

# Вселенная вещей

СТИВЕН ШАВИРО

Профессор, именная кафедра английского языка и литературы Хелен Дерой, Колледж свободных искусств и наук (CLAS), Университет Уэйна (WSU). Адрес: 5057 Woodward, suite 9408, 48202 Detroit, MI, USA. E-mail: shaviro@shaviro.com.

*Ключевые слова:* инструментальность; присутствие; эстетические отношения; прелесть; метаморфоза; действенная причинность.

Статья посвящена эстетическому измерению существования вещей, которое обсуждается автором в рамках философии Альфреда Уайтхеда в сопоставлении с объектно-ориентированной онтологией Грэма Хармана. Обсуждение начинается с иллюстрации опыта нечеловеческого, за которой автор обращается к роману Гвинет Джонс «Вселенная вещей». Автор тематизирует инструментальность вещей и противопоставляет ее наличности, опираясь на рассуждения Грэма Хармана и Мартина Хайдеггера. Он фиксирует концептуальный момент, когда ему приходится принять сторону Хайдеггера и Уайтхеда в борьбе с Харманом за референциальность вещей вне присутствия. Демонстрируя недостаточность размещения вещей между присутствием и использованием, он предлагает тему эстетических отношений между вещами. В этом контексте он сопоставляет понятие «прелесть» Хармана,

порывающее с контекстом, и понятие «метаморфозы», напротив умножающее сеть значений. Все это — «приманки для ощущений», пропозиции, предлагающие человеку потенциальности, поскольку вещи обладают, согласно Уайтхеду, причинной ответственностью. Последняя объединяет вещи в ветвящуюся сеть следов, «вселенную вещей». Они отличны друг от друга, но объединены принадлежностью к общему миру. Автор обсуждает аспект чувственности и эмоциональности этого универсума.

В заключение автор выписывает три тезиса касательно «демократии вещей». Во-первых, все приводимые эстетические структуры — универсальные, а не специфически человеческие. Обсуждается стирание различия между живым и неживым. Во-вторых, все вещи живы и креативны, что вытекает из первого тезиса. В-третьих, это означает, что реанимируется панпсихизм, или панэксперенциализм.



НАЧНУ с небольшого рассказа «Вселенная вещей»<sup>1</sup>, созданного британской писательницей Гвинет Джонс, работающей в жанре научной фантастики. Это рассказ о встрече человека с инопланетянами. Он входит в ее алеутский цикл — серию романов о ближайшем будущем Земли, которую посетила, колонизировала и в конце концов бросила инопланетная раса гуманоидов. Алеутцы (так называют пришельцев) обладают технологиями, превосходящими наши. К тому же они неопределенного пола, что смущает землян. Хотя алеутцы кажутся скорее «женственными», чем «мужественными», люди обычно обозначают их местоимением «оно» или «это». По этим двум причинам присутствие алеутцев на нашей планете унизительно для нас и травматично. И не потому, что они делают что-то мерзкое или неприятное, а потому, что одно их существование умаляет наше. Мы оказались в ситуации отвратительной зависимости: даже самый богатый белый западный мужчина должен теперь причислять себя к колонизированным.

Присутствие алеутцев на Земле подрывает наш застарелый антропоцентризм. «Человек» больше не мера всех вещей. Мы больше не можем считать себя особенными, думать о себе как о вершине творения. Эпоха модерна часто рассматривается в качестве серии сдвигов и децентраций человека — достаточно просто вспомнить о Копернике, Дарвине, Фрейте или же, наконец, о *Deep Blue*, компьютере, которому проиграл Гарри Каспаров. Алеутцы, изображенные Джонс, — предельная точка этой тенденции, их естественное превосходство оставляет нас озадаченными и растерянными. И дело не просто в Первом Контакте, который часто мифологизируется в научно-фантастических

Выступление на симпозиуме по объектно-ориентированной онтологии в Технологическом институте Джорджии (*Georgia Tech*) 23 апреля 2010 года переведено с английского Галией Хайрулиной и Региной Ивановой по изданию: © *Shaviro S. The Universe of Thing// Theory & Event. 2011. Vol. 14. № 3. URL: <http://www.shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>. Публикуется с любезного разрешения автора.*

1. *Gwyneth J. The Universe of Things. Seattle: Aqueduct Press, 2010.*

повествованиях. Пришельцы, описанные Джонс, живут на Земле столетиями. Но факт их существования так и остался беспокоящей нас занозой, даже если он включается в привычки и допущения повседневной человеческой жизни. В таком случае алеутский цикл — это в том числе и повествование об адаптации, навязанной нам вступлением в постчеловеческую эру.

«Вселенная вещей», как элемент алеутского цикла, сосредоточена на наиболее поразительных различиях между нами и пришельцами: на том, что их технологии, в отличие от наших, на самом деле живые. Алеутские орудия являются их собственными биологическими отростками:

...их инструменты ползали, скользили, летали, но их создали они сами. <...> Они создали вещи при помощи бактерий. <...> Бактерий, восходящих к штаммам кишечной флоры самих пришельцев, заражающей все.

По сути, алеутцы буквально интерпретируют тезис Маршалла Маклюэна о том, что все медиа являются протезным расширением нас самих. Алеутцы воплощают себя в каждом аспекте окружающей их среды. Их сети простираются далеко за пределы их тел и ближайшего окружения. Они даже могут делиться своими ощущениями и воспоминаниями, поскольку последние химически закодированы в слизи, которую пришельцы источают, обмениваясь ею друг с другом. В результате «пришельцы не могли иметь опыта *отдельного* существования. В их континууме не было частей: ни пространств, ни разделяющих границ». Они живут в самом центре «живого мира».

Живой мир алеутцев составляет резкий и удручающий контраст с тем, что мы по-прежнему находимся в ловушке картезианского наследия. Мы обычно боимся наших собственных механистических технологий несмотря на то, что используем их все больше и больше. Мы не можем избавиться от свойственного всей западной культуре постоянного ощущения, что одиноки в нашей жизненности, заперты в мире мертвой или же просто пассивной материи. Наши собственные машины, как пишет Джонс, «обещали, но не смогли сдержать обещания. Они остались *вещами*, а люди — одинокими». Некоторым персонажам в рассказах Джонс кажется, что, в противоположность такой ситуации, «у инопланетян было решение проблемы людской изолированности: говорящий мир, мир с глазами, братство, о котором мечтал бы и Бог».

«Вселенная вещей» рассказывает об автомеханике, нанятом пришельцем для ремонта автомобиля. Механик, как большинство людей, относится к инопланетянам с благоговением и в то же время испытывает определенный страх. Он польщен и покорен, но одновременно сильно встревожен тем, что пришелец поручает ему ремонт своей машины. Он не понимает, почему его выбрали для этой работы, да и не знает он, почему пришелец вообще стал использовать низшую (и экологически вредную) земную технологию, а не придерживается своего, алеутского способа передвижения на живом транспорте. Так или иначе, механик сосредоточивает все свои противоречивые чувства на машине. Желая сохранить «мистику мастерства», ту единственную человеческую гордость, которая у него осталась, он отключает все механизмы, которые обычно занимались ремонтной работой, и принимает решение чинить машину пришельца вручную.

