

[www.piron.culturecenter-su.org](http://www.piron.culturecenter-su.org)

**БРОЙ # 24 / 2023 / БРОЙ 24. ХИБРИДЪТ: ФОРМИ В КРИЗА**

**URL:** [https://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2023/12/Graham-Harman\\_On-the-Undermining-of-Objects.pdf](https://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2023/12/Graham-Harman_On-the-Undermining-of-Objects.pdf)

## **Подкопаването на обектите: Грант, Бруно и радикалната философия**

Греъм Харман

Преводът е направен по: Graham Harman, “On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy” in: *The speculative turn: continental materialism and realism*, ed. by Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, re.press: Melbourne, 2011, pp. 21–40.

Превод от английски език **Георги Герджиков.**

Фразата „спекулативен реализъм“ вече не е обичана от всички, описвани чрез нея, и вероятно с времето ще се използва по-малко. Тя обаче все още ми се струва полезен термин, който привлича широко внимание към един сравнително разнообразен комплекс от философски програми, посочвайки правилно техни ключови сходства. И макар винаги да е гордост за интелектуалците да отказват да им се поставят етикети, други полета на човешка иновация са развили много по-силен усет за това колко ценно нещо е брандирането. То е не само упадъчна практика на промиващо мозъци консуматорство, но и универсално разпознат метод за предаване на информация, чрез който се преодолява информационната *бъркотия*. Създаването на конкретни имена за философските позиции помага на интелектуалната публика да се ориентира в различните налични възможности, без да пречи на новаторските експерименти в тях. Ако зависеше само от мен, не само би се съхранило името „спекулативен реализъм“, но би се проектирало и лого за показване на екраните по време на PowerPoint презентации, заедно с няколко разпознаваеми тона дъбстеп музика. Вярно е – подобни практики привличат подигравателни забележки, че „философията се редуцира до маркетингови трикове“. Но не би имало значение, защото така все пак би се привлякло внимание към трудовете от спекулативния реализъм, а репутацията му би зависела от качеството на тези трудове, в което имам пълно доверие.

Както вече е известно, фразата „спекулативен реализъм“ бе измислена през 2007 г. за първото ни събитие в Лондонския Голдсмит Колидж. Беше сполучлива случайност, родена от компромиса, необходим за обединяването на четирима слабо свързани автори под един хомот. „Реализъм“ е сама по себе си една доста шокираща дума за европейските философски кръгове, която още дава сравнително добра представа с какво всички ние се занимаваме. Обикновено главният проблем с термина „реализъм“ е, че предполага скучно и лишено от въображение апелиране към мухлясалия здрав разум. Но тази конотация бива предварително разрушена от прилагателното „спекулативен“, която препраща към изпъстрени със звезди пейзажи, обитавани от поети и луди учени. Въпреки че още оплаквам загубата на широко обхватния термин „спекулативен реализъм“, има и непосредствена полза от тази загуба. Спекулативните реалисти вече не са принудени да се обединяват под едно знаме и имат възможност да водят приятелски и футуристични войни помежду си. От самото начало имаше интелектуални цепнатини. На събитието в Голдсмит преди две години<sup>1</sup> експлицитно си играех със сценарии, в които

---

<sup>1</sup> Brassier, Ray, Iain Hamilton Grant, Graham Harman & Quentin Meillassoux, ‘Speculative Realism’, *Collapse: Philosophical Research and Development*, vol. III, Falmouth, UK, Urbanomic, 2007.

всеки от нас бива изолиран от обединена атака на останалите трима по конкретни въпроси, за които нямаме съгласие. В новата си роля на блогър<sup>2</sup> превърнах това в буквален научнофантастичен сценарий, в който континенталният пейзаж на 2050 г. се състои изцяло от воюващи кланове, произлизащи от различните разклонения на спекулативния реализъм от 2007 г. След като обхватният термин вече е изоставен заради нарастващите отцепничества, можем да се захванем за работа и да се придвижим бавно към епичните битки на бъдещето след четири десетилетия, които ще се водят след смъртта ни от нашите девиантни интелектуални наследници.

Фракцията от някогашния спекулативен реализъм, към която принадлежа, вече е известна под едно точно общо име: „обектно-ориентирана метафизика“. Засега тази фракция е малка, но това може да се каже и за противниковите отцепнически групи. Леви Браунт частично прие този термин за собствения си подход към философията, също като влиятелния автор на видеоигри Иън Богост, както и видния еколог Тимъти Мортън. Фразата „обектно-ориентиран“ може да се използва и по отношение на Бруно Латур, макар че е вероятно той да отхвърли това описание по ред причини. Също като „спекулативен реализъм“, „обектно-ориентирана метафизика“ предава доста информация само с няколко думи. Най-вече, това е една *метафизика* – още подемодирана дума сред континенталците дори от „реализъм“. Но по-важно, прилагателното „обектно-ориентирана“, я разграничава от другите варианти на спекулативния реализъм. Под „обекти“ имам предвид единни биващи [unified entities] с конкретни качества, автономни спрямо нас и помежду си. Отначало това може да звучи като остатък от здравия разум, чието присъствие във философията иначе заклеймявам. Може да звучи твърде близко до „наивен реализъм“ да се вярва в самостоятелни неща, които съществуват дори ако ние заспим или умрем, и които отприщват сили едно срещу друго, независимо дали ни харесва или не. Някои критици дори твърдят, че обектно-ориентираният модел е суеверие, извлечено от всекидневния живот, омагьосано от „манифестираня образ“ [на нещата – *бел. авт.*] в съзнанието ни, недостатъчно строг, за да играе роля в онтологията. Но тук предстои да обясня, че апелването към всекидневния опит от първо лице изобщо не е ключовото доказателство в полза на обектите за философията. И е забележително, че почти всяка налична „радикална“ опция във философията е нарочила именно *обектите* като това, което трябва да бъде елиминирано. Вече има дълъг списък с *анти-обектно-ориентирани* гледища, от които да

---

<sup>2</sup> Блогът ми за „обектно-ориентираната философия“ е достъпен на <http://doctorzamalek2.wordpress.com/>

избираме; а това подсказва, че обектите имат потентност като философски персонажи, провокираща реакционни операции:

1. За корелационизма<sup>3</sup>, както и за идеализма, обектът не е мистериозен остатък, криещ се зад проявите си пред човешките същества. Ако твърдя, че мисля за обект отвъд мисленето, значи го *мисля*, следователно въпреки намеренията си го превръщам в корелат на мисленето. Т.е. обектът *не е нищо повече от* своята достъпност за човешките същества.
2. Може да говорим и за *релационизъм*. Въпреки че Латур и особено Уайтхед сякаш не редуцират обектите до отношението им към хората, те все пак не оставят място да се говори за обектите извън техните отношения, или по-общо, техните захватки [prehensions]. По думите на Уайтхед, да говорим за обект извън захватките му спрямо други обекти означава да преположим съществуването на „празна актуалност“ [“vacuous actuality”] – една пейоративно използвана фраза. А за Латур обектът е само това, което модифицира, трансформира, смущава или създава<sup>4</sup>. Един обект (или „актьор“, както го нарича Латур) не е автономна субстанция, а е нещо като таблица с победи и загуби от борбите с различни други обекти<sup>5</sup>. Според такава позиция обектът *не е нищо повече от* ефектите си върху други неща.
3. Дори експлицитният монизъм понякога се среща сред нас, и то на изненадващи места. За монизма индивидуалният обект не е нищо повече от конкретно събитие, изригващо от по-дълбоко холистично единство. Анаксагор е добър античен пример, с неговия безграничен *apeiron*, който се раздробява на специфични неща, само когато е филтриран през нашия ум (*nous*). Във френската философия от близкото минало имаме ранния Левинас<sup>6</sup>, за когото инсомнията разкрива безформеното *il y a* („има“), което само човешкото съзнание може да хипостазира в индивидуални обекти. В някои от по-спекулативните статии на Жан-Люк Нанси<sup>7</sup> откриваме едно безформено „какво-да-е“, приемащо формата на

---

<sup>3</sup> Понятието „корелационизъм“ за първи път се използва от Кантен Меясу в *After Finitude*, trans. R. Brassier, London, Continuum, 2008, p. 5.

<sup>4</sup> Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

<sup>5</sup> Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

<sup>6</sup> Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff, 1988.

<sup>7</sup> Жан-Люк Нанси, *Корпус*, прев. Б. Манчев, Лик, 2003.

конкретни обекти само посредством свързвания. Тук, обектът *не е нищо повече от* страничен продукт на по-дълбока първична реалност.

