороший» писатель.

6. Инференциалистский подход Селларса к рациональности был развит и расширен Робертом Брандомом — современным философом, возможно больше других сделавшим для привлечения внимания к важности философских результатов Селларса. См.: *Brandom R. Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994; *Idem. Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

7. Или «рационалистический натурализм». Философский проект Селларса фактически охватывает водораздел между посткантовским рационализмом и постдарвиновским натурализмом. Поэтому он открыт для очень

лизм от остатков картезианского догматизма, которые могут захватываться иррационалистами, жаждущими разгрома предрассудка «чистого» разума. Там, где предрассудки метафизического рационализма мешают разуму бороться с Цербером восставшего иррационализма (в виде феноменологии, витализма, панпсихизма), подход Селларса к нормативным ограничениям концептуальной рациональности делает возможным научный реализм. Последний не избегает, а требует критического пересмотра категорий обыденной метафизики — категорий, которые сам иррационализм одобрил бы<sup>8</sup>.

14. В конце концов, разум сам предписывает нам отказ от сверхъестественных (то есть метафизических) концепций ра-

разных интерпретаций в зависимости того, на какой стороне делается акцент — рационалистической или эмпирической. Рационалистический компонент селларовского наследия был развит Робертом Брэндомом. А натуралистический аспект повлиял на таких бескомпромиссных философских материалистов, как Пол Черчленд, Дэниел Деннет и Рут Гарретт Милликен. Хотя в последнее время в обсуждениях наследия Селларса господствовала «неогегельянская» трактовка Брэндома (видимо, во вред натурализму Селларса, а особенно его приверженности научному реализму), благодаря усилиям Джеймса О'Ши все же сохранялась важность научной картины (*scientific image*) для «синоптического видения» Селларса. См. его важное исследование: *O'Shea J. Wilfrid Sellars: Naturalism With a Normative Turn*. Cambridge: Polity, 2007. Своими работами О'Ши внес столь необходимую коррективу в преобладающую неогегельянскую интерпретацию наследия философа.

8. См.: *Sellars W*. Op. cit. P. 173. Понятие «обыденной метафизики» (в смысле набора неявных концептуальных категорий, посредством которых люди осмысливают мир до любых теоретических размышлений) начинает играть все более важную роль в когнитивной науке. Примерами таких категорий являются лица, личности, тела, материальные объекты, произвольное движение, причина и следствие. Одно из очевидных следствий этого захода состоит в том, что феноменологическая онтология — это попросту расширенная версия обыденной метафизики. См.: *Boyer P. Natural Epistemology or Evolved Metaphysics? Developmental Evidence for Early-Developed, Intuitive, Category-Specific, Incomplete and Stubborn Metaphysical Presumptions // Philosophical Psychology*. 2000. Vol. 13. P. 277–297; *Boyer P., Barrett H. C. Evolved Intuitive Ontology: Integrating Neural, Behavioral and Developmental Aspects of Domain-Specificity // Handbook of Evolutionary Psychology / D. Buss (ed.)*. N.Y.: Wiley, 2005. Скотт Атран дает особенно провокативное объяснение того, в какой мере аристотелевская метафизика систематизирует дофилософские интуиции: *Atran S. Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Критический разбор некоторых тезисов Атрана можно найти в: *Ghiselin M. T. Folk Metaphysics and the Anthropology of Science // Behavioural and Brain Sciences*. 1998. Vol. 21. P. 573–574.

циональности. Элиминативный материализм, устраняющий различие между разумом и чувственностью на прагматистских основаниях, подрывает нормативное ограничение, которое и обеспечивает этому устранению когнитивное обоснование. Критерий истинности дает не только самую бескомпромиссную защиту от выходящей за пределы природы концепции нормативности, но и необходимое обоснование для устранения обыденной метафизики.

15. Пока разум не демистифицирует рациональность самостоятельно, иррационализм будет торжествовать под видом скептицизма, позволяющего ему разоблачать разум как разновидность веры. Результат этого — постмодернистский сценарий, в котором рационалистический императив объяснять феномены через проникновение в реальность по ту сторону явлений объявляется симптомом метафизического редукционизма теологического характера. Постмодернистский «ирредукционизм» отказывается от метафизического предписания познать ноуменальное, избавляясь от эпистемологического различия между явлением и реальностью, чтобы спасти реальность каждого явления — от заходов солнца до Санта-Клауса<sup>9</sup>.

16. Бруно Латур — один из главных защитников ирредукционистской веры. Его «Несводимое»<sup>10</sup> вобрало в себя самую суть хорошо узнаваемых проповедей Ницше за вычетом нервной напыщенности его несдержанного *Sturm und Drang*. Благодаря своей вкрадчивой и обходительной прозе Латур — вежливый представитель постмодернистского иррационализма. Как он действует? Во-первых, он сводит разум к проведению различий:

9. Достаточно вспомнить *метафизическое* различие между явлением и реальностью в изводе, к примеру, «объектно-ориентированных философий». Дело в том, что отсутствие какого-либо надежного познавательного критерия для измерения и определения точных масштабов пропасти между кажимостью и бытием или для различения между внешними и внутренними качествами объектов позволяет делать совершенно произвольные высказывания о вещах-в-себе. Пример такого «объектно-ориентированного» философствования — работы Грэма Хармана. См., напр.: *Harman G. Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2005.

10. Речь идет о второй части работы: *Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого»* / Пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб.: Издательство Европейского университета, 2015. Существует также неизданный перевод Андрея Кузнецова, см. URL: [https://vk.com/topic-8359708\\_26941259](https://vk.com/topic-8359708_26941259). Именно он будет использоваться в дальнейшем. — *Прим. пер.*



«Разум» используется в работе по распределению согласия и несогласия между словами. Это дело вкуса и чувства, практического знания и разборчивости, класса и статуса. Мы оскорбляем, хмуримся, дуемся, сжимаем кулаки, восторгаемся, плюем, вздыхаем и мечтаем. Кто рассуждает?<sup>11</sup>

Во-вторых, он сводит науку к силе:

Вера в существование науки — следствие преувеличения, несправедливости, асимметрии, невежества, доверчивости и отрицания. Если «наука» отличается от всего остального, то это отличие — конечный результат длинной цепочки актов насилия<sup>12</sup>.

В-третьих, он сводит научное знание («знание-что») к практическому знанию-как:

Нет такой вещи, как знание, да и чем бы оно было? Есть только практическое знание — знание-как. Другими словами, есть ремесла и мастерство. Вопреки всем утверждениям об обратном, ключ к знанию принадлежит именно ремеслам. Благодаря им возможно «возвращение» науки в сети, из которых она когда-то возникла<sup>13</sup>.

И последнее, но оттого не менее важное: он сводит истину к власти:

Слово «истинный» — это дополнение к определенным испытаниям силы, призванное ослепить тех, кто еще мог бы поставить под сомнение эти испытания<sup>14</sup>.

17. Весьма поучительно, сколько редукций нужно проделать, чтобы прийти к ирредукционизму: разум, наука, знание, истина — все это должно быть устранено. Латур, конечно, без колебаний сводит разум к произвольности, науку к обычаю, знание к манипуляции или истину к силе: настоящий объект его ирредукционистского откровения не редукция как таковая (в ней он себе не отказывает), а *объяснение* и в особенности приписываемая научному объяснению когнитивная привилегированность.

11. Там же. Фрагмент 2.1.8.4.

12. Там же. Фрагмент 4.2.6.

13. Там же. Фрагмент 4.3.2.

14. Там же. Фрагмент 4.5.8.