В один из долгих вечеров механик, работая над машиной, испытывает озарение (или галлюцинацию). На мгновение он ощущает, каков в действительности «живой мир» инопланетян: кажется, его собственные инструменты оживают. Такой опыт, мягко говоря, приводит его в замешательство.

Он не отрываясь смотрел на гаечный ключ в руке, пока металлическая ручка не перестала блестеть. Кожа расплзлась по ней, раздвижное гнездо стягивалось мышцами, как анус, влажные губы втягивались при повороте распухающей ручки.

Живой мир непотребен и порнографичен. Существование представляется удушающим и невыносимым. Все насыщается «живой слизью... наполненной самостью, человеческой субстанцией», почему-то представляющейся *чужой*. Вот что происходит, когда вы, «сумев проникнуть в мышление инопланетянина, видите мир его глазами. Можно ли было ждать того, что такой опыт окажется приятным?» Механик пугается до тошноты. Все, чего он хочет, — это вернуться к одиночеству и безопасности привычного человеческого мира, мира, где вещи держатся от нас на должном расстоянии, потому что они «мертвы и безопасны».

«Вселенная вещей» побуждает нас к мысли о жизненности объектов и о том, как они соотносятся с нами. Рассказ предполагает, что, даже когда мы сформировали из вещей инструменты и тем самым заставили их служить нашим целям, они все равно не теряют своей собственной, независимой жизни. То есть инструменты (как и вещи в целом) являются тем, что Бруно Латур называ-

ет *актантами* — точно такими же, как и мы сами<sup>2</sup>. У вещей есть собственные силы, собственные врожденные склонности. Когда мы правильно используем вещи, применяя их в качестве инструментов, мы действительно *вступаем в союз с ними*<sup>3</sup>. Но союз означает также зависимость: мы обнаруживаем, что не можем ничего сделать без наших инструментов. То есть в рассказе выписывается то, что Джейн Беннет называет *витальным материализмом*, признающим то, что «витальность поделена между *всеми* вещами», а не ограничена только нами<sup>4</sup>.

Но даже если в рассказе это и выявлено, повествование драматизирует нашу боязнь живости вещей. В случае с механиком чудо оборачивается ужасом. Чувство наполненности всего «человеческой субстанцией» перерастает в параноидальное видение зловещей и чужеродной жизненной силы. Магия всеобщей оживленности мира становится кошмаром Ктулху. Вибрация материи угрожает нам. Нам необходимо отделаться от чрезмерной близости вещей. Мы не можем смириться с мыслью об их автономной жизни, даже если эта жизнь в конечном счете приписывается нам. Мы отчаянно стремимся успокоить себя тем, что все-таки вещи остаются пассивными и косными.

Важно, что рассказ Джонс не о «вещах» в целом, а, скорее, именно об инструментах. Ведь инструменты — это, по всей видимости, объекты, в отношениях с которыми мы в наибольшей мере сталкиваемся с парадоксами нечеловеческих актантов, жизненной материи и независимости объекта. Инструменты являются продолжением нас самих, это вещи, специально созданные нами для удовлетворения наших потребностей. Они должны подчиняться нашей воле. И правда, чаще всего мы даже не думаем о наших инструментах — они просто *здесь*. Как говорит Хайдеггер (по крайней мере, если следовать наиболее распространенной интерпретации его работ), инструменты подручны, доступны нам. И тем не менее сама эта доступность наших инструментов наделяет их странной автономией и жизнью. Мы обнаруживаем, что не можем просто *использовать* их. Мы должны учиться ра-

2. *Латур Б. Пастер: война и мир микробов, с приложением «Несводимого».* СПб.: Издательство Европейского университета, 2015. С. 221.
3. *Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics.* Melbourne: ge.press, 2009. P. 19 (см. перевод фрагмента в: *Харман Г. Государь сетей: Бруно Латур и метафизика*// Логос. 2014. № 4 (100). С. 229–248).
4. *Bennett J. Vibrant Matter: A Political Ecology of Things.* Durham: Duke University Press, 2010. P. 89.

ботать с ними, а не *против* них. Мы должны приспособливаться к их природе и нуждам точно так же, как к собственным.

О «подручности» (*Zuhandenheit*) Хайдеггера я упомянул неслучайно. Я считаю, что «Вселенную вещей» можно рассматривать в качестве аллегории того, что Грэм Харман<sup>5</sup>, развивая идею Хайдеггера, называет *бытием-инструментом* (*tool-being*)<sup>6</sup>. Харман подробно критикует общепринятое толкование «подручности» с прагматической точки зрения, хотя я как раз и использовал именно ее, излагая это понятие. Согласно Харману, «подручность» не означает практического овладения вещами, противопоставляемого их явной теоретизации<sup>7</sup>. Скорее, категория «подручности» имеет гораздо более широкое значение. Она не включает в себя

...исключительно *человеческие устройства*... Мы можем говорить о «подручности», даже рассуждая о мертвых мотыльках или о дрожи на далеком солнце. Допустим, что они «беспользны», однако они все равно осуществляют свою реальность внутри всеобщей системы сущих<sup>8</sup>.

Вещи активны и интерактивны далеко за пределами какого-либо соизмеримого с нами присутствия. Бытие-инструментом распространяется не только на *использование* вещей человеком — это гораздо более фундаментальная онтологическая категория. Рассказ Гвинет Джонс начинается с привычного ощущения инструментов как объектов для пользования, но завершается открытием механиком того, что у «вселенной вещей» есть более глубокая реальность.

Ключевой момент бытия-инструментом, согласно анализу Хармана, заключается в радикальном отстранении от простого присутствия, а поэтому и от всякой возможности теоретизации. По словам Хармана, во всех своих работах Хайдеггер

...предостерегает от одной-единственной ошибки, состоящей в нашей укоренившейся привычке рассматривать разные сущие в качестве «наличного», представляемого в виде четкого спис-

5. *Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: La Salle, IL: Open Court, 2002.*

6. В русском переводе «Бытия и времени» Владимира Бибихина используется термин «средство». — *Прим. пер.*

7. *Harman G. Op. cit. P. 125–126.*

8. *Ibid. P. 152.*

ка отдельных свойств, и не признавать их в качестве того *акта*, коим они существуют<sup>9</sup>.

Выступая против такого упрощения, Хайдеггер всегда настаивает на том, что «*модус существования* того, что существует вне человеческого контекста, *не является наличностью*»<sup>10</sup>. Сведение вещи к ее наличности, то есть к сумме ее схематических свойств, состоит именно в рассмотрении вещи в качестве всего лишь *коррелята* воспринимающего ее сознания<sup>11</sup>. Но вещь всегда больше ее качеств; она всегда существует и действует независимо от того, как мы ее понимаем и постигаем, выступая в качестве некоторого избытка по отношению к этому постижению. Вот почему Харман хвалит Хайдеггера за то, что он позволил нам перейти от корреляционизма к объектно-ориентированной онтологии.

Харман утверждает, что *все* сущности инструмент-бытийны, ни одна из них не может быть сведена к наличности или к простому списку свойств. Но бытие-инструментом само по себе двойственно. У него «*два разных смысла. Это осуществление губительной подземной силы, но последняя действует, призывая ту или иную реальность, встречающуюся в явном виде*»<sup>12</sup>. С одной стороны, пишет Харман,

...сущие-инструментом отступают, скрываясь в действии незаметного заднего плана... Распределяясь в общем эффекте оснастки, сущности исчезают в единой системе референции, теряя свою единичность<sup>13</sup>.