4. За други съвременни мислители, като Гилбърт Симондон и Мануел ДеЛанда, светът категорично не е някаква съвсем хомогенна буца. Но той все пак се състои от нещо не съвсем индивидуализирано, дори ако се проявява като отделни зони. За тези по-нюансирани наследници на монизма, обектът пак *не е нищо повече от* производната актуализация на по-дълбока реалност, която е по-сложна от буца, но и по-свързана вътрешно от конкретните коне, скали, армии и дървета.
5. За други като Бергсон, първичен е потокът на ставането, така че всяка теория на обекта в качеството му на специфична индивидуалност в конкретен момент е обречена. Тук обектът се третира като *нищо повече от* убеглива кристализация на импулс или траектория, несводима до единичен момент.
6. За сциентисткия натурализъм, милионите обекти биват елиминирани в полза на по-базови подлежащи обекти, които изчерпателно ги обясняват. „Джунглата на Майнонг“ от реални и нереални обекти се изсича, за да остави място за поредица от лаборатории, посветени на физика на частиците и на невронаука. В този случай обектът се смята за *нищо повече от* микрофизични факти, или пък празно [невропсихологично] усещане, редуцируемо до такива факти.
7. За Хюм няма предмети, само „снопове [bundles] от качества“. Тук обектът *не е нищо повече от* прякор за обичайните ни преживявания за червено, сладко, студено, твърдо и сочно, обединени под единния термин „ябълка“.
8. За т.нар. „генеалогичен“ подход към реалността, предметите нямат ясна идентичност извън историята на произхода им, която трябва да бъде реконструирана, за да разберем какво всъщност дадено нещо е. Тук обектът *не е нищо повече от* историята си.
9. За философите на различието (и тук може да се спори кой влиза в тази категория) обектът се различава даже от себе си, и няма фиксирана идентичност. Приема се, че законът за непротиворечието се нарушава, така че вече не можем да говорим за конкретни обекти във философски контекст. Тук обектът се третира като *нищо повече от* граматическото суеверие на глупави традиционалисти, упоени от опията на западната граматика, структурирана върху отношението съществително-глагол.

Има и други начини за философията да се дискредитира обектите, някои от които даже още не са изобретени. Целта ми в тази статия е да подчертая, че едно

контрадвижение е както възможно, така и нужно. В изброените по-горе стратегии личи съвременното допускане, че индивидуалните обекти са възплъщение на не-философията, реликви от епохата на мускетите и напудрените перуки. Но всички тези анти-обектни гледища се опитват да редуцират реалността до един-единствен корен [*radix*], а всичко останало – до пепел. Затова твърдя, че фразата „радикална философия“ трябва да стане пейоративен термин, а не източник на гордост. Като алтернатива на радикализма предлагам философия без *radix*, без последен корен или последна повърхност, а една *поляризирана* философия, в която чертите на обекта го разкъсват в две различни посоки. Трябва да опонираме на радикализма не в името на трезвата умереност (защото в такъв случай можем да си намерим и по-смислени кариери от философската), а в името на *странността* [*weirdness*]. Радикалната философия никога не е достатъчно странна, никога не обръща достатъчно внимание на базовата двусмисленост, вградена в понятието за субстанция от Аристотел нататък. Радикалните философи са все редуccionисти. Дали ще редуцират нагоре към човешкия достъп или надолу към по-фундаментални слоеве, всичките твърдят, че половината реалност *не е нищо друго освен* илюзия, породена от другата половина. Обектите, напротив, са място на поляризация, двусмисленост, странност. От една страна те са автономни от всички черти и релации, които ги характеризират, но от друга не са *напълно* автономни, защото тогава бихме имали мултивселена от разпарчетосани зони, които дори окаяният Бог не би могъл да сглоби. С други думи, трябва да обясним разликата между обектите и техните качества, акциденции, релации и моменти, но без да свръхопростяваме, като редуцираме обектите до което и да е от тези. Защото всеки от тези термини е смислен само в своята вражда [*strife*] с единните обекти, на които всичките принадлежат.

Каквито и разлики да има между тях, всичките девет или повече оплаквания относно обектите разчитат на една от две основни стратегии. Едната възможност е да се твърди, че обектите са нереални, защото произтичат от нещо по-дълбоко; твърде са повърхностни, за да са истината. Това е по-съвременната версия на скорошните европейски философии с лек реалистки привкус. Другата, по-позната възможност, анти-реалистка по характера си, е да се твърди, че обектите не са реални, защото са празни фикции в сравнение с това, което е явно в тях – било то качества, събития, действия, ефекти, или достъпност за човешкото съзнание. Тук обектите са обявени за твърде фалшиво дълбоки, за да са истината. По този начин обектите търпят водопад обиди от две отделни посоки. Това е добра поличба, защото да бъдеш атакуван едновременно по противоположни причини винаги е най-надеждният знак, че имаш сериозно прозрение.

Ако първият вариант „подкопава“ обектите, като се опитва да стигне по-дълбоко от тях, можем да създадем неологизъм и да кажем, че втората стратегия „надкопава“ обектите, като ги нарича твърде дълбоки. „Подкопаване“ [undermining] е по-познатата дума в английския език, но надкопаването [overmining] е далеч по-често срещана философска стратегия за разтваряне на обектите. Донякъде може дори да се нарече централната догма на континенталната философия. Това се вижда в корелационизма и в крайния идеализъм, които не дават автономия на обекта отвъд начина, по който е мислен – няма кон-сам-по-себе-си отделно от коня, до който има достъп човешкият субект. Вижда се и при релационизма, който приема за абсурдно нещата да са истински отделно от системите от взаимодействия между тях. И е още по-видимо в широко възприетата теория на Хюм, според която обектът е сноп от качества [‘bundle of qualities’], т.е. псевдонимно обобщава куп от реално съществуващи впечатления и идеи. Това са някои от позициите, „надкопавачи“ обектите. Сред първите спекулативни реалисти, Меясу е този, който най-открито флиртува с надкопаването. За разлика от тримата си съмишленици, Меясу намира корелационисткото гледище достойно за голямо уважение<sup>8</sup>. Дори смята корелационизма за толкова непреодолим хоризонт, че може единствено да бъде радикализиран отвътре, с някакъв троянски кон. Отвън крепостта му се струва непревземаема.

Дотук не съм писал много за *подкопаването* на обектите, главно защото му симпатизирам повече, отколкото на алтернативата. Спускането в пред-обективни, пред-индивидуални дълбочини поне е похвално отдалечаване от догмата за човешкия достъп, която презирам. Подкопаването се случва, ако казваме, че „всъщност всичко е едно“ и че индивидуалните обекти произтичат от по-дълбокото първично цяло. Случва се, когато казваме, че процесът на индивидуация е по-важен от автономията на напълно оформените индивиди. Случва се и когато казваме, че природата на реалността не е битие, а „ставане“, а индивидите са само преходно втвърдяване на по-буйни енергии, които вече са се изместили, докато успеем да се фокусираме върху конкретните неща. Подкопаване има и когато търсим пред-обективна топология, по-дълбока от актуално възприемаемото, или ако твърдим, че обектът е редуцируем до дълга история, която трябва да се реконструира от масиви с архивни документи.

Сред първите спекулативни реалисти, Иън Хамилтън Грант най-ясно клони към подкопаване на обектите. Следователно аз оставам единственият изричен защитник на

---

<sup>8</sup> Вж. най-вече казаното от Меясу по въпроса в Brassier et al., ‘Speculative Realism’, p. 409.

обектите от първата група спекулативни реалисти. Не го казвам като патетично тъжен вик на самота. Още на първото събитие на спекулативния реализъм преди две години вече отбелязах, че всеки от първите членове на групата е интелектуално самотен, ако бъде погледнат от един специфичен ъгъл. Според различни критерии четиримата можехме да бъдем противопоставени във всякаква комбинация на двама срещу двама, на жестоко преследване на един от трима, както и на предлаганата от мен четиристранна война от 2050 г. – сценарий, най-добре описан с известната фраза на Вернер Херцог „всеки за себе си, и Господ срещу всички“. В тази статия ще се фокусирам върху позицията на Грант, развита в книгата му за Шелинг<sup>9</sup>, която най-сетне е публикувана на хартия. Като разгледам конкретния начин, по който Грант избягва индивидуалните обекти, и като съпоставя възгледите му с тези на съседните му мислители, ще се изяснят особеностите на обектно-ориентирания ми модел.

## 1. Позицията на Иън Грант

От всички позиции, описвани като „спекулативно-реалистки“, тази на Иън Грант и моята са вероятно най-близки. Това беше забелязано от читатели, които понякога наричат и двама ни „панпсихисти“, „виталисти“ и дори „Шелингианци“. В някои отношения тези термини са погрешни, но има причина тези грешки да се правят именно тук, а не другаде. Това, което очевидно е общо между мен и Грант е тенденцията да третираме неодушевления свят като философски протагонист, но съвсем не по начин, приемлив за природната наука в обичайния ѝ вид. Може би е откриваема Шелингова нагласа в общата ни привлеченост към мисълта, че електрическите и геологическите факти са пронизвани от по-дълбоки метафизически вибрации. Някои дори забелязват и сходна весела непочтителност в стиловете ни на писане. Но двамата сме съгласни и по множество по-конкретни философски тези.

Първата е безкомпромисният ни реализъм. Светът не е това, което се явява на хората; да мислим реалност отвъд нашето мислене не е абсурдно, а е необходимо. По думите на самия Грант: „въпреки че е вярно, че всичко видимо е в процес на ставане, не е вярно, че всичкото ставане е видимо [...]“<sup>10</sup>. Или „това, което феномените са, не може да се редуцира до тяхното явяване за който и да е апарат на възприятие, [бил той]

---

<sup>9</sup> Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, London, Continuum, 2006.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 44.



