

К АРХЕОЛОГИИ ДРУГОГО МОДЕРНА:
«МОНАДЫ» ЛЕЙБНИЦА, «НЕЧЕЛОВЕКИ» ЛАТУРА
И КРИТИКА ТЕОЛОГИИ ДЕЙСТВИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются теологические и политические импликации акторно-сетевой теории Бруно Латура в контексте постсекулярной Современности. Теория Латура анализируется в свете ее генеалогических истоков: «монадологии» Лейбница. Сравнительный анализ теорий Латура и Лейбница позволяет обнаружить нерешенные теологические апории Современности.

Ключевые слова: Лейбниц, Латур, теология, Современность, постсекулярность

Запрет на мышление абсолюта в условиях «конца метафизики» не сразу был распознан современной философией в качестве теологической ловушки. То, что изначально проект Модерна был призван развенчать мифы религиозного сознания и сделать современного человека по-настоящему «совершеннолетним» (т. е., в кантовских терминах, способным к принятию самостоятельного решения без соотнесения его с внеположной инстанцией), привело к противоположному результату. А именно к реабилитации статуса религиозного сознания и ограничению возможностей критики религии со стороны философии [16, с. 4]. Хотя утверждается, что «постсекулярная парадигма мышления» приводит не к некритической, а «*посткритической* позиции» [12, с. 186], она тем не менее свидетельствует о своеобразном возвращении теологии в философию. А именно, констатируемый Д. Жаннико «теологический поворот в философии» обладает двунаправленным движением: «...теология устремляется в философию, а философия – в теологию» [16, с. 10], что указывает если не на разрушение, то на существенное переопределение современных «пределов только разума». Таким образом, в условиях постметафизического «конца абсолютов» статус веры оказывается сопоставимым со статусами научного и философского знания. А новая встреча философии и теологии приводит к тому, что возможность критики религии предполагает погружение в теологическую проблематику. «Только экспроприация внутреннего ядра теологии позволит материализму сделаться настоящим материализмом», утверждает Й. Ревег, однако тут же предостерегает: «...тот, кто пытается оккупировать теологию, рискует в один прекрасный момент обнаружить, что теология оккупировала его самого» [14, с. 74].

В таких условиях постсекулярная перспектива свидетельствует о необходимости пересмотреть основания проекта Модерна, для классической модели которого свойственны «автономизация секторов... науки, морали и искусства» [17, с. 19]. Актуальное состояние рациональности характеризуется беспрецедентным самоограничением разума и тем самым его бессилием перед лицом вызовов со стороны религии. Однако эта ситуация еще более усложняется, если принять во внимание, что речь не идет о дилемме выбора между классической секулярной рациональностью Нового времени с ее диктатом научной истины и неклассической постсекулярной ситуацией мысли, характеризуемой множеством разных (не только научных) «истин». Секулярную и постсекулярную парадигмы следует рассматривать не диахронно, а синхронно, аналогично тому, как Лиотар раскрыл связь между модерном и постмодерном [11, с. 31]. Если верно, что «начало секуляризации как процесса постепенного ослабления религии связывают с Новым временем, но с этим же периодом связывают и само возникновение религии в современном понимании» и что, таким образом, «секуляризация начинается вместе с возникновением религии» [16, с. 23], то следует согласиться с парафразом Д. Узланера на название книги Б. Латура «Мы никогда не были современными», признав, что «мы никогда не были секулярными».