Это то, что позволяет нам принимать инструменты за нечто само собой разумеющееся, ведь чаще всего мы даже не рассматриваем их *в качестве* объектов. Мы опираемся на «эффект оснастки», забывая, что эта эффективность есть сама по себе результат огромной сети альянсов, посредничеств и передач. Забываем так же, как самодовольный механик во «Вселенной вещей».

Но в то же время бытие-инструментом предполагает и противоположное движение, прямо противоположное первому. Хайдеггер акцентирует его через ход, связанный со «сломанным инстру-

9. Ibid. P. 27.

10. Ibid. P. 126.

11. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.

12. Harman G. Op. cit. P. 26.

13. Ibid. P. 44–45.

ментом». Когда инструмент или вещь теряют ожидаемые функции, нам внезапно открывается чрезмерность их бытия. Харман, интерпретируя Хайдеггера, захватывающе описывает то, как происходит

...восстание отдельных элементов... бросок минералов, боевых флагов и тропических котов на поле жизни, где каждый объект отличается собственной манерой поведения и особым образом соблазняет нас, бомбардируя своей энергией как миниатюрная нейтронная звезда<sup>14</sup>.

Когда это происходит, инструмент становится *более-чем-наличным*; он выступает вперед *слишком* активно и агрессивно для меня, чтобы его можно было полагать в его наличности. То есть инструмент или вещь становится *живым* — точно так же, как в опыте механика из вышеуказанного рассказа. И это восстание или раскрытие представляет собой саму основу объектно-ориентированной онтологии, которую Харман описывает как стремление «отдать должное отличительной силе этих специфических объектов, извержению личностей из империи бытия»<sup>15</sup>.

Я считаю этот анализ из начала первой книги Хармана «Бытие-инструментом» (*Tool-Being*) фундаментальным, хоть сам Харман это и отрицает. Несмотря на то что он и отправляется от хайдеггеровского понимания инструмента и сломанного инструмента, вскоре их пути расходятся. В первой части книги описывается двойное движение: отступление в универсальную референциальность оснащения или в «гнетущую всеобщность, утерянную из вида и лишенную частных вещей»<sup>16</sup>, за которым следует извержение абсолютных единичностей, когда появление каждого объекта «определяет судьбоносный разрыв в контексте смысла, рождение личной силы, с которой надо считаться»<sup>17</sup>. Но по мере развития рассуждения в этой книге Харман свертывает эту дихотомию. Теперь он утверждает, что изъятие объекта из наличности есть также отстранение от референциальности. Это значит, что «бытие-инструментом вещи существует в герметичной изоляции, превосходящей любые отношения, которые могли бы ее коснуться»<sup>18</sup>. Вместо колебания между чрезмерностью референции, с одной стороны, и чрезмерностью особенности, с другой сторо-

14. Ibid. P. 47.

15. Ibidem.

16. Ibidem.

17. Ibidem.

18. Ibid. P. 287.

ны, всякий объект одновременно и исчезает в своем недоступном вакууме, и появляется из него. Харман осторожно замечает, что вследствие этой новой формулировки «и Хайдеггер, и Уайтхед стали прямыми оппонентами моей теории»<sup>19</sup>.

Я встал на сторону Уайтхеда (и, что меня удивило, Хайдеггера!) — и против Хармана — в статье, изданной (вместе с его возражением) в книге «Спекулятивный поворот» (*The Speculative Turn*); здесь я не собираюсь продолжать полемику. Вместо этого я просто попробую прояснить другие положительные следствия двойного движения, которое Харман обнаруживает в хайдеггеровском описании инструментов и сломанных инструментов. В самом деле, эта двойственность является решающей в рассказе Гвинет Джонс. «Вселенная вещей» вращается как раз вокруг того, что предметы не сводятся к простому присутствию. Это также означает, что у такого избытка есть два дополнительных аспекта. «Вселенная вещей», с одной стороны, вполне упорядочена и автореференциальна: как вездесущий медиум или расширение нас самих она простирается далеко за пределы всего того, что может быть явным или присутствующим. Определенная ирония обнаруживается в том, что, когда «человеческая субстанция» везде, она растягивается и рассеивается до неузнаваемости. Это тот же процесс, который выявляется Маршаллом Маклюэном, когда он описывает медиа в качестве «расширений человека»<sup>20</sup>. Ведь медиа распространяют себя повсюду. Как только мы создаем их, они тут же выходят из-под нашего контроля и оборачиваются против нас, втягивая нас в новые отношения. «Любые медиа полностью перерабатывают нас... они не оставляют в нас ничего нетронутого, неизмененного»<sup>21</sup>.

Но, с другой стороны, «вселенная вещей» также проявляет себя в непристойном извержении отдельных объектов во всей их живости и особенности. Когда «все инструменты... бросились действовать», механика охватило «призрачное ощущение наличия плоти в машинах». В каждой из этих машин он обнаруживает «каплю самости», живую волю. Его ужас перед увиденным иллюстрирует замечание Маклюэна о том, что появление новых медиа оказывается «слишком агрессивным социальным опытом, чрезмерно раздражающим стимулом, чтобы центральная нервная

19. Ibid. P. 228.

20. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2014.

21. McLuhan M., Quentin F. The Medium Is the Massage. N.Y.: Bantam, 1967.

система могла его вынести»<sup>22</sup>. Такая интенсификация контакта со вселенной вещей травматична. Автомеханик доведен до тошноты и паники. Он испытал на себе худшее обеих сторон бытия-инструментом. Он задушен «гнетущей тотальностью», в которую его инструменты уходят ради собственного «оснащающего эффекта». Но он в то же время чувствует угрозу «восстания» его инструментов как «отдельных элементов», хвастающих своей независимостью и требующих от него внимания.

Двойное движение бытия-инструментом как отступление и извержение — два альтернативных, но сосуществующих способа вечного ускользания вещей от нашего постижения. Если отступление и извержение и имеют нечто общее, так это то, что их невозможно свести к той или иной корреляции субъекта и объекта или воспринимающего человека и воспринимаемого мира. Они — два способа убления от присутствия и централизованного на человеке контекста. Я не могу контролировать и инструментализировать вещь одновременно *по двум* причинам: потому, что она увлекает меня в расширенную референциальную сеть, все ответвления которой я не способен проследить; и потому, что ее единичность, вырывающаяся вперед, оглушает меня избытком, превосходящим все то, что я мог бы полагать о ней. Отступление и извержение — это движения, благодаря которым вещи показывают, что в них есть *нечто большее* того, что выявляется в них нами. Вещь никогда нельзя полностью определить сколь угодно обширным списком качеств и характеристик. За пределами всего этого она обладает своей автономной властью. Как говорит об этом Джейн Беннет,

...способность этих тел не ограничивается пассивной «несговорчивостью», но также включает способность заставлять нечто происходить, создавать эффекты... Все тела становятся не просто объектами, а чем-то большим, когда вещи-силы сопротивления и протейной активности становятся более отчетливыми<sup>23</sup>.