технологичен или биологически. Затова емпиризмът не може да изчерпи всички феномени [...]“<sup>11</sup>. Оттук и известният обрат към Шелинг на Грант:

[...] Кантовият идеализъм е „само относителен“ – идеализъм, обусловен именно от премахването на природата, и съответно относителен спрямо нея [...; но] въпреки че природата се мисли, природата, доколкото не се мисли – т.е. всяка природа, независима от мисленето ни за нея, по необходимост надминава и е фундамент за всяко възможно мислене. Както е казано в „Система на трансценденталния идеализъм“, където се преобръща, вместо да се продължи Кантовата процедура, „Нещо, условията за което не могат да бъдат изобщо дадени в природата, трябва да е чисто и просто невъзможно.“<sup>12</sup>

Следователно Грант е съгласен с Бадиу (както и аз), че безкрайните преобръщания на платонизма във философията вече са станали досадни и безплодни. Като имаме предвид обезпокоителния факт, „че посткантианството маркира хоризонта на съвременната философия не по-малко, отколкото в началото на деветнайсети век“<sup>13</sup> (!), е по-добре да влагаме енергията си в противодействие на Кант, а не на Платон. Но Грант споделя скептицизма ми спрямо програмата на Бадиу да се завърнем към класическата философия по пътя на математиката.<sup>14</sup>

Нека се обърнем към друга точка на съгласие. Думата „елиминативизъм“ обикновено се отнася до една пестеливост, която се движи надолу и посича различни духове, змейове, светци и квалии, докато не остане само някакъв достоен за уважение физичен субстрат. Но Грант правилно отбелязва, че елиминативизмът често действа и нагоре: „Тъй като разширеният реализъм на Платоновата физика очевидно надминава спекулативния егоизъм както от страната на природата, така и на Идеята, Шелинг отбелязва своя идеализъм като „реален“ или „обективен“ и по този начин оспорва условните идеализми като форми на елиминативизъм.“<sup>15</sup> Дали елиминативизмът върви в посоката на микрофизичните деятели или към повърхността на човешкия достъп, и в двата случая междинната зона на реалността е подложена на изстребление. А единственото, което Шелинг иска да елиминира, е предполагаемата пропаст между органична и неорганична природа. И „това елиминиране не включва само трансцендентен или идеален органицизъм, прилаган надолу чак до т.нар. неодушевена материя, каквото е клишетото в романтическата натурфилософия; напротив, включва и

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 145.

<sup>12</sup> Ibid., p. 65-66. (Цитатът от Шелинг е по българското издание на „Наука и изкуство“, прев. Г. Дончев, 1983, с. 305 – б. пр.)

<sup>13</sup> Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, p. 8.

<sup>14</sup> Ibid., p. 199.

<sup>15</sup> Ibid., p. 59.

непрекъснат физикализъм, водещ [нагоре] от ,реалното към идеалното‘.<sup>16</sup> С други думи, сферата на човешкия достъп не е последната реалност, до която трябва да се сведе всичката реалност, а феноменален продукт на една такава реалност. Но континенталната философия рядко стига до такава глобална физика, която да обхваща всички сектори на философията и да слага край на изкуствената пропаст между човек и свят. Вместо това се възприема посредственото лекарство да се добави „живот“ като ново понятие, което да усложни делението човек/свят. Както великолепно се изразява Грант: „Животът служи като орфически пазител срещу впускането на философията във физичното. Защото животът осигурява ефективно алиби срещу тенденцията на философията към „антифизика“, докато централизира етико-политическата или екзистенциалната проблематика като истинската област на философията.“<sup>17</sup> И „въпреки че натурфилософията оспорва тази едностранчивост, все пак метафизическата асиметрия, запазваща биологията като философска наука, но отхвърляща геологията или химията, витае във философията на природата и до днес [...]“<sup>18</sup>. Това резонира и с оплакването, че „етицизмът [най-често се постига] с цената на елиминирането на природата“<sup>19</sup>, и тук вече Грант, който почти никога не говори строго, е възможно най-строг към тези, които наричат философията на Шелинг етически проект. Като приема твърдението на самия Шелинг, че философията не е нищо друго освен спекулативна физика<sup>20</sup>, Грант не иска нито философията да стане слугиня на физиката, нито обратното. Както той се изразява, „ако Шелинг не отстъпва на природните науки авторитета на философията [... , това не] означава, че натурфилософията възприема ролята на критически съдия, направляващ [природните науки]“<sup>21</sup>. Философията няма да служи на науките, също както и те на нея. Тук също сме на едно мнение.

Всъщност сме несъгласни само по една точка, но тя е решаваща. Вземете например самата фраза „философия на природата“. Докато това е сравнително точно описание на Грантовото начинание, изобщо не би подходило на собствената ми позиция, която взема предвид всякакви обекти, а не само природните. Разликата обаче стига по-далеч. Основното не е, че харесвам армиите и пластмасовите чаши, колкото и природните обекти, а Грант се ограничава до залези и поля с маргаритки. Вместо това,

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 11.

<sup>17</sup> Ibid., p. 10.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., p. ix.

<sup>20</sup> Ibid., p. 188.

<sup>21</sup> Ibid., p. 159.

Грант има проблем с обектите *като такива*, а те очевидно са в сърцевината на моята позиция. По-конкретно, той възразява на това, което нарича „соматизъм“ (философия на телата) в полза на пред-соматичен *динамизъм*. Да се идентифицира второто с философия на природата би било недостатъчно прецизно. Все пак можем да опишем Уайтхед като соматичен философ на природата, защото той отдава решителна роля на индивидуалните неща, която липсва при Грант. Също така, Грант идентифицира соматизма с идеализма, като твърди, че телата или обектите съществуват не само като феномени, а че съществуващото вече има динамична природа, която никога не се артикулира напълно като отделни единици. И както ще видим след малко, това води до едно нетрадиционно гледище към историята на философията, в което Аристотел е *на страната на Кант срещу реализма*, защото Аристотел се фокусира върху индивидуални субстанции и това го превръща в идеалист. Собственият ми, признавам, по-обичаен възглед е, че Аристотел е постоянен съюзник на всички видове реализъм; каквито и да са недостатъците на Аристотеловите субстанции, липсата на реалност извън човешкия ум не е сред тях. Относителната враждебност на Грант към Аристотел, както и цялостната му философска позиция, силно го приближава до Джордано Бруно – един философ не толкова на природата, колкото на материята и на безкрайното Едно, което обхваща както материя, така и форма.

Но нека засега останем при Грант. Цитирайки Карл Фридрих Киелмайер, Грант отбелязва одобрително, че „природата се мисли не като тяло, сбор от тела, или [дори] като мегатяло или субстрат, а по-скоро в съзвучие с ‚може би първото‘ понятие за природа, което някога е възникнало – като ‚включваща в себе си възникване, ставане, пораждане‘.“<sup>22</sup> Шелинг, заедно с Платон, Бруно и самия Грант

ясно се противопоставя на аристотелианските и кантианските гледища за физиката като „физика на всички неща“ или „тела“ (соматизъм), защото [той] твърди, че „нещата“, биващите или единиците, са следствия от дейността на природата, а не последната да е необяснимо основана върху свойствата или акциденциите на нещата. Самата философия на природата, с други думи, вече не е базирана на соматизъм, а на динамиката, от която всичката основа [ground] и всички тела произлизат [...].<sup>23</sup>

Накратко, „физиката не се ограничава до соматика, както при Аристотел и Кант, а трябва да се отнася и до пораждането на телата, от което соматиката е само частен регион“<sup>24</sup>. Съответно Кант показва „Аристотеловото си наследство“<sup>25</sup> в своя

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 126.

<sup>23</sup> Ibid., p. 8.

<sup>24</sup> Ibid., p. 28.

<sup>25</sup> Ibid., p. 37.

феноменализъм, соматизъм и формализъм, които за Грант са синонимни понятия. Ако си тяло, значи си форма [form], а ако си форма, значи си феномен. Изненадващо и освежаващо е, че Грант цитира Майкъл Фарадей, за да придаде научна тежест на собствената си метафизика, когато казва, че „материалното“ не се мисли соматично, т.е. нито като субстрат, нито като частица [corpuscule], както в Аристотеловата дихотомия, а се мисли динамично като състоящо се само от действия: „субстанцията е съставена [composed] от своите сили [powers]“, както се изразява Фарадей“<sup>26</sup>. Говоренето за „сили“ означава, че вече не говорим за множеството от настоящи действия, както е напр. при Латур, а за турбулентен динамизъм, в който изникват всичките възможни действия на една субстанция.