Освободившись от ограничений когнитивной рациональности и обязательств истины, метафизика может пренебрегать необходимостью объяснения и подменять его набором избыточных намеками метафор, познавательное значение которых зависит от семантического резонанса. «Актор», «союзник», «сила», «власть», «сопротивление», «сеть» — это главные метафоры ирредукционистской метафизики Латура, элементарные «актанты», инкапсулирующие действия каждого актора. И, как в любой построенной на метафоре метафизике, двусмысленность всегда благо, а не помеха:

Поскольку нет буквального или переносного смысла, нет и единственного способа употребления метафоры, который бы господствовал над другими ее употреблениями. Без правильности нет и неправильности. <...> Коль скоро нет слова, которое бы господствовало над другими словами, мы вольны в использовании всех метафор. Не стоит бояться, что одно значение «истинно», а другое «метафорично»<sup>15</sup>.

18. Однако в отсутствие какого бы то ни было понимания связи между «значениями» и означаемыми вещами (центральный для эпистемологической проблематики вопрос, который отвергается Латуром, но занимает умы целой философской традиции: от Готлоба Фреге и Селларса до их нынешних наследников) утверждение, что ничто не метафорично, абсолютно не отличается от утверждения, что все метафорично<sup>16</sup>. Метафизическое различие между словами и вещами, понятиями и объектами исчезает вместе с различием между репрезентацией и реальностью:

Невозможно провести устойчивое различие между актантами, которые будут играть роль «слов», и актантами, которые будут играть роль «вещей»<sup>17</sup>.

Игнорируя эпистемологическое требование объяснять, что такое значение и как оно относится к вещам, которые значениями не являются, Латур, как и все постмодернисты (несмотря на его заверения в обратном), сводит все к значению, так как разница

15. Там же. Фрагмент 2.6.3.

16. Точно так же и тезис о том, что все реально, оказывается неотличим от тезиса о том, что ничто не реально: с разрушением различия между видимостью и реальностью объем предиката «реальное» настолько расширяется, что предикат становится бесполезным.

17. Там же. Фрагмент 2.4.5.

между «словами» и «вещами» оказывается не более чем функциональным различием, сосредоточенным в понятии «актанта». То есть это просто номинальное различие, которое задается метафизической функцией, приписываемой метафоре «актант». Поскольку для Латура «актант» охватывает все: от гидроэлектростанций до зубных фей, — получается, что любое возможное различие между гидроэлектростанцией и феей (то есть различия в механизмах — неважно, познаваемы они на данный момент или нет, — влияния на других или подверженности влиянию) должно быть непроблематично объяснено с помощью одной этой концептуальной метафоры.

19. Это редукционизм под соусом мести, но он скорее затемняет различия в том, как взаимодействуют разные части мира, чем проливает на них свет. Поэтому те, кто не заинтересован в том, чтобы понять разницу между желанием и инженерным искусством, могут назвать объяснительную недостаточность этого редукционизма симптомом его ирредуктивной доблести. Латур пишет, чтобы убедить тех, кто на самом деле и не хочет знать. Если озабоченность репрезентацией, которая находится в центре эпистемологической проблематики от Рене Декарта до Селларса, была мотивирована желанием не только понять, но и помочь науке в ее попытках объяснить мир, то недавнюю волну проектов по устранению эпистемологии путем устранения репрезентации можно рассматривать как симптом страха познания. Этот страх от Ницше и Хайдеггера до Латура поддерживал согласованные усилия некоторых философов сдерживать, если не устранить, тревожные следствия научного познания<sup>18</sup>.

20. Хотя ирредукционисты обожают рассуждать об «оскудении», сопровождающем эпистемологическую привилегированность понятийной рациональности, все, что у них есть взамен, — жалкая метафорика, затушевывающая любое реальное

18. Краткий, но предельно эффективный разгром разнообразных аргументов (включая латуровские), выдвинутых для подрыва влияния научной рациональности, см. в: *Boghossian P. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Критику тезисов Латура см. в: *Brown J. R. Critique of Social Constructivism // Scientific Enquiry: Readings in the Philosophy of Science / R. Klee (ed.)*. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 260–264. См. также: *Kitcher P. The Advancement of Science: Science Without Legend, Objectivity Without Illusions*. Oxford: Oxford University Press, 1993. В своей работе Филип Китчер проводит гроссмейстерскую защиту научной рациональности от постмодернистских клеветников, мимоходом расправляясь и с Латуром.

различие, с помощью которого репрезентация дает объяснение и понимание.

21. При всем уважении к Латуру, между концептуальными категориями и соответствующими объектами, к которым их можно применить, есть существенное различие. Но из-за того, что, подобно критикуемым им постструктуралистам, он пренебрегает этим различием, его попытка противопоставить свой «реализм» постмодернистскому «ирреализму» отдает фальшью: Латур привлекает различие, которое не может реализовать. Сводя реальность различия между понятием и объектом к силовым различиям между широко понимаемыми «актантами», Латур попросту стирает со стороны «вещей» («сил») различие, которое текстуалисты отрицают со стороны «слов» («означающих»).

22. Поскольку ирредукционизм Латура опирается на познавательную ценность метафоры, но лишен инструментов для ее объяснения, не говоря уже о легитимации, то не следует рассматривать его как теорию, если под теорией понимать ряд систематически связанных пропозиций, удерживаемых вместе корректными цепочками аргументов. Скорее, тексты Латура осознанно воспроизводят метафорические операции, которые сами описывают: это «сети», торгующие «слово-вещами» разной «власти», связями «перевода» между «актантами» разной «силы» и т. д. В этом смысле его тексты — это упражнения в практическом знании-как, которое Латур хвалит, противопоставляя его доказательным пропозициональным структурам, управляемым познавательными нормами эпистемической достоверности и логической обоснованности. Но это значит, что по своей сути тексты Латура скорее нормативны, чем дескриптивны. В самом деле, поскольку проблемы эпистемической достоверности и обоснованности не имеют для Латура никакого значения, ничто не помешает цинику заключить, что политика Латура (нео-либеральная) и его религия (католическая) — это самые красноречивые указатели тех сил, что в конечном счете мотивируют его неприязнь к рациональности, критике и революции.

23. Иными словами, тексты Латура предназначены для того, чтобы что-то делать: они построены скорее для производства эффекта, нежели для доказательства. Не пытаясь что-либо доказать, Латур открыто занимается тем, что с помощью чрезвычайно искусной риторики убеждает впечатлительного читателя принять его ирредукционистскую картину мира. Это традиционный *modus operandi* софиста. Но только самый наглый из софистов станет отрицать риторический характер своих утверждений:

Риторика не в состоянии объяснить силу цепочки предложений, поскольку если она объявляется «риторической», то она слаба и уже проиграла<sup>19</sup>.

Это обращение Латура к уже метафоризированному понятию «силы» ради указания на «не-риторическую» и потому якобы «реальную» силу его, Латура, «цепочки предложений» представляет собой вершину софистики<sup>20</sup>.

24. Ирредукционизм — это вид корреляционизма: философема, согласно которой человеческое и не-человеческое, общество и природа, разум и мир могут быть поняты только во взаимной корреляции, как взаимозависимые полюса фундаментального отношения. Корреляционисты имеют обыкновение отвергать в качестве ложных традиционные вопросы метафизиков и эпистемологов. Например, «Что есть X?» и «Как мы познаем X?» Они появляются, по мнению корреляционистов, вследствие злосчастной склонности отделять один полюс от другого и рассматривать его отдельно от коррелята. Коль скоро для корреляциониста невозможно отделить субъективное от объективного, или человеческое от не-человеческого, то и бессмысленно спрашивать, каково что-либо само по себе, независимо от нашего отношения к нему. К тому же раз знание сведено к технической манипуляции, то невозможно, да и нежелательно, пытаться понять научное познание независимо от его связи с социальными практиками, в которые оно неизменно вписано. Соответственно, корреляционизм санкционирует все варианты прагматического инструментализма, которые поощряют первичность практического «знания-как» по отношению к теоретическому «знанию-что». Разум становится всего лишь еще одним видом чувственности (*sentience*), причем уж точно не привилегированным.