Отличительная особенность текущего состояния мысли характеризуется тем, что крах метафизических абсолютов обеспечивает возможность новой, более интенсивной религиозности. Так, например, для Д. Ваттино «именно потому что Бог — последнее основание, то есть абсолютная метафизическая структура реальности, — отныне утрачен, вера в Бога становится возможной», а «одним из основных философских последствий смерти метафизического Бога и полной или почти полной утраты доверия к любому философскому фундаментализму сегодня стало образование новой расчищенной территории, на которой становится возможен обновленный религиозный опыт» (курсив мой. — О.Г. [2; 10, с. 22–23]. Итальянский философ определяет постсекулярную парадигму мысли как инструмент доступа к более интенсивной религиозности. Иными словами, речь идет не о параллельном сосуществовании религиозного и философского опытов, а об инструментальном подчинении определенных форм рациональности (науки и философии) другой (теологии). Наиболее лаконично текущую ситуацию обозначил К. Мейясу: «...конец метафизики, понимаемый как “деабсолютизация мышления”, состоит в легитимации обоснования любой религиозной (или “поэтико-религиозной”) веры в абсолют, пока она не претендует на обоснование чего-то кроме самой себя. Иначе говоря, *конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения к крайней религиозности*» [13, с. 61–62].

Та критика Современности, которую предлагает в своих работах Латур, на первый взгляд представляется изящным решением целого ряда проблем Модерна, констатируемых теоретиками постсекулярности. Однако далее будет показано, что, хотя генеалогически акторно-сетевая теория (АСТ)

действительно восходит к параллельной традиции в истории философии и обоснованно претендует на конструирование альтернативной модели Современности, в действительности эта теория не достигает заявленной эмансипаторной цели в силу того, что «религиозный вопрос» остается нерешенным. Здесь важна не критика АСТ сама по себе, а прояснение на ее примере теологических оснований современной философии и теории. Вначале для этого потребуется рассмотреть теорию Современности Латура, предложенную в работе «Нового времени не было», а затем прояснить ее метафизические истоки, которые изложены в тексте «Несводимое». По результатам этого анализа станет возможно перейти к проблеме теологии, которая сопровождала проект АСТ с самого основания, но не была надлежащим образом проявлена ни ее предшественниками, ни оппонентами.

Предметом критики в работе Латура «Нового времени не было» выступают базовые оппозиции, гарантированные тем, что он называет «конституцией» Современности, — объект/субъект и природа/культура. Согласно Латуру, именно утверждение и поддержание различия в указанных парах является одной из главных характеристик современного мышления, которое на основании этих различий устанавливает границы научной и философской рациональности. Однако эти границы не являются данными, а должны постоянно конструироваться и охраняться. «Слово “новоевропейское” обозначает две совокупности совершенно различных практик, которые, чтобы быть эффективными, должны оставаться различными, но которые не так давно перестали отличаться друг от друга. Первая совокупность практик создает посредством “перевода” такие смещения, в которые входят существа совершенно нового типа, гибриды природы и культуры. Вторая совокупность посредством “очищения” создает две совершенно различные онтологические зоны, одну из которых составляют люди, другую — “нечеловеки”» [4, с. 71]. Темпоральная структура аргументации («не так давно перестали отличаться») указывает на проявление активности со стороны человеческих и божественных акторов в досовременную эпоху в сторону гибридов, «нечеловеков», которые заявили о себе в силу развития точных и естественных наук в этот период. Если классическая конституция Современности сохраняет активность и действенность на стороне антропоморфного субъекта, признавая за природой полную пассивность в качестве объекта воздействия, то Латур указывает на то, как параллельно такому объяснению все большую роль играют фигуры, расположенные на стороне объекта. Или точнее то, что находится в пространстве медиации между субъектом и объектом. «До сих пор свидетели были всегда человеческими или божественными и никогда не были нечеловеками», — пишет Латур [4, с. 86], анализируя роль и значение результатов, полученных в рамках эксперимента Р. Бойля с воздушным насосом. Гибридность новых акторов, «нечеловеков», обусловлена тем, что они одновременно и социальные, т. е. сконструированы (искусственно произведены в лаборатории), и природные, т. е. объективно даны. Лаборатория, согласно Латуру, представляет