Кант, четем още, се присъединява към Аристотел в отхвърлянето на тъмнината на материята<sup>27</sup>. Грант се изумява от „поразителното“ отстраняване на материята в метафизиката на Аристотел, която извлича материята от субстанциалното съществуване и я редуцира до нещо, което съществува единствено логически – от това се оплаква и Бруно<sup>28</sup>. Това води Грант до смелото заключение, че „според Аристотеловата метафизика науката се занимава със субстанцията не като партикуларна, осезаема или материална, а като същност която може да бъде предикат, т.е. като субект или хюпокеименон, поддържащ някакъв логос“<sup>29</sup>. И не е само метафизическата теория, която бива повлияна, защото дори Аристотеловата физика се описва като феноменология<sup>30</sup>. Нападението на Грант срещу обичайния прочит на Аристотел продължава на следващата страница, когато първичната субстанция на Аристотел (обикновено разбрана като конкретни индивидуални неща) се слага от страната на логоса и формалната онтология, което ѝ отрича независимостта от царството на феномените<sup>31</sup>. Тук Грант не говори наизуст – все пак цитира множество пасажии от Аристотел, за да се аргументира. Но силата на аргумента му лежи не в тези цитати, а в общата интуиция (която споделя с Бруно), че формата не може да принадлежи автономно на нещата, а трябва вместо това да се осигури от някакъв логос или някакъв вид феномен. Въпреки че Грант обожава Лайбниц, както и аз, няма и следа от Лайбницовите субстанциални идеи в извлечената от Шелинг метафизика на Грант. Разликата между материя и форма е представена, сякаш е

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 39.

<sup>27</sup> Ibid., p. 67.

<sup>28</sup> Ibid., p. 34.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid, p. 35.

идентична с тази между реалния динамизъм и царството на феномените. Защото макар според Грант феномените възникват от една обща физика като неин най-висш продукт, все пак се оказва, че отделните коне, кентаври, дървета, монети, са принудени да останат на задната седалка, зад динамиката на природата изобщо.

Така вместо семплото реалистко твърдение, че реалността винаги се простира отвъд привидностите, което и аз подкрепям, Грант настоява на едно динамично производство, което трансцендира продуктите си: „природата, която произвежда“, не може да се сведе до осезаемата природа, защото самото произвеждане на осезаемата природа е онова, което не е осезаемо.<sup>32</sup> Продуктите дори не получават правото на инерция да стоят където са си, защото „произвеждането не спира с появата на продукта, а произвежда серийно – възпроизвежда го във всеки следващ миг“<sup>33</sup>. Това ни напомня за разделянето на времето на мигове в оказионалистката философия<sup>34</sup>, което проличава още повече, когато Грант пише, че „между продуктите [...] няма нито феноменален континуитет, нито темпорален. Въпреки че ставането е безкрайно, в него няма континуитет, то произвежда динамична последователност от състояния чрез ‚скокове‘, където всяко състояние е продукт на една сила [power]“<sup>35</sup>. Отношението на произвеждането към продукта е „дейността на една природа, трансцендентна спрямо продуктите си, но иманентна спрямо силите [forces] си, една природа-като-субект“<sup>36</sup>. И както видяхме, иманентизмът на Грант има сполучливото следствие, че сферата на феномените не е нещо отделно от природата, а принадлежи на природата като неин продукт. За Шелинг, за разлика от Кант, „феноменалното самò е производно на природата, защото неговите a priori условия не са в разума, а в природата. Затова натурфилософията изобщо не предполага да премахнем емпиричното проучване от изследването на природата, а по-скоро го интегрира във феноменалното, или производното равнище.“<sup>37</sup> А фактът, че това се случва на производното равнище означава например, че Шелинг няма позиция по „чисто емпиричния“ въпрос дали светлината е

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 43.

<sup>33</sup> Ibid., p. 169

<sup>34</sup> Оказионализмът е философска позиция, особено популярна във втората половина на XVII век, според която физичните явления са само привидно причинени от други физични явления, докато в действителност всяко едно явление е директно причинявано от Бог във всеки отделен миг. – бел. прев.

<sup>35</sup> Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, p. 169.

<sup>36</sup> Ibid., p. 139.

<sup>37</sup> Ibid., p. 142.

вълна или частица<sup>38</sup> – за разлика от по-провокативното твърдение<sup>39</sup> на Симондон, че дълбочината на пред-индивидуалното в сравнение с актуализацията може да обясни тази известна физична антиномия.

Но все пак има отделна поява на кванти [quanta] или отделни парчета в модела, който Грант извлича от Шелинг. Появата на продукти засяга т.нар. от него ретардация на природата, т.е. природата еволюира с крайна скорост през различните фази или епохи, а не изцяло наведнъж. Защо не е мигновен целият ход на еволюцията? Защо изобщо има епохи в света? Грант е учудващо близо до Пол Вирилио, когато казва, че има „първична диверсифицираща антитеза“ при силите между безкрайната скорост от една страна и ретардацията от другата<sup>40</sup>. Както ясно се изразява Грант: „докато първата, произвеждаща сила, не би довела до нищо, ако не беше втората, забавящата, то никой продукт в качеството си на забавяне на произвеждането, не може да възстанови или поеме произвеждането като такова, или цялата природа би довела само до един продукт.“<sup>41</sup> Или по думите на Шелинг, „всеки продукт е точка на задържане, но във всяка такава точка отново го има безкрайното“<sup>42</sup>. Шелинговите *Scheinprodukte*, т.е. феноменални продукти на природата, „са феноменални именно доколкото не са просто ‚остатъци‘, а повтарящите се канали, чрез които произвеждането се ‚ретардира‘ в конкретни форми.“<sup>43</sup> И тук пак идва ключовото метафизическо решение на Грант, толкова различно от моето, при което той идентифицира всички конкретни неща с феноменалната сфера: „тъй като произвеждането щеше да е крайно, ако се ограничаваше само до една конкретна форма (човек, космическо животно, минерал), феноменалността не е появата на нещо, а е произвеждането, проявяващо се като неща“<sup>44</sup>. Така за Грант не остава разлика между реални и феноменални неща. Ако нещо е феноменално, значи е ретардирано, следователно конкретните неща са едновременно феноменални и ретардирани. Индивидуалните коне и минерали не могат да съществуват в друг режим освен във феноменалния. Това все пак носи полза – слага край на дотегналия ни двоен свят от привидности и реалности – но само с цената на отнемането на всякаква сила от конете и минералите, които имат позволение да съществуват само доколкото са феноменални

---

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 27.

<sup>40</sup> Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, p. 148.

<sup>41</sup> Ibid., p. 173.

<sup>42</sup> Ibid., p. 175.

<sup>43</sup> Ibid., p. 176.

<sup>44</sup> Ibid.

продукти. Предполагаемата компенсация за това е, че след като феномените са продукти на природата, те не са „просто някакви си“ феномени; и все пак си остават в известен смисъл „просто някакви си“, защото им е отнета всякаква собствена произвеждаща сила. Не е ясно как конят като такъв може да се заслепи от слънчева светлина или да се спъне в минерал. Грант има многобройни съюзници в това си твърдение, но то остава силно чуждо на философската позиция, която предлагам. Нека се обърнем за кратко към един от съюзниците, които той пряко цитира – Джордано Бруно, който със сигурност е сред великаните във философията на пред-индивидуалното. Това сравнение ще добави историческа задълбоченост на разликите, които посочвам между мен и Грант.

## 2. Материята според Джордано Бруно

Бруно е роден в Нола, близо до Неапол, през 1548 г. Пъстрите му приключения и унижения включват важен престой в Англия. Там той извършва най-ценната си философска работа, докато обижда домакините си с филипики за грубоватото поведение на английския народ. Заловен от Инквизицията след неразумно пътуване до Венеция през 1592 г., той бива изгорен на кладата в Рим след почти осем години разпитване и мъчения. Както пише в Католическата енциклопедия: „Бруно не е осъден, задето защитава коперниковата астрономическа система, нито заради учението си за множеството населени светове, а за богословските си грешки, сред които следните: че Христос не е Бог, а само необичайно умел фокусник, че Светият дух е душата на света“, както и любимото ми: „че Дяволът ще бъде спасен и пр.“<sup>45</sup> (Забележете стратегическото мълчание по тези въпроси на самия Иън Грант; в наши дни трябва да се внимава.) Философските писания на Бруно са забележителни със своя литературен и комически гений и включват ненадминати нападки срещу персонажи – „педанти“, които прекъсват с помпозен латински смислени разговори на италиански. Днес Бруно е герой повече на учените, отколкото на философите поради дръзката си защита на коперниковата система, на идеята за безкрайна вселена, и на възможността да съществува извънземен живот. Но философският му дух е жив и здрав, дори невинаги да е признаван поименно, затова бях очарован от одобрителните бележки върху него на Грант.