25. В конечном счете корреляционизм — это не определенное философское учение, а расплывчатая и весьма разносторонняя стратегия дефляции традиционных метафизических и эпи-

19. Латур Б. Указ. соч. Ч. II. Фрагмент 2.4.1.

20. Что интересно, собственно латуровское разрушение различия между логикой и риторикой в действительности подрывает любую попытку отделить концептуальное содержание его работы от ее риторической брони. Попытаться изолировать «акторно-сетевую теорию» от политики (или религии) Латура — значит привлечь различие между публичной теорией и приватной практикой, от которого мысль Латура открыто отрецивается. Впоследствии, в другой работе, я проведу более систематический разбор тезисов Латура, а также тех философов, что встали под знамена его ирредукционизма.

стемологических вопросов путем редукции проблематики «бытия» и «знания» к сцеплениям культурной формы, политической борьбы и социальной практики. Разрешая массовое превращение философских проблем в симптомы не-философских факторов (политических, социокультурных, психологических и т. д.), корреляционизм предоставляет (часто неявную) философскую отправную точку для множества предпринимавшихся в XX веке попыток растворить философские проблемы в вопросах политики, социологии, антропологии и психологии. Отвергнуть корреляционизм и вновь установить главенство связки «эпистемология — метафизика» не значит вернуться к реакционному философскому пуризму, который настаивает на том, чтобы к философии не примешивались политика и история. Это значит лишь указать, что, хотя проблемы эпистемологии и метафизики, несомненно, укоренены в социальном и политическом, они все же обладают относительной автономией и остаются концептуально нередуцируемыми, подобно тому как проблемы математики и физики сохраняют относительную автономию несмотря на то, что всегда вписаны в социально-историческую конъюнктуру. Тот факт, что философский дискурс не-математичен и в основном (но отнюдь не полностью) не формализован (что вовсе не значит, что он не формализуем в принципе), не дает никаких легитимных оснований для того, чтобы пренебрегать его концептуальной спецификой и сводить его к набору идеологических симптомов. Еще раз, это не равносильно утверждению (абсурдному), что проблемы метафизики или эпистемологии не имеют социальных детерминантов или политических следствий. Дело в том, чтобы указать, что их можно понять исключительно в терминах политики, социального, истории не больше, чем проблемы физики или математики.

26. Отвергать проводимое корреляционизмом сведение эпистемологии к онтологии и онтологии к политике — не значит отступать к реакционному квиетизму. Это означает признать необходимость изобретения новых условий артикуляции в пространстве между политикой, эпистемологией и метафизикой. Политизация онтологии означает регресс к антропоморфической близорукости; онтологизация политики спотыкается в тот момент, когда она пытается вывести политические рекомендации из метафизического описания. Философия и политика не могут быть метафизически соединены, философия пересекается с политикой там, где критическая эпистемология пересекает критику идеологии. Освободительная политика, забывающая эпистемологию, быстро

вырождается в метафизическую фантазию, то есть религиозный субститут<sup>21</sup>. Провал в изменении мира не может не быть связан с неудачной попыткой понять его.

27. Утверждение первичности корреляции — это условие пост-модернистского разрушения связи эпистемология — метафизика и двух сопутствующих фундаментальных различий: разум — чувственность и понятие — объект. Отвергая первое, корреляционизм устраняет эпистемологию, так как сводит знание к установлению различий. Отвергая второе, он одновременно редуцирует вещи к понятиям, а понятия к вещам. Одна редукция способствует другой: стирание эпистемологического различия между разумом и чувственностью облегчает устранение различия между понятием и объектом; уничтожение метафизического различия между понятием и объектом облегчает смешение разума и чувственности.

28. Отказ от корреляционизма влечет за собой восстановление критической связи между эпистемологией и метафизикой, а также сопутствующих этой связи различий: разум/чувственность и понятие/объект. Нам нужно знать, что такое вещи, чтобы измерить разрыв между их феноменальными и ноуменальными аспектами, а также разницу между их приводящими и собственными свойствами. Знать (в строгом научном смысле), что такое нечто, — значит концептуализировать это. Отсюда вовсе не следует, что вещи тождественны своим понятиям. Разрыв между понятийным тождеством и не-понятийным различием (между тем, что такое понятие объекта и что есть сам объект) не является невыразимым зиянием или знаком непреодолимой инаковости; этот разрыв можно с помощью понятия превратить в тождество, которое не является тождеством понятия, хотя понятие — о нем. При всем уважении к Адорно, есть альтернатива отрицанию тождества, сопровождающему неспособность понятия соответствовать своему объекту: отрицание понятия, детерминированное не-понятийным тождеством объекта, а не его отсутствием в понятии. При всем уважении к Делёзу, есть альтернатива утверждению различия в качестве не-репрезентативистского концепта (Идеи) вещи самой по себе: утверждение в объекте идентич-

21. В этом отношении примечательное преобладание теологических мотивов в тех вариантах критической теории, что оставили эпистемологию, оканчивается сильным симптомом перехода от идеологической критики к метафизическому наставлению: «освобождение», «примирение», «Утопия», «Мессианизм», «благодать», «верность», «вера» и т. д.

ности, в конечном счете определяющей адекватность собственной понятийной репрезентации. Различие между понятийным и вне-понятийным не следует характеризовать как нехватку или отрицание или же превращать в позитивное понятие бытия как Идеального различия-в-себе: оно может быть допущено как всегда-уже данное в акте понимания или познания. Но его допущение не сопровождается полаганием. Именно это отличает научную репрезентацию и определяет ее позицию по отношению к объекту<sup>22</sup>.

29. Реальное в научной репрезентации объекта не совпадает с чтойностью объекта в качестве концептуально описанного (чтойность — это то, что понятие *значит* и что объект *есть*; его метафизическая чтойность или сущность), однако научная установка как раз и отличается имманентным и одновременно трансцендентальным разрывом между реальностью объекта и его бытием в качестве концептуально описанного. В установке научной репрезентации именно первая определяет последнее и вынуждает постоянно подвергать его пересмотру. Эта репрезентация опирается на идею о том, что нечто в самом объекте задает расхождение между его материальной реальностью (тот факт, *что* объект существует, его существование) и его бытием, понятым как чтойность (*что* он такое). В научной установке реальность объекта определяет содержание представления о нем и позволяет определить расхождение между реальностью объекта и способом его концептуального описания. В этом отличие от классической корреляционистской модели, утверждающей, что именно понятийное содержание определяет «реальность» объекта, понятую как отношение между актом репрезентации и репрезентированным.

30. Различие между концептуальной реальностью объекта и его метафизической реальностью аналогично схоластическому различию между объективной и формальной реальностями. Однако это не догматический или докритической остаток. Скорее, это вытекает из эпистемологического запрета на трансцендентализацию значения. Следствие этого критического ограничения — признание трансцендентальной разницы между значением и быти-

22. Это одно из самых ценных прозрений Франсуа Ларуэля среднего периода (в его собственной периодизации это Философия II). См., в частности: *Laruelle F. En tant qu'un: la non-philosophie expliqué au philosophes*. P.: Aubier, 1991. К сожалению, в последующих работах Ларуэля значение этой идеи уменьшается.