собой зону смешения, в рамках которой лишь после тщательных процедур «очищения» формируется чистая область современной науки. Так Бойль оказывается носителем научного знания, независимого от субъекта, а Т. Гоббс, работы которого рассматриваются Латуром параллельно, обеспечивает убедительность обоснования общества в рамках теории общественного договора, в которой центральная роль отводится политическому субъекту. Автономизация рациональности находит в этой оппозиции решающее закрепление. Однако, уточняет Латур, «дело не просто в том, что Бойль создает научный дискурс, в то время как Гоббс создает дискурс политический; Бойль создает политический дискурс, из которого политика должна быть исключена, в то время как Гоббс воображает себе политика науки, из которой должна быть исключена экспериментальная наука. Иными словами, они изобретают наш нововременной мир — мир, в котором репрезентация вещей посредством лаборатории навсегда отъединена от репрезентации граждан посредством общественного договора» [4, с. 92]. У науки, разумеется, есть политический контекст, но нет никакой политики самой природы, утверждает «конституция» Современности. Именно гарантирование чистоты разных ветвей знания/власти обеспечивает действенность каждой из них.

«Природа и общество должны оставаться абсолютно различными», так как «хотя мы и конструируем природу, она существует так, *как если бы* мы ее не конструировали» и «хотя мы не конструируем общество, оно существует так, *как если бы* мы его конструировали» (курсив мой. — О.Г.) [4, с. 97]. Очевидно, что указанные гарантии «конституции» Современности упираются в первую очередь в вопрос о том, кто или что производит действие. Иллюзия порядка, гарантированная работой «очищения» между наукой и политической философией, построена на конструкции «как если бы», тем самым ставя под сомнение наивную очевидность напрашивающегося ответа: в лаборатории дает о себе знать природа, а в политике — социальный субъект. Тогда как, согласно Латуру, в действительности никогда не ясно, кто или что именно выступает в качестве субъекта действия. «Если об акторе говорится как об “актор-сети”, то в первую очередь для того, чтобы подчеркнуть, что данное выражение означает главный источник неопределенности, касающейся происхождения действия» [5, с. 69].

Признание субъектности за объектами приводит Латура не к перестановке акцентов, а к утверждению возможного действия любого актанта. Речь идет о том, чтобы «распространить слово “актор” (или актанта) на нечеловеческие, неиндивидуальные сущности» [7, с. 175]. Однако подобная экстраполяция заключается не в переносе антропоморфных представлений на нечеловеческий мир в традициях панпсихизма, а в отказе от представлений о человеческом субъекте как точке отсчета. «В АСТ нет никакой модели (человеческого) актора» [7, с. 182]. Проблематичность ответа на вопрос «кто действует?» обусловлена тем, что действовать может кто или что угодно. Иными словами, не только Бог или человек, как в досовременную

эпоху, но и любые «нечеловеки». «Культуры – различные или универсальные – существуют не в большей мере, чем универсальная природа. Существуют только природы-культуры» [4, с. 178]. Аналогичным образом нет никакого субъекта, противостоящего объекту, а есть только субъект-объекты, а точнее, сети отношений между множеством разных акторов. Следует согласиться с Латуром, что «все методологические вопросы основаны на метафизике и что в сердце любой метафизики лежит моральная или политическая проблема» [8, с. 155], а соответственно, необходимо проанализировать особенности онтологии АСТ, чтобы вскрыть «морально-политическую» основу проекта.

При помещении работ Латура в надлежащий контекст истории философии становится очевидно, что трактат «Несводимое» по форме и концептуально во многом повторяет «Монадологию» Лейбница. Аргументация в «Несводимом» построена на разворачивании принципа невозможности редукции: «никакая вещь сама по себе не бывает сводима или несводима к другой» [6, с. 220]. Отгалкиваясь от этого тезиса, Латур создает картину универсума, элементы которой состоят в отношениях, принципиально отличных от модели, заданной картезианским дуализмом и кантовским трансцендентализмом. Используя лейбницеvскую терминологию, Латур превращает монады/энтелехии в акторы/актанты и выстраивает между ними связи, радикализирующие мысль немецкого философа. Главное, что Латуру нужно из работ Лейбница, – снятие определенности и однонаправленности действия в паре субъект–объект, которая постулируется Декартом через подчинение объекта субъекту, тела – душе. А именно, метафизика несводимого Латура берет начало в принципе параллелизма Лейбница: «...я установил полнейший параллелизм между тем, что происходит в душе, и тем, что совершается в веществе» [9, с. 363]. Параллелизм души и тела у Лейбница Латур читает как невозможность определения исходного, первичного действия, на основе чего он и признает субъектность объектов. Дальше «Несводимое» продолжает и развивает «Монадологию» по следующим положениям.