Нека погледнем творбата на Бруно „За причината, принципа и едното“, която рядко се обсъжда в днешните континентални кръгове, въпреки че е лесно достъпна в

---

<sup>45</sup> <https://www.newadvent.org/cathen/03016a.htm>

много добро англоезично издание от Cambridge University Press<sup>46</sup>. Едно от любимите ми упражнения, когато разглеждам историята на философията е да пренаписвам заглавията на прочути книги с помощта на синоними. Например, заглавието на Хайдегер „Битие и време“ може да се пренапише като „Скриване и разкриване“, „Забуленото и разбуленото“, „Единство и троичност“, или според моето собствено все още спорно предложение: „Налично и подръчно“. В случая с миниатюрния шедьовър на Бруно „За причината, принципа и едното“ може би се пренаписва най-добре като „За формата, материята и безкрайността“. Въпреки повтарящите се в тези диалози твърдения, че няма материя без форма и обратно, тази привидна симетрия е подвеждаща: никой читател не би останал с впечатлението, че Бруно наистина отдава еднакъв статут на материята и формата. Формата в мисълта на Бруно е изцяло подчинена на една всеобхватна материя, вплела в себе си всички възможни форми; формите са само повърхности, отвреме-навреме приемани обратно в материята, като смола, която се връща от клоните на дървото към ствола му. Формата е нещо производно и, тъй като конкретните тела са конкретни само чрез своите форми, и телата са производни. Но докато Грант просто не е почитател на Аристотел, ненавистта на Бруно към „майстора на знаещите“ е пословична. Ето една по-кратка мостра от инвективата на Бруно: „Защо настояваш, о, предводителю на перипатетиците, че материята е по-скоро нищо, понеже е лишена от каквато и да било действителност, отколкото, че е всичко, понеже притежава всяка действителност, т.е. че формите са объркани и неразличими в нея, както казваш самият ти?“<sup>47</sup> Този мек сарказъм на други места отстъпва на доста по-остра реторика: “с фалшиви обяснения и измамни аргументи той успява да изкълчи твърденията на древните и да се противопостави на истината, и то може би не толкова поради интелектуална слабост, колкото от завист и тщеславие“<sup>48</sup>. Но тази обща неприязън към Аристотел е само симптом за по-дълбокото съгласие между Бруно и Грант. Въпреки че и двамата са отдадени на една солидна реалност, по-дълбока от всички акциденции и феноменални привидности, изглежда, че и двамата също така смятат конкретните форми или тела просто за акциденции и феноменални привидности. Едва ли ще е изненада, че съм съгласен с първото, но не и с второто.

---

<sup>46</sup> Giordano Bruno, *Cause, Principle, and Unity*, trans. R. deLucca, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. (Тук ще бъде цитирано българското издание – *За причината, принципа и едното*, прев. Б. Паскалева, София, Изток-Запад, 2020 – б. пр.)

<sup>47</sup> Бруно, *За причината, принципа и едното*, с. 295.

<sup>48</sup> Пак там, с. 323.



Въпреки че Бруно се занимава и с четирите традиционни Аристотелови причини, той ги групира различно и ги обяснява по съвсем различен начин. Тази разлика е ключова за темата в настоящата статия. Според схоластическата традиция, четирите причини на Аристотел се делят на двойки от „вътрешни“ и „външни“ причини. Вж. напр. началото на „Метафизически диспути“ 17 от големия йезуитски мислител Франсиско Суарес, който (колкото и да е странно) се ражда в същата година като Бруно. Суарес казва следното: „след като обсъдихме материалната и формалната причина, които са вътрешни причини, трябва да обсъдим външните причини: целевата и действената“<sup>49</sup>. За Бруно, напротив, само материята е вътрешна причина, която той (опростявайки по-неконсистентната употреба на термина при Аристотел) нарича принцип. Другите три – формална, действена и целева – са наречени от Бруно причини. И той ги интерпретира по един меко казано по-оригинален начин. Персонажът му Теофило твърди следното: „ще кажа, че всеобщото природно действащо е универсалният интелект, представляващ първото и основно свойство на световната душа, която на свой ред е универсалната форма на света“<sup>50</sup>. Специфичната употреба на тези неоплатонически схващания при Бруно има голямо значение, защото подкопава статута на конкретните неща. Когато той казва, че интелектът и световната душа са „универсални“ действени и формални причини, не оставя много място за партикуларни причини. Ще се окаже, че действениите и формалните причини на един чук, куче или дърво, са само преходни и акцидентални според Бруно. Универсалният интелект е всъщност единствената действена причина на всичко, което се случва, а световната душа е единствената истинска формална причина. Всичко, което се случва, се случва само в най-дълбоките дълбини. Същото важи и за целевата причина, която не се намира в множество различни форми на множество различни неща, всяко със своя собствена цел. Вместо това се намира в една-единствена универсална форма – в глобалната цел на универсалния интелект. Както казва Диксоно във Втория диалог: „Целта, която като финална причина си поставя действащото, е съвършенството на вселената. Въпросното съвършенство се състои в това в различните части на материята всички форми да имат актуално съществуване. И в постигането на тази цел действащото предвижда такава наслада и радост, че никога не се уморява да извлича от материята всевъзможни форми, както, изглежда, твърди още Емпедокъл.“<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Francisco Suárez, *On Efficient Causality: Metaphysical Disputations* 17, 18 & 19, trans. A. Freddoso, New Haven: Yale University Press, 1994, p. 3.

<sup>50</sup> Бруно, *За причината, принципа и едното*, с. 147.

<sup>51</sup> Пак там, с. 155. (Както е посочено в българското издание, тук Бруно смесва Емпедокъл с Анаксагор – б. пр.)

Под всичко това стои материята. Ще коментирам този въпрос след малко, но намерението е да се подкопаят субстанциалните форми на Аристотел (които съществуват в драстично редактиран вид в моята позиция под името „обекти“). Бруно е един от най-великите анти-обектно-ориентирани философи, или поне сред тези, които могат да бъдат наречени реалисти.

Тъй като формалната причина на света е световната душа, то всичко съществуващо има [причастност към тази] душа. Лесно би било да наречем това „панпсихизъм“, но „пан-“ предполага множество души, каквото просто не съществува според Бруно. По-добро название би било „хенпсихизъм“, т.е. доктрина, според която има само една душа, неделима на части. Педантичният персонаж Полихимнио изоставя поне за малко латинския, за да попита: „Значи и едно мъртво тяло има душа? Тоест и моите налъми, и сандалите ми, ботушите ми, шпорите ми, пръстенът ми, ръкавиците ми трябва да са одушевени? Тогата и плащът ми са одушевени?“<sup>52</sup> Теофило отговаря, че „масата като маса не е одушевена, нито дрехата, нито кожата като кожа, нито стъклото като стъкло [...]“<sup>53</sup>. С други думи, няма душа на стъклото или душа на кожата, не защото са неодошевени обекти, а защото са конкретни обекти. Ако проследим изводите от това (както със сигурност е направила Инквизицията), то няма и душа на майmunата, кучето или човека. Има само една световна душа, а индивидуалните души съответно изглеждат още по-преходни и илюзорни за Бруно, отколкото за Плотин. Теофило продължава: „ако животът се открива във всички неща, душата ще да е форма на всички неща [...]. Ето защо устояването, изглежда, следва да се припише не по-малко на формата, отколкото на материята. [Но] намирам, че формата на всички същности е само една.“<sup>54</sup> И въпреки че по-късно ще твърди, че никоя част от материята не съществува без форма<sup>55</sup>, всичко това означава, че никоя част от материята не съществува без връзка със световната душа. Накратко, Бруно обрича индивидуалните неща да живеят в гетата на философията. Отново Теофило: „Следователно единствено външните форми се променят и дори изчезват, тъй като не са същности, а само свойства на същностите, не са субстанции, а само акциденции и обстоятелства около субстанциите.“<sup>56</sup> Но този изказ, според който външните форми не са неща, а само свойства на нещата, е подвеждащ – за Бруно изобщо няма индивидуални неща. Множествеността е само повърхностен ефект. Както се

---

<sup>52</sup> Пак там, с. 165.

<sup>53</sup> Пак там, с. 167.

<sup>54</sup> Пак там, с. 173.

<sup>55</sup> Пак там, с. 177.

<sup>56</sup> Пак там, с. 174-175.

изразява Диксоно в Петия диалог: „онова, което създава множествеността в нещата, не е съществуващото, не е самото нещо, а онова, което се явява, което се представя пред сетивото и по повърхността на нещото“<sup>57</sup>. Заимствайки термин от великолепия Николай от Куза, Бруно твърди, че само „чрез различното ограничаване на [...] общия род [живо същество] до определен вид, става така, че битието на човека се противопоставя на бътието на лъва“<sup>58</sup>. Преди подобно ограничаване, „тъй като [материята] ги има всичките, тя няма нито един определен [вид], защото онова, което е толкова много различни неща едновременно, по необходимост не е нито едно от тях в частност. На онова, което е всички, приляга да изключи от себе си която и да било от частните същини“<sup>59</sup>. Ако говорим за неограничената материя, „по никакъв начин не можем да приемем, че земята е част от съществуващото или че слънцето е част от субстанцията, тъй като субстанцията е неделима.“<sup>60</sup> По думите на палячото Джервазио: „волята на природата, управляваща вселената, гласи, че всяка форма трябва да отстъпи пред всяка друга“<sup>61</sup>. С други думи, „ограничаването“ играе роля при Кузанеца и при Бруно, подобна на тази, която играе ретардацията в книгата на Грант.

Според всички тези позиции няма истинска форма в света освен световната душа. Всички други форми, поне за Бруно, са акцидентални. Единствената истинска субстанция се оказва материята. „Нима не виждате [...], че онова, което е било семе, се превръща в трева, това, което е било трева, се превръща в клас, това, което е било клас, се превръща в храна, храната – в жизнена течност, течността – в кръв, тя пък – в семе, то – в зародиш, той на свой ред – в човек, човекът – в труп, трупът – в пръст, пръстта – в камък или пък в нещо друго и т.н., докато се премине през всички природни форми?“<sup>62</sup> Само материята е постоянна, следователно само тя може да е субстанция. Смятам това за сериозна крачка назад спрямо Аристотел, който е първият древногръцки философ, осъзнал, че субстанциите няма нужда да са перманентни, за да се броят за субстанции. Но Декарт, Спиноза и Лайбниц всичките общо-взето следват Бруно в архаичното му допускане, че субстанциално означава „неунищожимо“ – възглед, който не виждам причина да бъде поддържан.