ем, или понятием и объектом. Вопреки заявлениям корреляционистов, допущение этого различия не является догматическим предрассудком, нуждающимся в критической легитимации. Скорее, наоборот: обоснования требует как раз допущение, что разница между понятием и объектом — всегда внутренняя по отношению к понятию и что любое различие в конечном счете имеет понятийную природу. Дело в том, что допустить концептуальный характер различия понятия и объекта — значит допустить, что понятия предоставляют самоочевидные свидетельства своей реальности и внутренней структуры, что мы знаем, что такое понятия, и можем надежно проследить их внутренние дифференциации. Это допущение делает возможным тезис о том, что любое различие в реальности — концептуальное различие. Последнее, конечно, служит предпосылкой для концептуального идеализма как тезиса о том, что реальность состоит из понятий. Это как раз тот тип метафизического тезиса, которого, как предполагается, корреляционизм должен избегать. Тем не менее, если не прибегать к феноменологическому мифу исходного самоконституирующего сознания (один из многих вариантов мифа о данном, отвергаемого Селларсом<sup>23</sup>), критические замечания, которые подрывают догматизм относительно сущности и существования объектов, ставят крест и на догматизме относительно сущности и существования понятий (в виде ли означающих, дискурсивных практик, опыта или сознания). Таким образом, совершенно неясно, почему доступ к структуре понятий сколько-нибудь меньше нуждается в критической легитимации, чем доступ к структуре объектов<sup>24</sup>. Допуская привилегированный доступ к структуре познания, мы предполагаем интеллектуальную интуицию, а это уже метафизическое утверждение о самой природе познания. Это утверждение столь же догматично, сколь догматично любое якобы метафизическое утверждение о сущности объектов. Так, корреляционизм постоянно рискует оказаться на кривой дорожке концептуального идеализма. Последний исходит из предположения, что знание тождества и различия в понятии является предпосылкой знания тождества и различия в объекте. Из этого делается вывод, что любое первопорядковое различие между понятием и объектом должно

23. См.: *Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

24. Заслугой Пола Черчленда, последовавшего за Селларсом, было оспаривание мифа о том, что природа понятий дана нам. См.: *Churchland A. Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge: MIT Press, 1989.

подчиняться понятийному различию второго порядка, которое, в свою очередь, также должно концептуально подчиняться более высокому уровню, и так далее вплоть до Абсолютного Понятия. Но если это нельзя обосновать антиципацией понятийного Абсолюта, ретроспективно охватывающего каждое предыдущее различие, то подчинение каждого различия тождеству наших текущих понятий даже более догматично, чем трансцендентальное предположение вне-понятийного различия между понятием и объектом.

31. Эта идеалистическая предпосылка (любое различие — различие концептуальное по своему характеру) почти всегда обосновывает аргумент, который чаще всего привлекается корреляционистами в борьбе против метафизического (или трансцендентального) реализма. Аргумент этот основан на особом заблуждении, которое Дэвид Стоув окрестил словом «Перл» (*the Gem*)<sup>25</sup>. В классическом виде он содержится в 23-м параграфе «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли, где последний ставит под вопрос допущение возможности познать нечто, существующее независимо от нашего познания (ввиду наших целей мы, как и Беркли, пренебрежем различием понятийного познания и восприятия):

Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечу, что, конечно, вы можете это сделать, в этом нет никакого затруднения; но что же это значит, спрашиваю я вас, как не то, что вы образуете в своем духе известные идеи, называемые вами книгами и деревьями, и в то же время упускаете образовать идею того, кто может их воспринимать? Но разве вы сами вместе с тем не воспринимаете или не мыслите их? Это не приводит, следовательно, к цели и показывает только, что вы обладаете силой воображать или образовывать идеи в вашем духе, но не показывает, чтобы

25. См.: *Stove D. Idealism: A Victorian Horror Story (Part Two) // The Plato Cult and Other Philosophical Follies / D. Stove (ed.). Oxford: Blackwell, 1991. P. 135–178.* Стоув — любопытная фигура: философский автор с выдающейся аналитической силой ума и язвительным остроумием. Слишком резкий, чтобы быть уважаемым, и слишком блестящий, чтобы его списали со счетов как сумасброда. Бесспорно, его сомнительные политические убеждения (фанатичный антикоммунизм, приправленный не особо скрываемыми расизмом и сексизмом) помешали признанию, которое он мог бы получить, будь у него более мягкий характер. Кто-то сочтет реакционные высказывания Стоува достаточными для того, чтобы пренебречь им; корреляционисты, в частности, могут сделать вывод, что раз Стоув, защищавший реализм, был расистом и сексистом, то реализм влетит за собой расизм и сексизм.

вы могли представить себе возможность существования предметов вашего мышления вне духа. Чтобы достигнуть этого, вы должны были бы представить себе, что они существуют непредставляемые и немислимые, что, очевидно, противоречиво. Прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи. Но, не обращая внимания на себя самого, дух впадает в заблуждение, думая, что он может представлять и действительно представляет себе тела, существующие без мысли вне духа, хотя в то же время они воспринимаются им или существуют в нем. Достаточно небольшой доли внимания для того, чтобы убедиться в истине и очевидности сказанного здесь и уничтожить необходимость настаивать на каких-либо других доказательствах против существования материальной субстанции<sup>26</sup>.

32. Это рассуждение Беркли поучительно, поскольку демонстрирует скрытую логику любого корреляционистского аргумента. Из очевидной посылки, что «нельзя помыслить или познать что-то, не помыслив и не познав это что-то», Беркли выводит сомнительное заключение: «вещи не могут существовать, не будучи помысленными или воспринятыми». Посылка Беркли тавтологична: утверждение о том, что никто не может помыслить что-то, не помыслив этого, не станет отрицать ни одно разумное существо. Но из этого тавтологического допущения Беркли выводит нетавтологическое заключение, что существование вещей *зависит* от того, мыслит ли или воспринимает ли их кто-либо, а *помимо* нашего мышления и познания они ничто.

Однако аргумент Беркли явно ошибочен с формальной точки зрения, поскольку нельзя вывести нетавтологическое заключение из тавтологической посылки. Как же тогда этому аргументу удастся выглядеть хоть сколько-нибудь правдоподобно? Как отмечает Стоув, это удастся благодаря двусмысленности слова «вещи»: постигаемые или воспринимаемые вещи (то есть предметы, *ideata*) и вещи как таковые, *simpliciter* (то есть физические объекты). Именно это различие Беркли и пытается разрушить. Но он не может отбросить его с самого начала, не прибегнув к *petitio principii*, — отрицание этого различия и метафизическое утверждение, что существуют лишь сознания и их *предметы*, должны быть следствиями рассуждения Беркли, а не его посылками. Тем не менее только с помощью подмены «вещей» во втором, нетавтологическом, смысле

26. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М.: Наука, 1978. С. 181.

физических объектов «вещами» в первом, тавтологическом, смысле *предметов* Беркли удастся отбросить как «явный абсурд» утверждение реалиста, что возможно познание (физических) объектов, существующих невоспринятыми и непомысленными. И правда, было бы явным абсурдом заявлять, что мы можем познавать физические вещи, не познавая их. Но было бы сложно найти хотя бы одного метафизического реалиста, который подписался бы под таким бредом. Реалист, скорее, утверждает, что понятие физической вещи и постигаемая им физическая вещь — это разные вещи. И хотя различие прекрасно познаваемо, его познаваемость не ставит его в зависимость от разума — разумеется, если только вы не готовы пуститься во все гегельянские тяжкие и настаивать на том, что все это сплошь только концептуальные различия. Но тогда понадобится нечто большее, чем аргумент «Перла», чтобы заявить тезис абсолютного идеализма о том, что реальность полностью концептуальна. Действительно, как только показана ошибочность этого аргумента, тезис абсолютного идеализма о том, что все концептуально (нет никаких вещей, только понятия), оказывается ничем не лучше вульгарного материалистического — что нет ничего концептуального (никаких понятий, только вещи).