Бытие-инструментом, следовательно, несводимо к использованию — точно так же и по тем же причинам, по которым оно несводимо к присутствию. И у этого есть еще одно, возможно удивительное, следствие. Когда объекты встречаются друг с другом, основной способ их отношений — не теоретический, практический, эпистемологический или этический. Скорее, прежде чем стать чем-то из вы-

22. Маклюэн М. Указ. соч. С. 53. Перевод изменен. — Прим. ред.

23. Bennett J. Op. cit. P. 5, 13.

шеперечисленного, всякое отношение между объектами является *эстетическим*. Как указывает Харман, «эстетика становится первой философией»<sup>24</sup>, ведь эстетика интересуется *единичностью* и *дополнительностью* вещей. Другими словами, она имеет дело с вещами в той мере, в какой они не могут быть познаны или подчинены понятиям, а также в той, в какой они не могут быть использованы или нормативно упорядочены, определены в соответствии с правилами. Неважно, насколько глубоко я понимаю вещь, и неважно, как прагматично и инструментально я использую ее, потому что от нее всегда остается нечто избегающее моих категоризаций. Даже когда я уничтожаю вещь или использую ее до конца, есть еще что-то, что мне не удалось освоить, какая-то сила, которой я не смог овладеть. Эстетика предполагает ощущение объекта *как его самого* — помимо тех его аспектов, которые могут быть поняты или использованы. Вещь устранивается в свою сеть, заманив меня в свои тени; она прорывается в блеске, который ослепляет меня и поражает. В таких случаях рассудок разочарован, а воля достигает границ своей власти. Лишь эстетически, за пределами понимания и воли, я могу оценить *акт* (*actus*) бытия вещи тем, что она есть, — в том, что Харман называет «чистой искренностью существования»<sup>25</sup>.

Ослепительный блеск прорывающихся вперед вещей Харман называет *прелестью* (*allure*) — это ощущение существования объекта помимо и сверх его собственных качеств<sup>26</sup>. Прелесть связана с показом того, что, строго говоря, недоступно; она «приглашает нас на другой уровень реальности»<sup>27</sup>. В случае прелести я сталкиваюсь с самим *бытием* вещи вне каких-либо определений и корреляций. Я вынужден признать ее целостность, совершенно от меня отделенную. Такое столкновение меняет параметры мира, разрывая в клочья «контекстуру значения» и любой консенсус. Им вводится то, что Уайтхед назвал бы *новшеством*: новая сущность, которая не относится к уже-сказанному и не находится в пределах уже согласованного горизонта. Поэтому для Хармана прелесть есть «движущая сила изменений внутри мира»<sup>28</sup>.

Но есть здесь и определенное эстетическое событие, связанное с отступлением вещи за пределы нашего понимания, в «ра-

24. Харман Г. О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). С. 90.

25. Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2005.

26. Ibid. P. 142–144.

27. Ibid. P. 179.

28. Ibidem.

боту незаметного фона». Его мы могли бы назвать *метаморфозой*, противопоставив прелести. Метаморфоза — род непредсказуемого притяжения, движение изымания и замены, непрерывная игра становления. В метаморфозе участвует не сама вещь, привлекающая меня помимо и сверх ее качеств; скорее, сама неустойчивость вещи тянет меня вперед, когда она идет рябью и сдвигается протейной волной. Все атрибуты вещи становятся неустойчивыми, так как она течет и скользит под ними, отступая в фон, связываясь с тем и указывая на то, что превосходит мою способность следовать за ней. Метаморфоза, таким образом, отражает то, как, по словам Уайтхеда, «каждая актуальная сущность присутствует в любой другой актуальной сущности»<sup>29</sup>. В движении прелести паутина значения рвется, когда вещь с силой прорывается из своего контекста. Но в движении метаморфозы паутина значения умножается и расширяется, отражается и искажается, развертывается до бесконечности, поскольку вещь теряет себя в сети собственных ветвящихся следов. Автомеханик из «Вселенной вещей» поражен обоими этими движениями одновременно.

И прелесть, и метаморфоза — примеры того, что Уайтхед называет «приманками для ощущения» (*lures for feeling*)<sup>30</sup>. Это одно из наиболее странных выражений Уайтхеда, но я думаю, что оно хорошо описывает основание эстетической привлекательности (и отвращения). *Приманка* — это все, что так или иначе работает на привлечение моего внимания. Она может соблазнять, подстрекать, обольщать, заставлять или даже дубасить и запугивать меня. Но в любом случае она адресована мне извне. Приманка — то, что Уайтхед называет *пропозицией*. Уайтхед определяет пропозиции (в числе которых логические суждения — лишь один из вариантов) как «рассказы, которые, возможно, могли бы быть рассказами об особых актуальностях»<sup>31</sup>. Другими словами, пропозиция предлагает мне своего рода потенциальность; она показывает перспективу различия. И эта потенциальность или различие всегда закреплены в некоей «особой актуальности», то есть в актуальной вещи или группе вещей.

Уайтхед, таким образом, соглашается с Гуссерлем, Хайдеггером и Харманом в том, что я не встречаю вещи в качестве простых пакетов ощущений или же наличных связок качеств. Скорее, мы должны сказать, что вещи делают мне *предложение* или дают

29. Whitehead A. N. Process and Reality. N.Y.: The Free Press, 1978 [1929]. P. 50.

30. Ibid. P. 25, 184 ff.

31. Ibid. P. 256.

определенное «обещание счастья» (если процитировать известное определение красоты, данное Стендалем). Качества вещи (или, говоря точнее, то, что Уайтхед называет «вечными объектами», воплощенными в них) — это лишь приманка, на которую вещь ловит меня, чтобы затем к себе привлечь. Отдельная вещь может ослеплять меня, поднимаясь с глубины, или же она может интриговать и смущать меня, отступая в бесконечные лабиринты. Но в любом случае приманка «предложена ощущению, и, будучи допущенной к ощущению, она составляет то, что ощущается»<sup>32</sup>. Когда я отвечаю на приманку — и даже если я отвечаю на нее отрицательно, отклоняя ее, — я прихожу к рассмотрению возможности или же к «поддержке предложения»<sup>33</sup>, то есть к тому, чтобы *ощутить* нечто, что иначе я бы не почувствовал.

Я думаю, что вопрос *ощущения* является здесь центральным. Сущности, как правило, не «знают» друг друга. Харман совершенно прав в том, что реальность вещи «не сводится к тому, что в ней воспринято»<sup>34</sup>, поэтому, когда объекты встречаются, они «не могут исчерпать реальность друг друга»<sup>35</sup>. Но этот когнитивный и прагматический провал еще не конец истории, поскольку Уайтхед предполагает, что сущности взаимодействуют, «ощущая» друг друга даже в отсутствии знания и силы. Вещи встречаются друг с другом эстетически, а не только в познании или практически. Я всегда чувствую в вещи больше, чем знаю о ней. И то, что я чувствую и что знаю, разное. В той мере, в какой я действительно *знаю* объект, я могу использовать его, перечислить его качества, разбить его на составные части и выявить причины, которые определили его. Но в ощущении объекта есть еще что-то иное. Я чувствую вещь, когда она затрагивает меня или меня изменяет. И то, что затрагивает меня, — это не только определенные качества вещи, но и ее полное, ни к чему не сводимое существование.