---

<sup>57</sup> Пак там, с. 331.

<sup>58</sup> Пак там, с. 283.

<sup>59</sup> Пак там.

<sup>60</sup> Пак там, с. 329.

<sup>61</sup> Пак там, с. 269.

<sup>62</sup> Пак там, с. 211

И за да не изглежда, че критикувам всичко и не одобрявам нищо в позицията на Бруно, той заслужава похвала за прозрението си, че реалността никога не е релационистка. Теофило критикува перипатетиците така: „Ако [ви кажат, че душата] е принцип на живота, сетивността, нарастването и интелекта, считайте, че макар въпросният принцип да представлява субстанция в най-силния смисъл на думата, както ние я възприемаме, все пак те си го представят както някакво акцидентално свойство. Тъй като това нещо да бъде принцип на едно или друго не означава, че то е субстанциално и абсолютно разумно основание, а единствено акцидентално разумно основание, което се изказва само в отношение към онова, на което принципът е принцип.“<sup>63</sup> По-реалистични слова не са били изречени. Можем само да поздравим Бруно за това, че е бил наясно, че субстанцията не трябва да се дефинира по отношение на нещо друго, а единствено сама по себе си. Също важи за твърдението на Диксоно в Четвъртия диалог, че „изразеното битие, сетивно възприемаемо и разгърнато, не може да се схваща като главното разумно основание на действителността, тъй като представлява следствие от нея.“<sup>64</sup> Това не-релационистко гледище за същността вече звучи много като предложеното от Хавиер Зубири<sup>65</sup> едва през 60-те години на XX век. За съжаление Бруно го разваля, като твърди, че не само изразеното не е същността на реалността, но и че индивидуалните неща съществуват, само доколкото са изразени. Затова той толкова държи на универсалната материя – защото като не се изразява, тя също така избягва да дегенерира в каквото и да е комплекс от релации. Диксоно продължава: „главното битие, [...] основание за действителността на дървото не се състои в битието му като легло, ала в това, че съществува с такава субстанция и състав, които му позволяват да стане легло, стол, гредка, скулптурно изображение и изобщо всякаква вещ, изработена от дърво.“<sup>66</sup> А за Бруно, дори това свръх-обобщено „дърво“ все още е затворено в твърде конкретната си форма и може лесно да се преобразува в пушек, пепел, червеи, риба, човешка кръв и т.н.

Бруно цитира Авероес<sup>67</sup> и дори Аристотел<sup>68</sup> в подкрепа на твърдението, че материята не получава формите си отвън. Признава, че по-рано е бил съгласен с Авицеброн, киренската школа, киниците и стоиците, че „формите не са нищо друго

---

<sup>63</sup> Пак там, с. 219.

<sup>64</sup> Пак там, 297.

<sup>65</sup> Xavier Zubiri, *On Essence*, trans. A.R. Caponigri, Washington, Catholic University Press, 1980.

<sup>66</sup> Бруно, *За причината, принципа и едното*, с. 297.

<sup>67</sup> Пак там, 289.

<sup>68</sup> Пак там, 295.

освен определени акцидентални разположения на материята<sup>69</sup>. Но по-късно открил, че „в природата следва да разграничаваме два рода субстанции: единият е този на формата, а другият – на материята“<sup>70</sup>. Това щеше да е убедително, ако Бруно имаше предвид, че само материята е пронизана от световната душа. Но след като най-напред е обявил формите или нещата за акциденции, които прехождат, така че само универсалната субстанция да остава трайна, сега се опитва да каже, че тези конкретни форми се намират в материята от самото начало. Например казва, че „същините възникват от материята посредством отделяне, а не чрез надграждане и добавяне. Значи подобава по-скоро да приемем, че материята съдържа и включва в себе си формите, отколкото да мислим, че те изобщо не присъстват в нея и че тя ги изключва.“<sup>71</sup> Множественото число („формите“) ми се струва неоправдано, след като е утвърдена само единствената форма на световната душа, а конкретните форми са отхвърлени като акциденции. За материята, Теофило казва, че

както дървото само по себе си не притежава никаква изкуствена форма, но е в състояние да възприеме всички такива форми вследствие от действието на дърводелеца, така и материята, за която става дума, от само себе си и в собствената си природа не разполага с никаква природна форма, но може да възприеме всички природни форми вследствие от действието на активния действащ принцип на природата. Тази природна материя не е сетивно възприемаема по начина, по който сетивно възприемаема е материята на изкуствените продукти, тъй като материята на природата по абсолютен начин не притежава никаква форма [...].<sup>72</sup>

С други думи, статутът на конкретните форми, а по този начин и изобщо на конкретните неща, е станал доста неясен според гледището на Бруно. В определен смисъл, конкретните форми като ябълката, лимфата, кръвта, се прогонват от философията като акцидентални, доколкото подлежат на унищожение. Друга причина да не са реални е, че подлежат на дефиниция само по отношение на други неща, а реализмът на Бруно го подтиква да възхвалява само едно нещо – или по-точно две – за които знае, че съществуват самостоятелно: материята и световната душа. Но сега изведнъж чуваме, че всички конкретни форми са вгънати в материята от самото начало. И все пак те не са конкретни форми, тъй като тя ги има всичките и следователно няма нито една от тях, след като всичките съвпадат и още не са се разделили на индивидуални форми. Нещо повече: така и не е обяснено как или защо се разделят, освен доколкото универсалната

---

<sup>69</sup> Пак там, 203.

<sup>70</sup> Пак там.

<sup>71</sup> Пак там, 299.

<sup>72</sup> Пак там, 209.

целева причина кара универсалният интелект да желае да актуализира възможно най-много от тях. Доколкото конкретните форми се съдържат в материята, те са също така неделими, защото материята не ги има реално – след като ги има всичките, също така няма никоя от тях. След малко ще се върнем към този проблем.

От всичко това Теофило заключава, че „никоя същина не изчезва, нито губи битието си, освен акциденталната форма, която е външна и материална“<sup>73</sup>. Но това се отнася за всички конкретни обекти, след като само „материята [...] и субстанциалната форма на всяка една природна същина (а субстанциалната форма представлява душа на същината) са свършено неунищожими и не подлежат на загиване, така че да изгубят изобщо битие“<sup>74</sup>. Но нека припомним, че фразата „душа на същината“ е вътрешно противоречива, след като диамантите нямат души в качеството си на диаманти, нито дрехите в качеството си на дрехи; всичко споделя една и съща жизнена искра от една и съща единна световна душа. Из цялата история на философията „субстанциална форма“ обикновено означава не това, за което Бруно използва термина (а именно универсална световна душа), а означава не-акциденталните форми на индивидуалните неща. Употребата на „субстанциална форма“ при Бруно в смисъл на световна душа е меко казано ексцентрична, и той много добре знае това. Затова държи да нападне „перипатетиците и техните привърженици, тъй като според тях [субстанциалната форма] не е нищо друго освен определена съставност и подредба на акцидентални свойства. Изобщо, всичко, което перипатетиците посочват извън своето понятие за първа материя, не е нищо друго освен акцидентално свойство, съставност, разпределение на качества, принцип на определението, каквина.“<sup>75</sup> Оттук Бруно преминава към откровена подигравка, която заслужава да бъде цитирана в цялост:

Ето защо под расата си някои тънки метафизически умове измежду техните, в желанието си да оневинят своя идол Аристотел, вместо да посочат недостатъците му, успяха да определят човешкостта, волскостта, маслиновостта като видове субстанциални форми. Ето тази човешкост – например сократовостта, ето тази волскост, ето тази конскост трябвало да се схваща като числова субстанция. [...] От това обаче не спечелиха нищо, защото, ако ги попитате подред: „В какво се състои субстанциалното битие на Сократ?“[,] те ще отговорят: „В сократовостта.“ Ако ги попитате: „А какво разбирате под сократовост?“, ще отвърнат: „Собствено присъщата субстанциална форма и собствено присъщата материя на Сократ.“<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Пак там, 217.

<sup>74</sup> Пак там.

<sup>75</sup> Пак там.

<sup>76</sup> Пак там, 209.