33. Сторонники «Перла» сталкиваются со следующей трудностью. Поскольку допущение, что все вещи суть лишь *предметы мысли или познания*, такое же метафизическое («догматическое»), как и допущение, что *такие предметы* — не единственные вещи (то есть что физические вещи идеями не являются), то единственный козырь идеалиста в борьбе с реалистом — сослаться на самоудостоверяющую природу его, идеалиста, опыта как мыслящей вещи (или сознания) и резервуара идей. Но идеалист не может пойти на это, не реанимируя одну из идеалистических версий мифа о данном (Селларс, полагаю, убедительно опроверг его). В этом отношении предполагаемая «данность» различия между понятием и объектом будет ничем не хуже «данности» тождества понятия (*как* самоудостоверяющего интеллектуального события). Очевидно, что этого аргумента недостаточно для реабилитации метафизического реализма; оказывается, однако, что аргумент «Перла» не может его опровергнуть. Не может быть никаких сомнений в том, что мы не способны познавать не зависящие от понятий вещи, не познавая их. Но из этого никак не следует, что мы не можем познавать вещи, существующие независимо от понятий, поскольку нет никакого логического перехода между зависимостью понятий от разума и зависимостью от разума познаваемых объектов. Только тот, кто путает независимость от ра-

зума и независимость от понятий, станет привлекать познаваемость различия между понятием и объектом, чтобы утверждать независимость объектов от разума.

34. Парадигмальная, или берклианская, версия аргумента «Перла» предполагает следующую форму:

Нельзя познать независимую от разума реальность, не познавая ее. Следовательно, нельзя познать независимую от разума реальность.

Заметьте, аргумент «Перла» не утверждает, что независимой от разума реальности нет; он утверждает только, что она должна остаться непознаваемой. Это классический корреляционистский тезис. Но, как мы видели, он основан на фундаментальной путанице между независимостью от разума и независимостью от понятия. Сказать, что созвездие Лебедь X-3 существует независимо от нашего разума, не значит утверждать, что Лебедь X-3 ему недоступен. Независимость не является недоступностью. Тезис о том, что нечто существует независимо от разума, не обязывает нас считать, что это нечто недоступно для понятия. Предполагая, что независимость от разума влечет за собой концептуальную недоступность, аргумент «Перла» обременяет трансцендентальный реализм непомерной ношей. Но эта ноша не стоит того, чтоб взваливать ее на себя.

35. Очевидно, что невозможно познать некий предмет, не познавая его. Но тавтологическая посылка в этом аргументе необязательно должна быть столь явной. Ей достаточно обладать такой структурой:

Невозможно совершить X, если не выполнено Y, необходимое условие для осуществления X.

Тогда аргументом «Перла» является любой аргумент, чья форма обобщенно выглядит так:

Невозможно совершить X, если не выполнено Y, необходимое условие для X-ния вещей.  
Следовательно, невозможно осуществить X вещи-в-себе.

Аргумент «Перла» мы получим, если заменим X и Y:

Невозможно *пережить в опыте/воспринять/познать/представить/указать на* вещи, если не выполнены необходимые усло-

вия *опыта/восприятия/познания/представления/референции*. Следовательно, невозможно пережить в опыте/воспринять/познать/представить/указать на вещи-в-себе.

Отличив *X*-е вещи от вещей-в-себе и низведя последние к пустой породе непознаваемого, приходится в итоге совсем избавиться от в-себе и сжать всю реальность до области «для-нас» (феноменального). Таким образом, хотя аргумент «Перла» и должен обеспечить корреляционистский агностицизм относительно в-себе, а вовсе не полноценный концептуальный идеализм, на деле он неизбежно прокладывает путь именно последнему.

Стоув забавно и иногда саркастично каталогизирует разнообразные «Перлы», мобилизованные на службу посткантианского идеализма. Но «Перл» лучше рассматривать как аргумент в пользу корреляционизма, а не полноценного концептуального идеализма. Дело в том, что есть и другие виды человеческой активности (помимо мышления или познания), которые можно подставить вместо *X*, получив столь же широкий ассортимент не-идеалистических антиреализмов: прагматизм, социальный конструктивизм, деконструктивизм и т. д. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что аргумент «Перла» стал надежным помощником практически для любого вида корреляционизма второй половины XX века: от Гудмана и Рорти, с одной стороны, до Мерло-Понти и Латура — с другой. Но, к несчастью для корреляционизма, никакой изобретательности в подстановке чего-либо вместо *X* и *Y* не хватит на то, чтобы оправдать ошибочность аргумента «Перла», который Стоув, по уже понятным причинам, охарактеризовал как «настолько плохой аргумент, что сложно представить себе, чтобы кто-либо мог соблазниться им»<sup>27</sup>.

27. *Stove D. Idealism: A Victorian Horror Story*. New Brunswick: Transaction Publishers. P. 147. Как отмечает сам Стоув, повсеместность «Перла» в некоторых областях философии такова, что отбивает всякую охоту каталогизировать индивидуальные случаи его проявления. Стоув рассматривает «Перл» преимущественно в контексте идеализма XIX и начала XX века, но любой подход к его исследованию теперь вынужден проследивать его роль на материале обширной литературы из рубрики «континентальная философия». Само количество и разнообразие «Перлов» угрожает захлестнуть исследователя, лишив его дара речи и введя в ступор. Тем не менее Алан Масгрейв и Джеймс Франклин смогли расширить каталог Стоува за пределы идеализма, зафиксировав примеры «Перла» в современных версиях антиреализма. См.: *Musgrave A. Realism and Antirealism // Scientific Enquiry: Readings in the Philosophy of Science / R. Klee (ed.)*. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 344–352; *Franklin J.*

36. Однако по иронии судьбы и вопреки недоверчивости Стоува статус корреляционизма как господствующей в гуманитарных и социальных науках интеллектуальной ортодоксии означает триумф аргумента «Перла». Вряд ли можно сомневаться в том, что привлекательность корреляционизма объяснима факторами, слабо или никак не связанными с его логической честностью, — это одновременно эмоциональные (защита ценности за счет подрыва факта), психологические (сведение мира нечеловеческого к размерности человека) и политические (онтологическое введение политики, компенсирующее ее подмену менеджментом в сфере публичного) факторы. Аргументативная строгость никогда не была показателем успешности той или иной философии. Тем не менее при этом поразительном несоответствии между неопровержимостью главного корреляционистского аргументативного гамбита и его академической популярностью вполне простителен вопрос (перефразируя Стоува): «Неужто вот этим никудышным аргументом корреляционизм и завоевал Запад?»<sup>28</sup>

37. В свете такой аргументативной скудности вызывает недоумение то, что Квентин Мейясу — философ, больше других сделавший в последние годы для проблематизации господства корреляционизма, — выражает восхищение «исключительной силой этой [корреляционистской] аргументации, очевидно и отчаянно неумолимой. <...> [Эта] аргументация так же проста, как и сильна: никакого *X* без данности *X*, никакой теории *X* без полагания *X*»<sup>29</sup>. Мейясу хочет, чтобы мы восхищались высоким трансценденталистским вариантом аргумента «Перла», где «данность» и «полагание» — это условия восприятия и рефлексии соответственно, а *X* — объект, необходимые условия которого они обеспечивают. Чтобы *X* был дан, должны быть выполнены необходимые условия данности (трансцендентальное воздействие). Чтобы была теория *X*, должны быть выполнены необходимые условия полагания (трансцендентальная рефлексия). Мейясу здесь говорит скорее о Фихте, чем о Канте<sup>30</sup>, потому что, по его словам, не Кант,

Stove's Discovery of the Worst Argument in the World // *Philosophy*. 2002. Vol. 77. P. 615–624.