Если у Лейбница «каждая монада необходимо должна быть отлична от другой» [10, с. 414], то у Латура «ни одна вещь сама по себе не тождественна и не отлична от какой-либо другой» [6, с. 224]. В то время как у Лейбница «изменение в каждой монаде непрерывно» [10, с. 414], у Латура эти изменения представлены в оптике философии сил Ницше и «любая форма представляет собой испытание сил, которые ее деформируют, трансформируют, информируют или перформируют» [6, с. 221]. Если элементы системы Лейбница «сообразуются в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями» [10, с. 427], то у Латура «нет ни целого, ни частей; ни гармонии, ни композиции, ни интеграции, ни системы», однако «это хоть и не предустановленная, а постустановленная, локальная и случайная, но все-таки Лейбницева гармония» [6, с. 227]. Наконец, если у Лейбница «монада является постоянным живым зеркалом универсума» [10, с. 422], то у Латура «о каждой энтелехии можно сказать, что она создает целый мир» [6, с. 229]. Таким образом, метафизика АСТ – это современная

версия монадологии, дополненная ницшеанской логикой сил и конструктивизмом (монады Лейбница отражают, а акторы Латура создают). Для радикализации и дополнения мысли Лейбница Латур обращается к Ж. Делезу и Ф. Гваттари. В результате взаимодействие акторов у Латура полностью соответствует ризоматическим принципам «соединения и неоднородности», согласно которым «любая точка ризомы может – и должна быть – присоединена к любой другой ее точке» [3, с. 12]. А положение Латура, что «не существует метаязыка, есть только инфраязыки» [6, с. 242] повторяет мысль Делеза/Гваттари, что «нет ни языка в себе, ни универсальности языковой деятельности, а есть состязание диалектов, жаргонов, сленгов и специализированных языков» [3, с. 13]. Наконец, центральное понятие для АСТ – «сеть» – полностью выводимо из положения, что «в ризоме нет точек или позиций, какие мы находим в структуре», а «есть только линии» [3, с. 14]. О чем напрямую пишет сам Латур: «АСТ – это смена метафоры для описания сущностей: нити (или ризомы, по Делезу) вместо поверхностей» [7, с. 175].

Указанные связи мысли Латура с фигурами из параллельной истории философии от Лейбница через Ницше до Делеза помогают лучше понять основания латуровской критики «конституции Современности». Лейбниц позволяет Латуру отказаться от картезианского дуализма, который положен в основу субъект-объектных и природно-культурных оппозиций. Так, на основании утверждения, «что в наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ» и «всякое органическое тело есть своего рода естественный автомат» [10, с. 425, 424]. Латур выводит субъектность нечеловеческих акторов. Ницше ему нужен для того, чтобы обосновать критерий реальности согласно принципу сил («реально то, что сопротивляется испытанию» [6, с. 220]). А Делез/Гваттари помогают снять различие между интерпретацией реальности и самой реальностью: «...нет ни имитации, ни сходства, а есть взрыв двух гетерогенных серий в линию ускользания, скомпонованную общей ризомой, которая более не может быть ни приписана, ни подчинена какому бы то ни было означаемому» [3, с. 17]. Таким образом, проект симметричной антропологии Латура и метафизика, положенная в его основание, вписываются в традицию другого Модерна, оставшегося на периферии как истории философии, так и социальных наук. Однако вопрос, в каком отношении АСТ находится с теологическими аспектами мысли Лейбница, критикой религии у Ницше и атеистическим имманентизмом Делеза/Гваттари, позволяет обнаружить менее очевидные основания проекта Латура. Чтобы прояснить этот момент, следует рассмотреть роль принципа несводимого в деле критики религиозности.