Това са много забавни и безобидни шеги за сметка на схоластиците и си струва да ги оценим като такива. Но забележете, че Бруно се опитва да отвлече вниманието ни от огромния проблем в собствената му позиция. Защото ако попитаме самия Бруно „В какво се състои субстанциалното битие на Сократ?“, собственият му отговор ще бъде от помощ още по-малко от този на схоластиците. Първият му отговор би бил, че Сократ няма субстанциално битие, а е само акциденция; само материята и световната душа имат субстанциално битие. Но след това ще вмъкне и твърдението, че формата на Сократ вече присъства в материята, но вгъната и неразграничена по такъв начин, че материята хем има, хем няма Сократ в себе си, преди Сократ да бъде роден. Накратко, Бруно се подиграва на индивидуалните субстанциални форми, но след това въпреки всичко ги приема – просто ги транспонира от уж акциденталното царство на конкретните неща към едно подкопаващо царство на материята, където едновременно присъстват и не присъстват. Техническият термин за тази маневра е „пладнешки грабеж“, защото Бруно се опитва да си запази индивидуалните форми, без да ги е платил. Понеже просто не може да каже, че индивидуалните форми са потенциално в материята, след като е плюл толкова отрова по Аристотел, задето казва, че материята е само потенциална; навсякъде Бруно настоява, че материята е както потенция, така и актуалност. Той дори предлага следната странна метафора: материята е „лишена от форми, без форми, не в смисъла, в който ледът е без топлина и бездната е лишена от светлина, ала в смисъла, в който бременната е без своята рожба, която предстои да произведе от себе си [...]“<sup>77</sup>. Проблемът с тази аналогия е, че според гледището на Бруно, веднага щом детето е „произведено“, то влиза в царството на преходните и акцидентални неща.

За да приключим тези бележки върху Бруно, трябва да добавим, че дори тези универсални материя и форма са подчинени на Едното. „Вселената“, казва Теофило, „е една, безкрайна и неподвижна“<sup>78</sup>. Тази вселена „не е материя, тъй като нито притежава фигура, нито може да се сдобие с фигура, не е ограничен[а], нито ограничим[а]. Не е форма, тъй като не придава форма или фигура на нещо друго, доколкото [самата тя] е всичко, най-голямото, едното, [универсалното]“<sup>79</sup>. А в безкрайното Едно на Бруно, на индивидуалните неща е отредена по-лоша съдба от всякога: „спрямо безкрайното няма разлика дали си човек, или мравка, [нито дали си] звезда или човек. Тъй като няма да се приближиш повече до онова [безкрайно] битие, ако си слънце или луна, отколкото ако

---

<sup>77</sup> Пак там, 291.

<sup>78</sup> Пак там, 312.

<sup>79</sup> Пак там, 313. (Преводът модифициран, за да е по-близък до английския; смисълът не се изменя – б.пр.)

си човек или мравка.“<sup>80</sup> С още по-голяма прямота Теофило заключава, че щом „въпросното единство е неповторимо и неизменно, [поради което] то остава винаги едно и също [...], всичко друго е суета, близко до нищото“<sup>81</sup>. Индивидуалните форми са само „външни“ и избягват статута на акциденции, само доколкото са предварително събрани в безкрайната гръд на материята. Бруно дори възхвалява тази материя с феминистки тропи – не като оспорва традиционната идентификация на жената с материята, а като запазва този традиционен модел, но също така хвали материята и жената като по-висшки от формата и мъжа.

Причината толкова дълго да коментирам Бруно е, че той в много голяма степен още е с нас – не само в модела на Грант за природа, ретардирана да произвежда конкретни неща, но и в една по-известна тенденция, която можем да наречем „пред-индивидуализъм“. Влиянието на Бруно върху Спиноза е достатъчно добре познато, че някои даже обвиняват Спиноза в плагиатство; а разликата между Спиноза и Лайбниц (този голям възродител на индивидуалните субстанциални форми) е разбира се почти аналогична с разликата между пред-индивидуализма и обектно-ориентиранта метафизика. Грант вече е показал до каква степен Шелинг черпи от тази традиция, а днес има и много други нейни представители. Целта ми в оставащите страници е да настоявам индивидуалните обекти да не бъдат изхвърлени от онтологията, както са се опитвали да сторят различни радикални философии.

### **3. В защита на обектите**

Каквито и да са разликите в двете току-що описани позиции, не би било подвеждащо да говорим слято за Бруно/Грантов вид метафизика (макар да се надяваме, съдебната система да не се отнесе по един и същ с двамата автори). Тя е освежаваща опция, на която да се спрем, след дългата студена зима на корелационизма човек-свят, от който континенталната философия едва започва да изплува. Като се обръща към реалност, по-дълбока от всякакво проявление на logos-а, даже по-дълбока от каквито и да е релации, тази философия на материята нанася решаващ удар от името на реализма. Тя също така е реализъм, който спокойно можем да наречем „спекулативен“, в противоположност на наивния<sup>82</sup>. Единственото ми несъгласие с тази опция идва от

---

<sup>80</sup> Пак там, 315. (Преводът отново модифициран, тъй като тук в българското издание е допусната лека неяснота – б.пр.)

<sup>81</sup> Пак там, 323.

<sup>82</sup> В оригинала “commonsensical”, но Харман сякаш използва понятията „здрав разум“ и „наивен реализъм“ почти синонимно.



възгледа ми, че на *формата* не трябва да се гледа като на чисто *външна*. Според това погрешно, но популярно гледище, нещата приемат конкретен облик само когато срещнат препятствие или когато са в някаква релация – било то с хората, които обичат да ги наблюдават и описват, или с някакви не-човеци. Както при неоплатонизма, тук нещата се случват само *вертикално* посредством ретардация, ограничение или еманация от някакъв по-първичен слой на съществуващото. Не остава много място за *хоризонтални* взаимодействия, както когато огън изгаря памук или камък чупи прозорец. С терминологията на самия Бруно, в определен смисъл няма причина отвън, а всички принципи идват отвътре. Материята вече съдържа семената на всичко, в което може да се превърне. Нищо важно няма да дойде отвън.

Ако първичната материя е нещо по-дълбоко от артикулацията си в конкретни части, тогава не е ясно защо трябва от самото начало да е пронизана от пред-артикулирани семена, способни да генерират конкретни дървета и коне по-късно. По този начин рискуваме да стигнем до краен монизъм и да говорим за един-единствен тътнещ *apeiron* без части. Нещо повече, индивидуалните неща остават без силата да причиняват, както при оказионалистките философии, дори ако пред-индивидуалната материя замества Бога като средата, в която нещата са мълчаливо свързани. Това напомня за така наречения от Деланда (който следва Бергсон) „хетерогенен, но непрекъснат“ характер на реалността. Материята получава правото да бъде както едно, така и много; и печели от добродетелите както от единството, така и от множеството, без да страда от пороците на никое от тях. Но след като плащаме тежка цена, като оголваме индивидуалните неща от всичката им сила да причиняват и ги превръщаме във вкаменена гора на повърхността на реалността, можем да се запитаме какво печелим от тази маневра. Според мен тези позиции се надяват да постигнат достоен за похвала напредък в посока на един нов реалистки дух. Тази позиция, която нарекох Бруно/Грантовата опция добре съзнава, че когато нещата станат твърде конкретни, не оставят много място за промяна. Следователно им се дава дълбочина отвъд всяка конкретна форма – по-дълбока от всички цветя, монети и дървесина. Тази позиция превъзхожда много други в своята осъзнатост, че нещата, доколкото ги срещаме в релации, винаги са някакво изкривяване на реално съществуващото. Вече чухме словата на самия Бруно, че „нещо да бъде принцип на едно или друго не означава, че то е субстанциално и абсолютно разумно основание, а единствено акцидентално разумно основание, което се изказва само в отношение към онова, на което принципът е

принцип<sup>83</sup>. Вместо това се предлага едно подземно царство, което съществува само по себе си, а не заради нещо друго, и е способно да стане всичко, защото е всички неща и никое от тях.

Един от недостатъците на този модел е, че решава проблема за общуването между нещата само на думи. Често твърдя, че позабравеният проблем на опортунизма все още преследва съвременната философия в две различни форми, и че този проблем лежи в сърцето както на подкопаването, така и на надкопаването на обектите. Накратко, опортунизмът означава една или и двете от следните доктрини: първо, че две неща не могат да са свързани без Бог да посредничи между тях; второ, че Бог трябва да пресъздава вселената във всеки миг, без никой времеви момент да прелива гладко в следващия. И в двете си форми опортунизмът е нещо като квантувана философия, която разбива света на парчета време и пространство, които не могат лесно да бъдат отново свързани, поради което само Бог може да ни спаси. Този опортунизъм има произхода си в богословието на ранносредновековния Ирак. Според някои тълкуватели на Корана е богохулно не само да се допускат други създатели освен Бога, но и да се допускат изобщо други причинители. Никой обект не влияе на никой друг; тяхната среща осигурява само повод [occasion] Бог да се намеси и да накара директно нещата да се случат. Много по-късно тази идея най-сетне навлиза в Европа през XVII век и се разпростира като пожар; многобройни видни метафизически системи разрешават само на Бог да служи като каузален посредник. Във всички тези философии освен на [Джордж] Баркли съществуването на индивидуални субстанции никога не се отрича; Бог бива призван само, за да обясни взаимодействието им.

Тази опортунистка позиция може да изглежда противоположна на Бруно/Грантовата опция, в която индивидуалните субстанции почти не играят независима роля, и където Бог сякаш никога не се посочва като отговора на даден проблем. Но ако се вгледаме по-отблизо, двете позиции (опортунизмът и Бруно/Грантовата) започват да разкриват приликите си. Струва си да се отбележи, че и според двете позиции релациите са външни; нищо не се свежда до своите релации. Единствената, макар и голяма разлика, е разбира се тази, че опортунизмът признава на индивидуалните неща собствени форми, докато за Бруно и Грант всяка ограничена или ретардирана форма вече е изцяло външна. Дори по отношение на по-тесния въпрос за Бога е лесно направо да се открие пантеизъм при Бруно, както когато в Петия диалог

---

<sup>83</sup> Пак там, с. 219.