28. См.: Stove D. *Idealism: A Victorian Horror Story*. P. 147.

29. Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse*. 2007. Vol. 3. P. 409.

30. Примечательно, что учение Канта гораздо меньшим обязано «Перлу», чем идеи многих кантианцев. Это показывает Джеймс Франклин (*Franklin J. Stove's Discovery of the Worst Argument in the World*). Одно из многих достоинств реконструкции Канта Селларсом заключается в том, что она

а Фихте является истинным архитектором корреляционистского круга, понятого как упразднение кантианского дуализма понятия и интуиции. Фихте преодолевает кантианскую двойственность активного понятийного познания и пассивной аффицированности с помощью своего понятия дела-действия (*Tathandlung*), которое одновременно является полаганием данного и даванием полагаемого. Толкуя корреляцию как самополагающий и, следовательно, обосновывающий себя акт, Фихте замыкает круг корреляции, предупреждая любое вторжение со стороны догматически постулированного внешнего. Другими словами, он устраняет вещь в себе. Для Фихте не-Я, посредством которого аффицируется «Я», — это всего лишь полагаемый остаток свободного и спонтанного акта самополагания абсолютного «Я». Так что именно Фихте в полной мере раскрывает идеалистический потенциал трансцендентальной рефлексии, возводя способность полагания обратно к его источнику в необъективируемой деятельности абсолютного «Я».

38. Мейясу подчеркивает, насколько фихтеанская радикализация трансцендентальной рефлексии устраняет всякую возможность метафизического реализма. Рефлексия как условие объективации (репрезентации) — это как раз то, что не может быть объективировано (репрезентировано); таким образом, утверждает Мейясу, невозможно уничтожить корреляционизм, просто полагая необъективированное реальное в качестве якобы независимого от разума условия объективации. Дело в том, что этот ход самопротиворечив, поскольку не-полагаемый статус реальности, являющийся содержанием мысли, противоречит акту мысли, полагающему этот статус. Таким образом, трансцендентальный реализм, понятый как полагание того, что предположительно не-полагаемо, опровергает сам себя. Согласно Мейясу, если кто-то считает, что полагания не-полагаемой реальности достаточно для того, чтобы освободиться из круга трансцендентальной рефлексии, то он лишь догматически *дистанцируется* от корреляционизма Фихте, а *не опровергает* его рационально. Подчеркивая то, что он принимает за исключительную строгость фихтеанского корреляционизма, Мейясу подкрепляет свое убе-

представляет нам свободного от «Перла» Канта: Селларс демонстрирует, что трансцендентальная философия может и должна быть отделена от трансцендентального идеализма, кантовское трансцендентальное различие между понятиями и интуициями может и должно быть отделено от его аргументов в пользу идеальности пространства и времени.



ждение в том, что корреляционизм может быть преодолен только изнутри: поскольку Фихте исключил возможность постулирования Абсолюта в качестве объекта, то единственная не-догматическая альтернатива фихтеанской трансцендентализации рефлексии состоит в абсолютизации контингентности корреляции, то есть в невозможности полагания необходимого основания. Пример этого Мейясу видит в *Tathandlung*, охарактеризованном Фихте как свободный акт — нечто контингентное, а не необходимое:

Мы выбираем, полагать или нет свою собственную субъективную рефлексию, и этот выбор не обусловлен никакой необходимой причиной, ведь наша свобода радикальна. Но сказать это — значит только признать, вместе с Декартом, что нашей субъективности доступна лишь условная, но не абсолютная необходимость. Даже если Фихте много говорит об абсолютной и необусловленной необходимости, его необходимость — уже не догматическая и субстанциальная необходимость, а необходимость, опирающаяся на свободу, которая, в свою очередь, лишена основания. Не может быть никакого догматического доказательства того, что корреляция скорее существует, чем не существует<sup>31</sup>.

39. Мейясу, безусловно, прав, называя Фихте настоящим основателем сильного корреляционизма (в противовес слабому, или кантовскому, корреляционизму, который продолжает постулировать существование вещей в себе). Но трансцендентальных реалистов можно простить за то, что их не смутило утверждение — мол, свободный акт полагающей рефлексии дисквалифицирует любое обращение к не-полагаемой реальности. Фихтевские определения свободы и рефлексии не могут не поразить своим ничем не оправданным идеалистическим догматизмом. Рефлексия, как предполагается, должна устранять в-себе, поскольку это необъективируемое условие репрезентации и в качестве такового превращает все объекты (даже объекты, представленные как существующие в-себе) всего лишь в объекты *для нас*. Допустим, мы принимаем утверждение (которое основано разве что на обращении к феноменологии опыта сознания), что рефлексия как условие когнитивного представления не может быть объектом знания. Как это допущение делает возможным тезис о том, что рефлексия, предположительно доступная только в сознательном опыте субъек-

31. Meillassoux Q. Speculative Realism. P. 430.

тивной спонтанности (здесь автоматически приравниваемой к неопределенности), указывает на подлинно трансцендентальную свободу? Мейясу слишком снисходителен по отношению к опрометчивому фихтеанскому уравниванию рефлексии и деятельности, спонтанности и свободы; он слишком быстро допускает гипертрофированную инфляцию таких понятий, как «рефлексия», «акт», «свобода».

40. Более того, фихтеанское различие объективации и рефлексии едва ли улучшит рациональную репутацию корреляционизма, если мы поймем, что попытка обвинить реализм в перформативном противоречии — это просто искусно замаскированная версия «Перла».

Нельзя полагать Сатурн, если не выполнены условия полагания (свободная и необъективируемая деятельность абсолютного эго).

Следовательно, невозможно полагать Сатурн как не-полагаемый (существующий независимо от свободной и необъективируемой деятельности абсолютного эго).

Фокус здесь снова в двусмысленности между тем, что должно быть двумя разными функциями слова «Сатурн». (Мы будем писать «Сатурн», имея в виду слово, и **Сатурн** — для указания на понятие, обозначаемое словом.) Чтобы предпосылка была безопасно тавтологичной (а не возмутительным метафизическим *petitio principii*), слово «Сатурн» должно пониматься как означающее *смысл* (или «режим представления») понятия **Сатурн**. Но чтобы вывод был нетривиальным (а не вежливой тавтологией), слово «Сатурн» должно пониматься как означающее *референт* понятия **Сатурн**. Как только мы это поймем, сразу станет ясно, что соображения, делающие истинным тезис, что **Сатурн** не может полагаться независимо от условий его полагания (то есть от условий правильного использования понятия), — эти соображения не делают истинным утверждение, что Сатурн не может полагаться как не-полагаемый (то есть что Сатурн не может существовать, если нет условий правильного использования **Сатурн**).

41. Когда я говорю, что Сатурн для своего существования не нуждается в полагании, я не имею в виду, что в нем не нуждается для своего существования значение понятия **Сатурн**. Очевидно, что это понятие означает то, что оно означает, благодаря нам, и в этом смысле вполне приемлемо говорить, что оно «пола-

гается» посредством человеческой деятельности. Но когда я говорю, что Сатурн существует, «не будучи полагаемым», я говорю не о слове или понятии. Это тезис о том, что планета, являющаяся референтом слова «Сатурн», существовала до того, как мы поименовали ее, и будет существовать после того, как давшие ей имя существа прекратят свое существование, поскольку это нечто, весьма отличное и от слова «Сатурн», и от понятия **Сатурн**, которое это слово означает. Таким образом, «Сатурн» синонимично «корреляту акта полагания» (понятие **Сатурн** как значение слова «Сатурн») но не синонимично Сатурну, исследуемому спутником «Кассини-Гюйгенс». Сказать, что Сатурн существует без полагания себя кем-то, попросту равнозначно тому, что «Кассини-Гюйгенс» не исследовал значение слова и не вращается по орбите понятия.