Если говорить в терминах Уайтхеда, наше всегда неполное знание вещей возникает в форме «хорошо размеченных знакомых чувств» «презентационной непосредственности»<sup>36</sup>. Это идеи и впечатления в стиле эмпиризма, перечисляемые свойства объекта. Презентационная непосредственность — сфера «ясных и отчетливых» идей Декарта. Это примерно то же, что Хайдеггер пре-

32. Ibid. P. 187.

33. Ibid. P. 188.

34. Harman G. Guerrilla Metaphysics. P. 187.

35. Ibid. P. 188.

36. Whitehead A. N. Op. cit. P. 176.

небрежительно называет «наличным». Но вещи затрагивают друг друга до любого представления явных качеств согласно той логике, которую Уайтхед называет «причинной действенностью» (*causal efficacy*). В этом случае

...приток ощущений от окружающей природы ошеломляет нас; в тусклом сознании полусна исчезают представления чувств, и у нас остается лишь смутное ощущение влияния неопределенных вещей вокруг нас<sup>37</sup>.

Лишь в сфере презентационной непосредственности с ее неизбежными ограничениями и провалами мы сталкиваемся с парадоксами «чувственных объектов» Хармана, которые нужно отличать от реальных<sup>38</sup>, а также от окказионализма замещающей причинности<sup>39</sup>. В сфере причинной действенности мы, скорее, имеем дело с неким полным контактом, с постоянным взаимообменом объектов. Эти встречи невозможно полностью постичь; никогда они не бывают ясными и отчетливыми, однако всегда делают нас «жертвой смутного чувства влияния»<sup>40</sup>. Но концептуальная неопределенность такого рода опыта не уменьшает его власть, а как раз наоборот. Чувство всегда влечет некоторое изменение того, кто чувствует. По Уайтхеду, опыт — это бытие; что какая-то онтологическая единица чувствует, то она и *есть*. Это означает, что, «попавшись» на приманку, я был как-то преобразован — либо существенно, либо в какой-то мелочи. Я выбрал один определенный результат из числа «неопределенной путаницы альтернатив»<sup>41</sup>. В результате я стал сущностью, в значительной степени или чуть-чуть отличной от той, которой я был до того, как это произошло. Я больше не тот, кем бы я был, если бы не был сдвинут этой конкретной «вспышкой нового»<sup>42</sup>.

В понятии причинной действенности Уайтхеда содержится не только намек на романтизм, как и в соответствующем понятии Хайдеггера о мире инструментов, формирующем «единую гигантскую систему ссылок»<sup>43</sup>. У ускользания вещей в постоян-

37. Ibidem.

38. Харман Г. Указ. соч.

39. Harman G. *Guerrilla Metaphysics*. P. 169–234.

40. Whitehead A. N. Op. cit. P. 176.

41. Ibid. P. 187.

42. Ibid. P. 184.

43. Harman G. *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2007. P. 62.

но разветвляющуюся сеть следов много общего с романтической идеей природы начала XIX века, хотя сегодня мы, скорее, связали бы его с медиасферой, с глобальной финансовой сетью или со Всемирной паутиной, тем более что она превращается в то, что Брюс Стерлинг удачно назвал «Интернетом Вещей»<sup>44</sup>. Уайтхед специально подчеркивает эту связь с романтизмом, указывая на то, как

...непреодолимая причинная действенность природы давит на нас; в неразборчивом гудении насекомых в августовском лесу приток ощущений от окружающей природы ошеломляет нас<sup>45</sup>.

Это смутное чувство полного погружения не является специфически человеческим; оно простирается на весь мир природы и ощущается также животными и растениями<sup>46</sup>. Действительно, Уайтхед утверждает, что даже неорганические сущности испытывают некий «приток ощущений», по крайней мере в виде потоков энергии, потому что «все фундаментальные физические качества векторные, а не скалярные»<sup>47</sup>.

В работе «Наука и современный мир»<sup>48</sup> Уайтхед анализирует романтическую идею природы подробнее. Этот анализ предпринимается в главе «Романтическая реакция»<sup>49</sup>, которая включает в себя обсуждение нескольких работ британских романтиков. (Это тот редкий случай, когда Уайтхед цитирует литературные тексты, а не философские.) Одной из работ, исследуемых Уайтхедом, является стихотворение Перси Биши Шелли «Монблан» — тот самый текст, из которого Гвинет Джонс взяла название для своего рассказа. Стихотворение Шелли начинается с описания того, как

Вечная вселенная вещей  
Течет через ум.

И продолжается упоминанием

Моего собственного, человеческого разума, который  
Пассивно отдает и получает мгновенные влияния,

44. *Sterling B. Shaping Things*. Cambridge: MIT Press, 2005. P. 92–94.

45. *Whitehead A. N. Op. cit.* P. 176.

46. *Ibidem*.

47. *Ibid.* P. 177.

48. *Idem. Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967 [1925].

49. *Ibid.* P. 75–94.

Поддерживая непрерывный обмен с ясной вселенной вещей вокруг.

Уайтхед отмечает, что, несмотря на «прямую отсылку к некоей форме идеализма», содержащуюся в этом стихотворении, Шелли «выступает здесь образцовым свидетелем ментального (*prehensive*) объединения, составляющего само бытие природы»<sup>50</sup>. Я думаю, что этот комментарий стоит разобрать подробнее. Под «идеализмом» мы сегодня могли бы иметь в виду «корреляционизм», поскольку стихотворение явно направлено на соответствия между человеческим разумом как воспринимающим субъектом и внешним миром как тем, что воспринимается. Уайтхед оставляет нерешенным вопрос, является ли идеализм Шелли «кантианским, берклианским или платоновским»<sup>51</sup>. Дальнейшие исследования указывают на то, что Шелли, скорее всего, защищал некий эмпиризм, превратившийся в скептический идеализм, выведенный из Уильяма Драммонда, ныне почти забытого ученика Юма<sup>52</sup>. Но в любом случае стихотворение демонстрирует крайнюю обеспокоенность дуализмом субъекта/объекта.

Однако Уайтхед предполагает, что риторика «Монблана» подрывает свой видимый эмпиризм и идеализм, ведь в стихотворении утверждается, что в действительности сами «вещи», а не их представления в форме идей или впечатлений «текут» через разум. Акцентирование Шелли вселенной реально существующих *вещей* расходится с субъективизмом и сенсационализмом остальной части стихотворения, как и вообще с британским эмпиризмом. (Уайтхед определяет «субъективизм» как понятие, согласно которому «данное в акте опыта можно адекватно проанализировать исключительно в терминах универсалий», а «сенсационализм» — как понятие, предполагающее, что «первичной деятельностью в акте опыта является чисто субъективное удержание данного, лишённое всякой субъективной формы принятия»<sup>53</sup>.) В той степени, в какой стихотворение нацелено на «вселенную вещей», им предполагается, что мы воспринимаем сами объекты и отвечаем им самим, то есть на *акт* их бытия тем, что они есть. Мы не просто анализируем их в терминах универсалий путем сложения и соединения атомистических «идей». Например,

50. Ibid. P. 86.

51. Ibidem.

52. Pulos C. E. The Deep Truth: A Study of Shelley's Skepticism. Lincoln: University of Nebraska Press, 1954.

53. Whitehead A. N. Process and Reality. P. 157.

мое ощущение того, что «этот камень сер», — не первичная данность опыта, а лишь «производная абстракция»<sup>54</sup>. Для Уайтхеда очевидно то, что у Шелли только неявно подразумевалось: все наши умственные впечатления относятся и принадлежат к уже существующим вещам; «операции ума происходят из идей, „определенных“ связью с особыми сущими»<sup>55</sup>. Мы не просто пассивно принимаем серии голых, изолированных чувственных данных; скорее, мы действительно встречаемся с Монбланом, с окружающими его ледниками, лесами и водопадами. Романтический опыт природы отсылает к тезису Уайтхеда:

Есть много актуальных сущих, причем в определенном смысле одно актуальное сущее повторяет себя в другом актуальном сущем<sup>56</sup>.