«Если допустить, что одна вещь может соотноситься с другой, содержащей ее, – потенциально, идеально, имплицитно, – то действительно существует что-то еще помимо соотношения сил: приложение к душе, живой бог, коронованные принцы теории, увлекающие за собой мир... Тот, кому удалось поверить в сведение одного актора к другому, вдруг оказывается богат тем, чего нет у других: тем, что находится по ту сторону. <...> *Вот*

почему редукционизм и религия всегда идут рука об руку: религиозная религия, политическая религия, научная религия (курсив мой. — О.Г.) [6, с. 255]. Основополагающий для АСТ принцип несводимого позволяет Латуру утверждать: 1) необходимость предоставить актерам полную свободу действовать самостоятельно; 2) запрет на объяснение их метатеориями; 3) императив не объяснять, а следовать за актантами и описывать их движения по сетям. «Наблюдатель — чем бы он ни был — обнаруживает себя на равных со всеми остальными системами отсчета» [7, с. 190]. Если всякий редукционизм порождает религиозные формы сознания, то способом преодолеть религиозную обусловленность мышления, согласно Латуру, оказывается полный отказ от редукций. «Редуцировать редукторов — вот чего я хочу; проследить, откуда у них власть» [6, с. 256]. Подобным образом АСТ намеревается решить политико-теологическую задачу — освободить современный разум от властного эффекта религиозности. Но именно в этом месте проект Латура обнаруживает проблематичность. Постулируя полное равенство и признание всех актеров, Латур полагает, что решает центральный вопрос Современности. Однако легкость, с которой он это делает, побуждает усомниться в подлинно атеистической установке АСТ. «Капитализма не существует, по той же самой причине, что и Бога. Нет эквивалентов» [6, с. 237]. Эта формула звучит как заклинание врагов — капитализма и религии, — утверждая, что всякое объяснение одного через другое не имеет рациональных оснований. Здесь Латур, несмотря на свою критику «конституции Нового времени», повторяет жест представителей классического Просвещения, которые полагали, что справились с богами, предложив иную оптику взгляда на мир, десакрализовав этим жестом реальность. Оппонент Латура П. Бурдьё в своих работах предложил более тонкую и пронизательную критику просвещенческой модели критики религиозности как определенного уровня существования политических явлений. Обосновывая утверждение, что «государство является теологической сущностью, то есть той, что существует благодаря вере» [1, с. 63], Бурдьё приходит к выводу, что фиктивность социальной фикции не фиктивна. То есть ее анализ и критика не могут основываться лишь на исключении ее в силу псевдорациональности. «Сказать о какой-то реалии, что она является коллективной фикцией, — значит сказать, что она вполне существует, но не так, как думают» [1, с. 109]. Игнорирование Латуром вопроса об эффекте реальности такого социального воображаемого, как религия, неразрывно связано с вопросом, по каким сетям распространяется религиозность в настоящее время. Именно поэтому совершенно не случайно, что несуществование Бога оказывается у Латура в одном ряду с капитализмом. Связка капитализма и религии здесь уместна и последовательна, так как плоская онтология Латура, исключая из всякого описания и объяснения метаязыки и апелляции ко всему трансцендентному, описывает прекрасные условия, подходящие не для традиционных религий с фигурой «сильного Бога» (Ваттимо), а для имманентной перспективы капитализма как религии. Чтобы прояснить этот аспект, необходимо обратиться к четвертому элементу в генеалогии латуровской мысли — Г. Тарду.