42. Можно возразить: мол, нам нужно понятие **Сатурн**, чтобы сказать, *что такое* Сатурн, мы не можем указать на Сатурн или сказать, что он существует, не используя **Сатурн**. Но это неверно: первым людям, указавшим на Сатурн, не нужно было знать, что это такое, и они, несомненно, ошибались в том, что это такое: им не нужно было знать, чтобы указывать. Отрицать это — значит предполагать, что существование Сатурна — тот факт, что он есть, — является функцией его чтойности, что Сатурн неотделим от **Сатурна** (чего бы то ни было, чем люди считали Сатурн). Но это уже значит быть концептуальным идеалистом. Даже если бы последнее доказывало, что условия смысла определяют условия референции, этого все равно было бы недостаточно, чтобы показать, что существование референта зависит от условий референции. Для этого пришлось бы показать, что «быть» = «быть референтом», что равносильно уравнению Беркли «быть» = «быть воспринимаемым». Однако потребовалось бы нечто больше, чем еще один «Перл», чтобы растворить столь фундаментально нормативное различие в значении. Конечно, это различие можно проблематизировать, поставив под вопрос природу отношения между значением и референцией и исследовав отношение между словами и вещами<sup>32</sup>. Более изощренные разновидности антиреа-

32. Селларс, в свою очередь, не считает, что значение можно трактовать в терминах отношений между словами и вещами (неважно, физическими или интеллектуальными). Его подход к значению, опирающийся на «концептуальную роль», требует от нас перестать понимать «референцию» как отношение между языком и вне-языковой реальностью. Подход Селларса слишком сложен, чтобы раскрывать его здесь, но до-

лизма проделали это интересными и поучительными способами. Но тезис о том, что разница между чуждостью вещей и фактом их существования в конечном счете не является концептуальной, не может быть оспорен умышленным смешением смысла слова с референтом соответствующего ему понятия, как то делает Фихте в вышеупомянутом аргументе. Вопреки Фихте, есть надежные когнитивные основания, чтобы отличать слова от вещей и значения от объектов. Конечно, можно оспаривать это когнитивное убеждение, предполагая, что это рационально недоказуемая догма, но уж никак не путая **Сатурн** с Сатурном. Тавтологически истинно говорить, что невозможно полагать нечто, не полагая это нечто; но из этого точно не следует, что полагаемое  $X$  — ничто без этого полагания, как не следует и то, что понятие **Сатурн** — то же самое, что Сатурн.

43. Поскольку предложенное Фихте устранение трансцендентального реализма целиком опирается на это тривиальное смешение, то у нас нет ни единой причины доверять ему больше, чем «доказательству» Беркли о невозможности постижения независимо от нас существующих материальных объектов. Но у Беркли не одна версия «Перла». Его аргумент можно переформулировать и так:

Все наше знание физических объектов исходит из опыта.

1. Но единственные напрямую переживаемые нами вещи — это идеи.
2. Поэтому все качества, посредством которых мы познаем физические объекты, будь то чувственные (как в случае вторичных качеств вроде запаха, цвета, осязания, вкуса) или концептуальные качества (как в случае первичных качеств — фигуры, движения, протяженности, массы, скорости), суть идеи, то есть переживания.
3. Следовательно, когда мы говорим, что знаем физический объект, то на самом деле имеем в виду, что переживаем в опыте набор качеств (первичных или вторичных).
4. Но переживания не могут существовать вне опыта переживания.

статочно сказать, что он был предан натуралистическому (научному) реализму и что его философия языка никоим образом не дает оснований для подозрений в антиреализме вроде тех, что мы рассмотрели здесь.

5. Поэтому физические объекты не могут существовать независимо от наших переживаний этих объектов.

Ошибочность этой версии аргумента становится очевидной, когда мы замечаем, что Беркли схитрил уже на третьем шаге своего вывода, отождествив идеи и переживания. Как только это сделано, идея чего-то, существующего независимо от мышления, становится самопротиворечивой, поскольку она эквивалентна *переживанию в опыте* того, что *не переживается/вне опыта*. Это явное противоречие, но оно возникло только из-за того, что Беркли неправоммерно отождествил *акт* мышления (переживание в опыте) с *объектом* мышления (пережитое в опыте). Таким образом, отождествить физические объекты с переживаниями — значит уже предположить, что они не существуют независимо от опыта. Вот почему Беркли может утверждать, что пытаться помыслить что-либо, существующее вне мысли, противоречиво, так как это равносильно мышлению мысли, которая мыслью не является. Но утверждение, что я могу мыслить нечто, существующее независимо от моей мысли, не так уж противоречиво, если отличать тезис о том, что мои мысли не могут существовать независимо от разума (это тривиальность), от тезиса о том, что *предмет* мышления не может существовать независимо от разума (что не следует из такой тривиальности). Можно взять один из любимых примеров Беркли: тот факт, что я не могу думать о необитаемой местности, не мысля ее, вовсе не означает, что эта местность становится обитаемой просто из-за того, что я о ней подумал. Верно, конечно, что я не могу думать о пустыне Руб-эль-Хали, не думая о ней; но из этого не следует, что она населена моим мышлением о ней. Иначе это было бы подобно утверждению, что нарисовать необитаемую местность невозможно, поскольку акт рисования обращает ее в обитаемую. Но это бы значило перепутать акт рисования с тем, *что* нарисовано, или акт мышления с тем, *что* мыслится. Как и в случае Беркли, мнимое опровержение Фихте трансцендентального реализма покоится именно на этой двусмысленности между необходимыми, или *формальными*, условиями бытия акта и *реальными* условиями бытия его коррелята. Самонадеянность корреляциониста состоит в его предположении, что формальных условий «опыта» (как бы широко он ни понимался) достаточно, чтобы задать материальные условия реальности. Но то, что материальные условия реальности нельзя обнаружить без формальных, вовсе не значит, что они могут быть определены ими.

44. Мейясу настаивает на том, что трансцендентальный реализм остается отмежеванием от фихтеанского корреляционизма, а не его опровержением. Однако нет никакой нужды отделяться от чего-то, чья неопровержимость при критическом рассмотрении испаряется. Если принять во внимание, что устрашающие тевтонизмы Фихте лишь маскируют банальные берклианские «Перлы», то опровержение фихтеанского корреляционизма окажется не более невозможным, чем опровержение берклианского имматериализма. *Tathandlung* Фихте — это просто наиболее утонченный «Перл», форма аргументации, которая переходит от истинного тезиса о том, что для суждений о независимой от разума реальности нам нужно понятие этой реальности, к ложному тезису о том, что понятия независимой от разума реальности достаточно, чтобы превратить последнюю в понятие, которое по определению зависит от разума. Это фатально нелогичное заключение лежит в основании любого корреляционизма, и оно еще более возмутительно, поскольку опирается на обыденную и наивную теорию природы познания. Но тезис, столь же сомнительный, насколько сомнителен субъективный идеализм, не становится чудесным образом более обоснованным, если его обрядить в костюм трансцендентализма, а субъективизм не становится более правдоподобным, если его украсить таинственными «полаганием» и «рефлексией» абсолютного эго. Слово «трансцендентальный» слишком долго наделяли магическими силами, которые защищали любое понятие, к которому это слово добавляли, от критического разбора, неминуемо ждавшего его при обычном, или «эмпирическом», использовании. *При всем уважении* к Мейясу, бремя доказательства лежит на корреляционизме, а вовсе не на трансцендентальном реализме.