«Монблан» подрывает свою явную тематику и в других отношениях. С одной стороны, стихотворение вполне сенсационалистское и корреляционистское; в нем полагается бинарная оппозиция субъекта/объекта: «мой собственный, человеческий разум» пассивно регистрирует впечатления от «ясной вселенной вещей вокруг». Но в то же самое время стихотворение *также* предлагает, что не только «мой человеческий разум», но и все сущности без исключения участвуют в «непрерывном обмене» оказания и получения «мгновенных влияний». В результате Уайтхед скажет, что природа для Шелли является «по своей сущности, природой организмов»<sup>57</sup>, каждый из которых отдельно воспринимает все остальные, взаимодействует с ними и объединяет свои чувства с их чувствами. В целом, как подчеркивает Уайтхед,

...и Шелли, и Вордсворт дают нам надежнейшее свидетельство того, что природа не может быть разлучена со своими эстетическими ценностями и что эти ценности являются результатом некоего накопления животворящего присутствия целого в его различных частях<sup>58</sup>.

Эти «эстетические ценности» включают в себя и прелесть, и мраморфозу. Монблан прельщает нас, поскольку он «мерцает в вы-

54. Ibid. P. 160.

55. Ibid. P. 138.

56. Ibid. P. 139.

57. *Idem*. Science and the Modern World. P. 85.

58. Ibid. P. 86–88.

соте», являя Силу, которая «живет обособленно в своем спокойствии, / Далекая, безмятежная, недоступная». Но эта уединенная, запечатанная вакуумом Сила тоже актор в обширной паутине взаимосвязей: сила метаморфозы, которая «гонит свой бесконечный поток» через все вещи, выходя «за пределы мертвого и живого мира», а иногда даже работая над тем, чтобы «отозвать / Большие кодексы мошенничества и горя». Разделение сущностей и их «накопление» или взаимопроникновение — две стороны одной монеты; они в равной мере не сводятся к субъективизму, сенсационализму и простому присутствию.

Взаимопроникновение и «накопление» вещей в природе объясняет, почему, как признает Уайтхед, мы часто ощущаем причинную действенность как «смутный страх»<sup>59</sup>. Нас охватывает тревога, когда мы ощущаем «навязчивое присутствие природы»<sup>60</sup>, не совсем понимая, что оно собой представляет. Вещи просто приближаются к нам настолько, что становятся удушливыми, а мы теряем способность относиться к ним как к чему-то наличному, чем можно манипулировать и что можно понять. Близость вещей всегда приводит в замешательство и кажется неестественным явлением; она легко может казаться непристойной и непосредственно угрожающей, что и показывает случай с механиком у Гвинет Джонс. Маршалл Маклюэн в своем объяснении устных, сетевых культур также предполагает, что «страх — нормальное состояние» в ситуации, когда «все постоянно действует на все»<sup>61</sup>. По Уайтхеду, вещи абсолютно отличают себя друг от друга, но при этом постоянно ссылаются друг на друга. Страх взаимосвязи — обратная сторона (или негатив) того «удовлетворения», с которым сущность в своей уникальности выстраивает саму себя в качестве «совершенно определенной фактической действительности»<sup>62</sup>.

Уайтхед настаивает как на целостности «отдельных сущих», так и на «животворящем присутствии целого» природы. Такое двойное утверждение соответствует тому, как все сущности осуществляют двойное движение прелести и метаморфозы, прорыва и ускользания, демонстрации своей абсолютной сигулярности и отступления в лабиринт отсылок и трансформаций. Каж-

59. *Idem.* Process and Reality. P. 176.

60. *Idem.* Science and the Modern World. P. 83.

61. Маклюэн М. Галактика Гутенерга. Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-центр, 2003. С. 49.

62. Whitehead A. N. Process and Reality. P. 212.

дая сущность в себе является «полностью определенной» собой<sup>63</sup>, но все же все они принадлежат *общему миру*<sup>64</sup>.

Актуальные элементы, воспринимаемые нашими чувствами, *сами по себе* являются элементами общего мира, — указывает Уайтхед. — Этот мир — комплекс вещей, он включает в себя и наши акты познания, но выходит за их пределы<sup>65</sup>.

Мы всегда уже находимся

*...внутри* мира цветов, звуков и предметов чувств, связанных в пространстве и времени с устойчивыми объектами, такими как камни, деревья и человеческие тела. Мы, кажется, и сами являемся элементами этого мира в том же смысле, что и другие вещи, воспринимаемые нами<sup>66</sup>.

Вещи остаются отличными друг от друга, но все они «элементы... в том же смысле» одного и того же общего мира. Этот акцент — то, что связывает Уайтхеда с Делёзом, который также утверждает, что «бытие сказывается в едином, тождественном смысле» обо всех сущностях, даже когда эти сущности сохраняют свое отличие друг от друга<sup>67</sup>. Это двойное движение отстранения и принадлежности — то, что делает возможным «демократию объектов» (это изящное выражение принадлежит Леви Брайанту). Как Уайтхед говорит в «Процессе и реальности», одновременно отсылая к Уильяму Джеймсу и расширяя его, «мы оказались в шумном мире, посреди демократии товарищеских созданий»<sup>68</sup>.

В завершение я выскажу три кратких тезиса об этой демократии товарищеских созданий, этой вселенной вещей. Первый имеет отношение к антропоморфизму, второй — к витализму, а третий связан с панпсихизмом. Во-первых, на протяжении всего этого обсуждения я свободно использовал первое лицо, когда говорил о вопросах восприятия, знания и чувства, а также приводил доводы в пользу первенства эстетики. Разве это не означает, что я в конце концов принимаю человеческую модель, несмотря

63. Ibid. P. 26.

64. *Idem.* Science and the Modern World. P. 88–89.

65. Ibid. P. 88.

66. Ibid. P. 89.

67. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 54. Перевод изменен. — *Прим. ред.*

68. Whitehead A. N. Process and Reality. P. 50.

на отказ от антропоцентризма и корреляционизма? Ответ заключается в том, что, по Уайтхеду, как и для объектно-ориентированной онтологии, восприятие, чувство, и эстетика — универсальные структуры, а не исключительно человеческие. Харман очень четко выписывает этот момент:

По Уайтхеду... у людей вообще нет никакой привилегии; об отношении между людьми и тем, что они видят, мы можем говорить точно так же, как об отношении между градинами и смолой<sup>69</sup>.

А это также означает, что эстетика как способ контакта между сущими «относится к онтологии в целом, а не к частной метафизике животного восприятия»<sup>70</sup>. Если все сущности принадлежат миру «в том же смысле», тогда мы должны описать эту принадлежность одинаково для всех них.