нарича Едното „върховно съществуващо“, в което действителността не се различава от възможността<sup>84</sup>.

Няма да правя догадки за теологическите възгледи на Грант, но дори ако той отхвърли етикета „пантеист“, се съмнявам да се отврати или обиди от него. Във всеки случай спокойно можем да наречем всичките тези позиции подкопаващи, защото те минават под индивидуалните обекти, за да стигнат до универсален принцип, който ги подлага, бил той материята или Бог. Подобни позиции са изненадващо привлекателни дори и днес, поне в битническо-бохемските кръгове като нашия, които не се стараят да се харесват на мейнстрийма в аналитичната философия. Версията на тази позиция, разчитаща на окаяналисткия Бог, все още се открива у Уайтхед, за когото вечните обекти, намиращи се в Бога, са посредници за всички релации между актуализираните неща. Но версията, разчитаща на турбулентното пред-индивидуално, е може би още по-привлекателна за днешните читатели и има други варианти освен тези, които намираме при Грант, Деланда и Симондон.

Все пак по-разпространеният днес вариант си остава този, който нарекох „надкопаващ“. Тук индивидуалният обект не е нещо твърде конкретно или замръзнало в определена форма, че да има нужда от по-дълбок динамичен принцип. Вместо това, обектът се третира като безполезна фикция – само прякор за набор от релации, качества или части, които са еднакво достъпни осезаемо и не са ни най-малко зловещи<sup>85</sup> или мистериозни. Такава позиция няма нужда да бъде корелационистка. Например, нито Латур, нито Уайтхед са корелационисти, след като при тях не е нужно един от двата термина в която и да е релация да бъде човешко същество. Въпреки това, както Латур, така и Уайтхед надкопават обектите. Латур съвсем ясно казва, че обектът не е нищо друго освен трансформираното, модифицираното, смущаваното или създаваното от него. И както и да четем Латур по въпроса за реализма (тук спорът продължава), Уайтхед несъмнено е реалист. Защо това е важно? Защото от него следва, че *разграничението между реализъм и антиреализъм може в крайна сметка да не се окаже ключовият въпрос за метафизиката*. Причината е, че всеки реалист, който си мисли, че може да се предложи модел за реалността на езика на осезаемо достъпните за нас черти е по много начини по-близък братовчед на идеалистите, отколкото на други реалисти като Бруно,

---

<sup>84</sup> Пак там, 329.

<sup>85</sup> Използваната дума е “spooky” – вероятно препратка към известното мнение на Айнщайн за въздействието от разстояние, което последователите на квантовата механика твърдят, че съществува.

Грант или мен, за които работата на *logos*-а винаги е външна, а реалността винаги превишава всеки опит да бъде схваната.

Нека първо припомня накратко защо според мен мейнстрийм философията на нашето време, вдъхновена от Хюм и Кант, е само версия с главата надолу на окаянализма. Спомнете си най-напред биографичния анекдот, според който свободомислещият Дейвид Хюм силно се възхищавал на архи-католическия окаяналист Никола Малбранш и го смята за свой предшественик, доколкото последният твърди, че няма необходима връзка между две неща, които привидно се случват заедно. Вярно е, че докато решението на Малбранш е да приеме, че само Бог може да свърже две неща заедно, то би било нелепо да приписваме същия възглед на Хюм. Но забележете, че Хюм просто стига до противоположното заключение от напълно същите предпоставки. В определен смисъл за Хюм изобщо няма проблем с релациите. Нещата *вече* са свързани в човешкия опит или в навика; остава съмнително дали са независими помежду си неща *извън* тези релации; дали има скрити обекти, притежаващи силата да причиняват. Същото важи и за Кант (без да отричаме разликите между двамата), който и в наше време все още е образец за академично приемлива философия. Така в днешната епистемологическа задънена улица на мейнстрийм философията започваме от релациите между нещата в опита ни и запазваме агностична дистанция от независимата им сила извън този опит. Дори сред позициите, минаващи за „реализъм“, има много, които са си спечелили това име само, защото мислят, че нещата са реални извън човешкия разум, но все пак приемат, че тези неща сами по себе си са само вързопи от обективни качества. За подкопаващата позиция реалността предхожда релациите – независимо дали реалността е индивидуални субстанции, свързвани от Бог, или пред-индивидуално царство, което изпълнява много от същите функции като Бог. За по-социално приемливата надкопаваща позиция, нещата вече са в релации помежду си или с нас, а под въпрос е само тяхната независимост от всички подобни релации.

Често се приписва на Кант заслугата, че бил пренаписал историята на философията, като разграничил рационалистите от емпириците и съчетал най-доброто и от двете групи. С всяка изминала година все повече ми се вижда погрешно това твърдение. Забележете, че „рационализъм“ и „емпиризъм“ са само епистемологически термини, отнасящи се до два начина да се *познава* светът. По-дълбоката метафизическа дистинкция е тази, която току-що описах между окаянализма и обърнатия надолу с главата окаянализъм. Едва наскоро си дадох сметка, че сциентисткият натурализъм изобщо не е подкопаваща позиция, а надкопаваща. Да, според натурализма мечтите,

басните, обществата и еднорозите могат да бъдат сведени до микрофизични частици, но това е само решение относно въпроса какви *видове* обекти съществуват. По-интересно е какво се случва, когато най-сетне стигнем до последните реалности. Тук изведнъж откриваме, че натурализмът не вижда затруднение в това да замести нещата с техни *модели* – с конкретни комплекси от доловими свойства. Независимо дали кварките се окажат последни конституенти на всички хадрони, натурализмът не вижда проблем в това да дефинира един кварк като комплекс от свойства. Докато Бруно/Грантовият модел вижда Аристотеловите форми като твърде конкретни, за да ни бъдат от полза, то натуралистският модел, обратно, ги вижда като неясни и безполезни в сравнение с твърдите доказателства. В метафизичен смисъл е вярно, че натурализмът е форма на реализъм. Но доколкото надкопава, вместо да подкопава обекта (приема го за ненужна хипотеза и го замества с познаваем набор от черти) той всъщност принадлежи от същата страна на оградата като идеализма, релационизма и корелационизма – а не от страната на оказионалистките или пред-индивидуалистски модели, при които обектите са повърхностен ефект, вместо ненужна хипотеза. И ако това е вярно, то целият въпрос за „реализма“ може да се окаже подвеждащ, защото толкова различни философи като Бъркли, Меясу, Латур, Уайтхед и Брасие се оказват заедно с природните науки от една страна на оградата, а Бруно, Грант, ДеЛанда, Бергсон и Симондон – от другата. Забележете, че при тази класификация имаме реалисти и от двете страни на делението, следователно „реализъм“ не би било подходящ отличителен белег между двете школи. Вместо да разграничаваме между реалисти и идеалисти, можем да разграничаваме тези, които подкопават обекти, и тези, които ги надкопават – съответно наследници на оказионализма и емпиризма. Но докато емпиристката страна все още би била разпознаваема за предшествениците си, наречената от мен „оказионалистка“ страна изоставя индивидуалните субстанции, поради което в нашето време прилича много повече на Бруно, отколкото на Малбранш.

Признавам, че това гледище за различните философски позиции е пристрастно, тъй като има смисъл само от обектно-ориентираната перспектива, която препоръчвам. Но няма неутрална история на философията; всички такива истории се ръководят от възгледа на автора кое е повече или по-малко важно, и няма как да разрешим този въпрос тук. Но оставам против различните „радикални“ опити да се елиминират обектите от философията, било то в името на релациите, качествата, безформената материя, или нещо друго. Обектът е това, което е автономно, но не *изцяло* автономно, след като съществува в постоянно напрежение с всички реалности, които [според „радикалните“

философии] трябва да го заместят: качествата си, частите си, моментите си, релациите си, акциденциите си, достъпността си за човешките същества.

Ще приключа с една последна мисъл отново материализма. В тази статия критикувах две противоположни „радикални“ стратегии: подкопаване на обектите с някакъв по-дълбок принцип, или надкопаването им с поредица видими релации или свойства. Има и друго име освен „радикална философия“, приложимо към големи части и от двете страни на делението – това име е „материализъм“. Защото материализмът може да бъде както научният материализъм, в който по-големите неща се обясняват чрез по-дребни физични неща, чиито качества определено не се скриват от всякакъв достъп или измерване (надкопаване). Или може да означава Бруно/Грантовата опция за тътнеща *materia*, пронизана от всички неща, което пък води до пренебрежение към надеждното познание от емпиричните науки, каквито ги познаваме (подкопаване). В този смисъл собствената ми позиция е *реализъм без материализъм*. Или, ако се обърнем от Вернер Херцог към стила на „Фермата на животните“ на Оруел: „Реализъм да! Материализъм не! Реализъм да! Материализъм не!“