45. Проблема объективного синтеза (или, словами Франсуа Ларуэля, «философского решения»), по сути, состоит в том, как разрешить вопрос об отношении между концептуальной мыслью и не-концептуальной реальностью. Но из того, что у нас есть понятие различия между **Сатурном** и Сатурном, не следует, что это различие является понятийным различием: понятие различия  $\neq$  понятийное различие. Признание их неэквивалентности является базовой предпосылкой трансцендентального реализма, и ее нельзя опровергнуть, просто вводя неоднозначность (в духе сильного, или фихтеанского, корреляционизма) между условиями полагания и бытием полагаемого. Ведь, как указывает Ларуэль, даже эта неоднозначность не может не повлечь за собой абсолютную реальность *Tathandlung* или акта самополага-

ния: фихтеанцы не могут не быть реалистами относительно своей деятельности полагания<sup>33</sup>. Реализм неизбежен даже для самых упрямых антиреалистов. Проблема заключается в том, чтобы опознать значимые эпистемологические факторы, дабы можно было рационально разрешить вопрос о том, относительно чего реалист является реалистом. В таком случае разного рода феноменологические интуиции о деятельности сознания, к которым обращаются фихтеанцы и другие идеалисты, оказываются сомнительным источником авторитета. По сути, вопрос в том, почему стремящиеся приписать абсолютную или безусловную реальность деятельности самосознания (или разумных существ), так упорно отказывают в равных экзистенциальных правах бессознательным, бессмысленным процессам, посредством которых сознание и сознательность впервые возникли и, в конце концов, будут уничтожены.

46. Кантианцы справедливо обвиняют догматических метафизиков в пренебрежении проблемой познавательного доступа: в этом и заключается Критическая проблема отношения между представлением и реальностью. И близко не решая проблему доступа, сильный корреляционизм просто устраняет ее, упраздняя регион в-себе. Допуская его автономию, трансцендентальный реализм сталкивается с проблемой определения того, что такое реальное. Заниматься этим независимо от научной репрезентации невозможно. Для тех из нас, кто считает научную репрезентацию самой надежной формой познавательного доступа к реальности, проблема состоит в том, чтобы придать научной репрезентации мира максимальный (но, прошу заметить, не непогрешимый) ав-

33. Иронично, что, хотя Мейясу привлекает Фихте для опровержения того, что он считает догматическим реализмом Ларуэля, сам Ларуэль цитировал Фихте как философа, оказавшего на него в самом начале решающее влияние. См.: *Laruelle F. Le déclin de l'écriture*. P.: Aubier-Flammarion, 1977. Ирония в том, что, когда Мейясу обвиняет Ларуэля в перформативном (или «прагматическом») противоречии между актом полагания и не-полагаемой реальностью, учрежденной этим актом, он выдвигает против Ларуэля то же фихтеанское голословное обвинение, что сам Ларуэль выдвигает против философов, обвиняя их в перформативном противоречии между не-тетической реальностью акта философского решения и тетической реальностью, которая синтезируется (то есть решается) этим самым актом. Как только удастся избавиться от посторонней постхайдеггерианской риторики о ее предположительно не-философском статусе, становится возможным различить в ларуэлевском радикально имманентном «Едином» или «Реальном» обновленную (под влиянием Мишеля Анри) версию фихтевского абсолютного «Я».

торитет, признавая при этом, что наука меняет свою позицию по поводу того, *что*, как она утверждает, существует. Соответственно, ключевым становится следующий вопрос: как мы можем признать, что научное познание выслеживает в-себе, не прибегая при этом к проблематичному метафизическому допущению, что делать это — значит концептуально определять «сущность» (или формальную реальность) этого в-себе? Ведь мы хотим утверждать, что наука познает реальность, не реанимируя при этом аристотелианское (до-нововременное) сведение реальности к субстанциальной форме. То есть структура реальности включает структуру дискретных объектов, но не исчерпывается ею. Более того, когнитивная наука в настоящее время исследует именно природу эпистемологической корреляции между отдельными понятиями и отдельными объектами. И здесь Селларс вновь дает нам бесценную отправную точку, так как его критика Данного показывает, что теория понятий нам нужна не меньше, чем теория объектов. В самом деле, обыденная психология сама является прото-научной теорией разума, которая может быть улучшена. Наука объектов должна работать в связке с наукой понятий — вроде той, что наметили селларсианские натуралисты, например Пол Черчленд. Правда, мы не можем последовать за ним, согласившись с тем, что прагматически-инструменталистские ограничения дают надежное эпистемологическое основание для связи между понятиями и объектами.

47. Конечно, признание этого не решает те глубокие эпистемологические и метафизические трудности, с которыми мы сталкиваемся в свете значительных достижений научного познания. Но оно может помочь нам осознать, что невозможно обойти трудности, как то пытаются сделать корреляционисты и метафизики, отказываясь от с таким трудом завоеванных дуализмов, которые помогали прояснять отличие научного представления от метафизической фантазии. Дуализмы вроде значения и бытия, знания и чувства — не реликты отжившей свое метафизики; это временные, но необходимые инструменты, с помощью которых разум узнает и о своей непрерывности, и о своей дискретности по отношению к тому, что все еще целесообразно называть природой.



## Библиография

- Atran S. Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Boghossian P. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Boyer P. Natural Epistemology or Evolved Metaphysics? Developmental Evidence for Early-Developed, Intuitive, Category-Specific, Incomplete and Stubborn Metaphysical Presumptions // *Philosophical Psychology*. 2000. Vol. 13. P. 277–297.
- Boyer P., Barrett H. C. Evolved Intuitive Ontology: Integrating Neural, Behavioral and Developmental Aspects of Domain-Specificity // *Handbook of Evolutionary Psychology* / D. Buss (ed.). N.Y.: Wiley, 2005. P. 96–118.
- Brandom R. Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Brandom R. Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Brassier R. Concepts and Objects // *Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds). Melbourne: re.press, 2011. P. 47–65.
- Brassier R. The Expression of Meaning in Deleuze's Ontological Proposition // *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. 2008. Vol. 19. P. 1–36.
- Brown J. R. Critique of Social Constructivism // *Scientific Enquiry: Readings in the Philosophy of Science* / R. Klee (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 260–264.
- Churchland A. Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science. Cambridge: MIT Press, 1989.
- Franklin J. Stove's Discovery of the Worst Argument in the World // *Philosophy*. 2002. Vol. 77. P. 615–624.
- Ghiselin M. T. Folk Metaphysics and the Anthropology of Science // *Behavioural and Brain Sciences*. 1998. Vol. 21. P. 573–574.
- Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2005.
- Kitcher P. *The Advancement of Science: Science Without Legend, Objectivity Without Illusions*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Laruelle F. *En tant qu'un: la non-philosophie expliqué au philosophes*. P.: Aubier, 1991.
- Laruelle F. *Le déclin de l'écriture*. P.: Aubier-Flammarion, 1977.
- Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. L.; N.Y.: Continuum, 2008.
- Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse*. 2007. Vol. 3. P. 408–435.
- Musgrave A. Realism and Antirealism // *Scientific Enquiry: Readings in the Philosophy of Science* / R. Klee (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 344–352.
- O'Shea J. *Wilfrid Sellars: Naturalism With a Normative Turn*. Cambridge: Polity, 2007.
- Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1968.

- Stove D. Idealism: A Victorian Horror Story (Part Two) // Idem. The Plato Cult and Other Philosophical Follies. Oxford: Blackwell, 1991. P. 135–178.
- Stove D. Idealism: A Victorian Horror Story // Against the Idols of the Age / R. Kimball (ed.). New Brunswick, NJ; L.: Transaction Publishers, 1999.
- Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Соч. М.: Наука, 1978. С. 149–248.
- Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». СПб.: Издательство Европейского университета, 2015.
- Платон. Федр // Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
- Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.