Вопрос, на который Латур предпочитает не отвечать: почему его акторы наделены совершенно определенной, а не какой угодно активностью? Несмотря на постулирование абсолютной непредсказуемости поведения акторов в сетях, согласно нашей гипотезе, они ведут себя как участники свободного рынка в состоянии «принуждения к конкуренции». Основанием такого утверждения является анализ положения, заимствованного Латуром у Тарда. В трактате «Монадология и социология» Тард предлагает следующую модель онтологии общества: «общество – это взаимное владение каждого всеми, принимающее самые разнообразные формы. <...> Вся философия до сего дня основывалась на глаголе “быть”, определение которого оставалось непостижимым философским камнем. Однако можно утверждать, что, будь в ее основании другой глагол, “иметь”, это позволило бы избежать множества бесплодных споров и топтаний разума на месте. <...> Вместо знаменитого “*cogito ergo sum*” я бы предпочел сказать: “я желаю, я верю, и, следовательно, я имею”» [15, с. 60–62]. То, что, согласно Тарду, именно «вера и желание составляют самое существо монады» [15, с. 45], многое проясняет в специфике активности латуровских акторов. Направленность их действий задана логикой *homo oeconomicus*, и их активность поддерживается религиозным актом веры. Нет необходимости во внеположной божественной инстанции, если божественность рассеяна в пространстве рыночных сетей, обеспечивающих связи между акторами. Лейбниц, прочитанный через Ницше и Делеза, позволяет расплыть божественный разум так же, как субъектность распределяется между объектами. Проще говоря, Латур решает проблему единого трансцендентного Бога путем сведения его к множественным имманентным акторам-божествам. Но в результате этого жеста подобное множество отнюдь не выходит за рамки религиозности, так как его активность представляет собой логику перманентного распространения теологического разума посредством разума капиталистического. Тард пишет, что, согласно его монадологии, «способы, какими осуществляется распространение живых существ, напоминает апостольскую пропаганду куда больше, чем военную аннексию» [15, с. 74]. Однако, точнее говоря, АСТ представляет собой «военную аннексию» другими средствами – путем «апостольской пропаганды», благая весть которой – «счастье» даруемое сетями свободного рынка.

Библиографический список

1. Бурдые П. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) / пер. с фр. Д. Кралечкина, И. Кушнareвой. М., 2016. 720 с.
2. Ваттимо Д. После христианства / пер. с итал. Дм.В. Новикова. М., 2007. 160 с.
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато / пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург, 2010. 895 с.
4. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина. СПб., 2006. 240 с.

5. Латур Б. Пересборка социального / пер. с англ. И. Полонской. М., 2014. 384 с.
6. Латур Б. Пастер: война и мир микробов, с приложением «Несводимого» / пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб., 2015. 316 с.
7. Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос. 2017. № 1. С. 173–200.
8. Латур Б. Дэвиду Блуру... и не только: ответ на «Анти-Латур» Дэвида Блура // Логос. 2017. № 1. С. 135–162.
9. Лейбниц Г.В. Размышления относительно учения о едином всеобщем духе // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. 636 с.
10. Лейбниц Г.В. Монадология // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. 636 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982–1985 / пер. с фр. А.В. Гараджи. М., 2008. 145 с.
12. Капуто Д. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3. С. 186–205.
13. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
14. Регев Й. Невозможное и совпадение: О революционной ситуации в философии / пер. с иврита М. Макаровского; пер. с англ. П. Хановой. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 146 с.
15. Тард Г. Монадология и социология / пер. с фр. А. Шестакова. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с.
16. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3. С. 3–32.
17. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Политические работы / пер. с нем. Б.М. Скуратова. М., 2006. 368 с.

Oleg V. Goriainov

ARCHEOLOGY OF ANOTHER MODERNITY: LEIBNIZ'S «MONADES», LATOUR'S «NONHUMANS» & CRITIQUE OF THE THEOLOGY OF ACTION

Abstract. This article focuses on the theological & political implications of the Bruno Latour's actor-network theory (ANT) in the context of postsecular Modernity. Latour's ANT are analyzed with reference to its genealogical sources: Leibniz's monadology. Comparative analysis of Latour's & Leibniz's theories permits to discover unresolved theological aporias of Modernity.

Key words: Leibniz, Latour, theology, Modernity, Postsecularity.