Но если я должен воспринимать градину точно так же, как и человека, тогда мои единственные альтернативы — элиминативизм и антропоморфизм. Я могу всегда последовать за Черчлендами и, отказавшись от всех описаний человеческого опыта как ложной «народной психологии», усвоить редуцирующий физикалистский язык, чтобы описывать человеческое поведение так же, как ученые описывают с его помощью фазовые переходы воды. Но если же я вместе с Уайтхедом отказываюсь «потворствовать блестящим подвигам разоблачений»<sup>71</sup>, то я должен согласиться с тем, что категории, используемые мной для описания меня самого, также пригодны и для градины. У нее точно так же есть своя точка зрения, как и у меня, и она определенным образом *ощущает* смолу, с которой вступает в контакт, как и я. Как я уже отмечал, Уайтхед «приписывает „ощущение“ всем вещам в мире»<sup>72</sup>, хотя и не утверждает, что чувства градины так же *сознательны*, как и чувства человека. Смысл в том, что определенная доля антропоморфизма необходима, чтобы избежать антропоцентризма. Я приписываю чувства градинам именно для того, чтобы уйти от пагубного дуализма, который требовал бы, чтобы чувства были у одних лишь людей (или, самое большее, у людей и некоторых животных). Как говорит Джейн Беннетт,

69. Harman G. Prince of Networks. P. 124.

70. *Idem.* Heidegger Explained. P. 205.

71. Whitehead A. N. Process and Reality. P. 17.

72. *Ibid.* P. 177.

...возможно, стоит пойти на риск, связанный с антропоморфизмом (суеверием, обожествлением природы, романтизмом), поскольку, как ни странно, он противодействует антропоцентризму: между человеком и вещью натянута струна, и я больше не нахожусь выше или вне нечеловеческой «окружающей среды». Слишком часто отказ философии от антропоморфизма определен тем высокомерным мнением, будто только люди и Бог могут проявлять признаки той или иной творческой активности<sup>73</sup>.

Во-вторых, если все сущности имеют чувства и проявляют деятельность, это означает, что они все — по крайней мере в какой-то степени — живы, активны и креативны. Это расходится с некоторыми из наших наиболее фундаментальных предрассудков. Карэн Барад замечает, что

...разделение на неодушевленное и одушевленное — это, возможно, один из наиболее устойчивых дуализмов западной философии и ее критики; даже некоторые из наиболее критических подходов к дихотомии культуры и природы оставляют это различие одушевленного и неодушевленного нетронутым. Требуется радикальное переосмысление категории деятельности как таковой, чтобы оценить, насколько живой может быть даже «мертвая материя»<sup>74</sup>.

Освобождение от различия живого и неживого означает, как указывает Джейн Беннетт, что мы не можем принять «ни витализма, ни механицизма»<sup>75</sup>. Витализм XIX века, например, настаивал на «качественном различии между жизнью, проникнутой энтелехией, и неорганическим веществом»<sup>76</sup>. Первая, как предполагалось, являлась активной и целенаправленной, тогда как неорганическое вещество считалось пассивным и механистическим. Но наука XX и XXI веков не позволяет проводить такого рода различия. С одной стороны, биохимия после открытия структуры ДНК показала, что жизненная активность совмещена с другими физическими и химическими процессами; с другой стороны, теория сложности и теория систем (не говоря уже о квантовой механике) показали, что даже неорганические физические процессы невозможно точно описывать в традиционных механистических тер-

73. *Bennett J.* Op. cit. P. 120.

74. *Barad K.* *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Durham: Duke University Press, 2007. P. 419.

75. *Bennett J.* Op. cit. P. 62–81.

76. *Ibid.* P. 73.

минах. Современная наука дискредитирует традиционный витализм, но не слишком щадит и традиционный механистический материализм.

Современные философы науки, конечно, построили редукционистские теории, которые больше не являются «механистическими» в старом смысле<sup>77</sup>. Но если мы должны принять онтологическое достоинство вещей и не превращать их в иллюзорные эффекты квантовых полей, тогда, по-моему, мы должны принять своего рода недуалистический неовитализм или то, что Джейн Беннетт называет «витальным материализмом», то есть согласиться с той мыслью, что «каждой вещи присуща энтелехия, и каждая жизненна и виталистична»<sup>78</sup>. Уайтхед также указывает на то, что «нет никакого абсолютного разрыва между „живыми“ и „неживыми“ обществами»<sup>79</sup>; кроме того, «мы не знаем ни одного живого общества, которое было бы лишено подчиненного ему аппарата неорганических обществ»<sup>80</sup>. Следовательно, «жизнь» — вопрос степени, вопрос того, что может быть в *большей* или *меньшей* степени; выделить ее можно лишь относительно чего-либо и ситуативно. Есть много промежуточных случаев между жизнью и не-жизнью: достаточно вспомнить о вирусах или машинной «искусственной жизни». Даже самые простые физические процессы более жизненны, чем мы часто думаем; и даже самые однозначно живые процессы всегда включены в сравнительно неживые и навсегда вплетены в них. Жизненность распределена неравномерно, но она действует повсюду. Вот почему «демократия объектов» является также «демократией товарищеских созданий».

Наконец, в-третьих, и витальный материализм, и объектно-ориентированная онтология влекут своего рода панэксперенциализм или панпсихизм. Очевидно, это непростой шаг, из-за него можно запросто сойти за фрика. Сегодня большинство метафизиков, как аналитических, так и континентальных, ориентирующихся на науку или нет, не задумываясь, отвергают панпсихизм. Действительно, в своей недавней книге об Уайтхеде я сам слишком поспешил с отрицанием панпсихистских следствий его теории<sup>81</sup>. Теперь я считаю, что это отрицание было неверным. С одной сто-

77. См., напр.: *Ladyman J., Ross D. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized.* N.Y.: Oxford University Press, 2009.

78. *Bennett J.* Op. cit. P. 89.

79. *Whitehead A. N.* Op. cit. P. 102.

80. *Ibid.* P. 103.

81. *Shaviro S. Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics.* Cambridge: MIT Press, 2009. P. 28.

роны, как доказал Давид Скрбина, приведя много убедительных доводов, у панпсихизма долгая история в западной мысли, в которую он крепко встроено<sup>82</sup>. С другой стороны, панпсихизм недавно стали поддерживать мыслители различных направлений, в том числе и такие аналитические философы, как Гален Стросон<sup>83</sup> и в некоторой степени Дэвид Чалмерс<sup>84</sup>.

Если говорить в терминах, которые я здесь сформулировал, эстетический опыт всегда асимметричен; он должен быть задан в терминах как субъекта, так и объекта. Мир объектов — действительно мир опыта. Как подчеркивает Уайтхед, «кроме опыта субъектов ничего нет, ничего, просто совершенно ничего»<sup>85</sup>. Уайтхед считает, что «каждая актуальность, по существу, биполярна, являясь физической и умственной»<sup>86</sup>; у каждой актуальности есть «ментальный умственный полюс», по крайней мере изначально. Если мы должны отклонить как корреляционистскую позицию, согласно которой «субъект не принадлежит к миру, а является границей мира»<sup>87</sup>, так и элиминативистское представление о том, что субъект — буквально «никто»<sup>88</sup>, тогда мы должны открыть имманентный смысл субъективности или по крайней мере некоторого способа «обладания опытом». И если мы принимаем онтологический принцип Уайтхеда, согласно которому «нет ничего, что вливалось бы в мир из ниоткуда»<sup>89</sup>, или же аргумент Стросона против радикального возникновения<sup>90</sup>, тогда мы должны быть готовы по крайней мере к тому, что «наличие опыта» присуще всем актуальным сущностям. Я не буду развивать здесь этот тезис, поскольку хочу оставить в качестве приманки для мысли, будущего вывода из того факта, что мы оказались во вселенной вещи.

82. *Skrbina D.* Panpsychism in the West. Cambridge: MIT Press, 2005.

83. *Strawson G.* Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism // *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* / A. Freeman (ed.). Exeter: Imprint Academic, 2006. P. 3–31.

84. *Чалмерс Д.* Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС, 2015.

85. *Whitehead A. N.* Op. cit. P. 167.

86. *Ibid.* P. 108.

87. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Избр. раб. М.: Территория будущего, 2005. Афоризм 5.632.

88. *Metzinger T.* Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge: MIT Press, 2004.

89. *Whitehead A. N.* Op. cit. P. 244.

90. *Strawson G.* Op. cit. P. 12–21.

## Библиография

- Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press, 2007.
- Bennett J. Vibrant Matter: A Political Ecology of Things. Durham: Duke University Press, 2010.
- Gwyneth J. The Universe of Things. Seattle: Aqueduct Press, 2010.
- Harman G. Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2005.
- Harman G. Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2007.
- Harman G. Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne: re.press, 2009.
- Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2002.
- Ladyman J., Ross D. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. N.Y.: Oxford University Press, 2009.
- McLuhan M., Fiore Q. The Medium Is the Massage. N.Y.: Bantam, 1967.
- Metzinger T. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Pulos C. E. The Deep Truth: A Study of Shelley's Skepticism. Lincoln: University of Nebraska Press, 1954.
- Shaviro S. The Universe of Things // Theory & Event. 2011. Vol. 14. № 3. URL: <http://shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>.
- Shaviro S. Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics. Cambridge: MIT Press, 2009.
- Skrbina D. Panpsychism in the West. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Sterling B. Shaping Things. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Strawson G. Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism // Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism? / A. Freeman (ed.). Exeter: Imprint Academic, 2006. P. 3–31.
- Whitehead A. N. Process and Reality. N.Y.: The Free Press, 1978.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Избр. раб. М.: Территория будущего, 2005.
- Делёз Ж. Различие и повторение. М.: Петрополис, 1998.
- Латур Б. Пастер: война и мир микробов, с приложением «Несводимого». СПб.: Издательство Европейского университета, 2015.
- Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. Киев: Ника-центр, 2003.
- Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2014.
- Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015.
- Уайтхед А. Н. Наука и современный мир // Избр. работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 56–271.
- Харман Г. Государь сетей: Бруно Латур и метафизика // Логос. 2014. № 4 (100). С. 229–248.
- Харман Г. О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). С. 75–90.
- Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2015.

## THE UNIVERSE OF THINGS

STEVEN SHAVIRO. Helen DeRoy Professor of English, shaviro@shaviro.com.  
College of Liberal Arts and Sciences (CLAS), Wayne State University (WSU), 5057  
Woodward, suite 9408, 48202 Detroit, MI, USA.

*Keywords:* tool-being; presence; aesthetic relations; allure; metamorphosis; causal efficacy.

This article is dedicated to the aesthetic dimensions of the existence of things. The discussion draws on Alfred Whitehead's philosophy and on Graham Harman's object-oriented ontology. The article opens with an illustration of the nonhuman experience with reference to a case from Gwyneth Jones's novel "The universe of things." The author discusses the instrumentality of things and juxtaposes it with the presence of things, using ideas brought forth by Graham Harman and Martin Heidegger. The author pinpoints the moment when he must side with Heidegger and Whitehead over Harman, arguing for the referentiality of things beyond their presence. The author demonstrates the insufficiency of placing things between their presence and their use, and thus argues that we should pay attention to the aesthetic relationships between things. In this context, the author compares Harman's idea of "allure," which breaks with context, and the idea of "metamorphosis," which widens the web of meaning. All of this works to capture attention, since, according to Whitehead, things have causal efficacy. This causal efficacy unites things into a complicated web of traces, or into a "universe of things." These things are different from each other, but they are united by the fact that they belong to a common universe. The author discusses the feelings and emotions of this universe.

In conclusion, the author offers three theses on the "democracy of things." The first thesis states that all aesthetic structures discussed here are universal rather than specific to human beings. The second thesis follows from the first and argues that all things are alive and are creative. The third thesis follows from the previous two and alludes to the fact that we are witnessing a return to panexperientialism or panpsychism.

DOI: 10.22394/0869-5377-2017-3-127-150

### References

- Barad K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Bennett J. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.
- Chalmers D. *Soznaiushchii um. V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], Moscow, URSS, 2015.
- Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [Difference et répétition], Saint Petersburg, Petropolis, 1998.
- Gwyneth J. *The Universe of Things*, Seattle, Aqueduct Press, 2010.
- Harman G. *Gosudar' setei: Bruno Latour i metafizika* [Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2014, no. 4 (100), pp. 229–248.
- Harman G. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, La Salle, IL, Open Court, 2005.

- Harman G. *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, Chicago, La Salle, IL, Open Court, 2007.
- Harman G. O zameshchaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causality]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], 2012, no. 114, pp. 75–90.
- Harman G. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009.
- Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, La Salle, IL, Open Court, 2002.
- Ladyman J., Ross D. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, New York, Oxford University Press, 2009.
- Latour B. *Paster: voina i mir mikrobov, s prilozheniem “Nesvodimogo”* [Pasteur: Guerre et paix des microbes, suivi de “Irréductions”], Saint Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta, 2015.
- McLuhan M. *Galaktika Gutenberga. Stanovlenie cheloveka pechataiushchego* [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man], Kiev, Nika-tsentr, 2003.
- McLuhan M. *Ponimanie Media: vneshnie rasshireniia cheloveka* [Understanding Media: The Extensions of Man], Moscow, Kuchkovo pole, 2014.
- McLuhan M., Fiore Q. *The Medium Is the Massage*, New York, Bantam, 1967.
- Meillassoux Q. *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence], Yekaterinburg, Moscow, Kabinetnyi uchenyi, 2015.
- Metzinger T. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MIT Press, 2004.
- Pulos C. E. *The Deep Truth: A Study of Shelley's Skepticism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1954.
- Shaviro S. The Universe of Things. *Theory & Event*, 2011, vol. 14, no. 3. Available at: <http://shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>.
- Shaviro S. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, Cambridge, MIT Press, 2009.
- Skrbina D. *Panpsychism in the West*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- Sterling B. *Shaping Things*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- Strawson G. Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?* (ed. A. Freeman), Exeter, Imprint Academic, 2006, pp. 3–31.
- Whitehead A. N. *Nauka i sovremennyyi mir* [Science and the Modern World]. *Izbr. raboty po filosofii* [Selected Works in Philosophy], Moscow, Progress, 1990, pp. 56–271.
- Whitehead A. N. *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1978.
- Wittgenstein L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus]. *Izbr. rab.* [Selected works], Moscow, Territoria budushchego, 2005.