

7

Умная материя и мыслящее тело

Алекс Левант

Университет Уилфрида Лорье, Канада

Умная материя и мыслящее тело: теория деятельности и «материальный поворот» в современной философии

Аннотация

В настоящей статье предпринимается попытка реактивировать теорию деятельности (ТД) и вовлечь ее в диалог с теми течениями в современной философии, которые стремятся преодолеть релятивизм лингвистического поворота, соглашаясь в то же время с характерной для него принципиальной критикой просвещенческих концепций человеческого и не-человеческого. В частности, автор обращается к введенному Эвальдом Ильенковым понятию «мыслящего тела», которое сопоставляется с идеей агентности материи и помогает осветить социальные практики, оживляющие материальный мир.

Ключевые слова

теория деятельности, материальный поворот, Эвальд Ильенков, постчеловеческое, агентность

Введение: теория деятельности и «материальный поворот»

Советский Союз остался в XX веке; однако он продолжает «жить» и сейчас в форме руин, значение которых по-прежнему до конца не прояснено и которые могут образовать новые констелляции в проблемах наших дней или исчезнуть навсегда. Среди этих руин зоркими современными теоретиками уже обнаружены важные «культурные ценности» (Беньямин 2012), но многое остается погребено глубоко под слоями туманных политических и философских дебатов (Levant 2008, 2011). В числе таких зачатков — теоретическая традиция, известная как теория деятельности¹ (ТД), которая мощно резонирует с некоторыми тенденциями в современной философии.

ТД возникла как радикальное течение в советской психологии 1920-х годов. Ее ключевая идея состоит в том, что человеческая субъективность несводима к функциям физического мозга или даже — более широко — индивидуального тела, но что она также не является и дискурсивным феноменом, который можно было бы объяснить с помощью теорий «лингвистического поворота». ТД полагает человеческого субъект как всегда-укорененный в объектно-ориентированных социальных практиках (Леонтьев 1975; Stetsenko 2013; Kaptelinin 2005). Такой поворот к материальному (в форме объективной человеческой деятельности) непосредственно сближает ТД с «материальным поворотом» (“material turn”) в современной философии, однако пока не было предпринято заметных усилий для того, чтобы эти направления мысли вступили в диалог.

«Материальный поворот» отсылает к широкому ряду философских тенденций последнего времени, в числе которых — новый материализм (Braidotti 2013; Barad 2012; Dolphijn and van der Tuin 2012), акторно-сетевая теория (Латур 2006, 2014; Latour 1999), постфеноменология (Rosenberger and Verbeek 2015; Ihde 2010; Verbeek 2005) и др. Хотя между ними множество различий, эти подходы объединяет общее стремление выйти за пределы лингвистического поворота. Разделяя критику антропоцентризма, они призывают переосмыслить природу человеческого и нечеловеческого и локализовать человека не как субъект в центре мира объектов, но как всегда укорененного в материальном мире, который по-своему живет, мыслит и действует.

¹ «Теория деятельности — общепринятое название теоретического и исследовательского направления, инициированного основателями культурно-исторической школы психологии в России Л. С. Выготским, А. Н. Леонтьевым и А. Р. Лурией в 1920–1930-е годы. Этот подход в дальнейшем разрабатывался многими современными исследователями как в бывших социалистических странах, так и на Западе» (Engeström and Miettinen 1999: 1).

Как и теоретические течения «материального поворота», ТД существенно отходит от дуалистических и эссенциалистских концепций человеческого, в то же время предлагая мощную критику лингвистического поворота. Более того, ТД также провозглашает поворот к материальному, хотя ее материализм — другого типа. Признавая не только то, что материя «имеет значение» (*matter “matters”*) (Law 2010), но и «особого рода объективность» (Ильенков 2010) человеческой деятельности, ТД предлагает свежий взгляд на то, «как материя приходит к значению» (Barad 2007). Карен Барад пишет: «Материя и смысл — это не раздельно существующие стихии. Они неразрывно связаны, смешаны, и никакое событие, каким бы мощным оно ни было, не может отделить их друг от друга» (Barad 2007: 1). Современные исследователи ТД (Stetsenko 2013; Engeström 1999) добавили бы к этому, что, помимо того что материю и смысл невозможно отделить друг от друга, их неотделимость также неотделима от человеческой деятельности.

В этой статье предпринимается попытка переосмыслить ТД и вовлечь ее в диалог с «материальным поворотом» в современной философии. Через всевозможные теоретические течения, составляющие «материальный поворот», проходит представление о том, что материя так или иначе является разумной или живой. Такое представление об *умной материи* сопоставляется с принадлежащим Эвальду Ильенкову понятием *мыслящего тела* (Ильенков 2014: 41–42), в центре которого — материальность человеческой деятельности, ее «особая реальность» и «особого рода объективность». Это смещение значимо, поскольку оно проливает свет на сегодняшний *способ*² организации человеческой деятельности — капитализм.

Теория деятельности: введение

Теорией деятельности называется методологический подход, применяющийся сегодня в ряде специализированных областей социальных наук во всем мире. ТД возникла как течение в советской психологии в 1920-е годы, затем была подвергнута гонениям со стороны советского государства, однако ее влияние распространилось далеко за пределы ее изначального географического и дисциплинарного контекста. Отдельные ветви ТД развивались в самых разных

² Вслед за Марксом я использую понятие «способ производства» для обозначения чего-то гораздо большего, чем экономическая система. Поскольку материя и смысл понимаются как нечто неотделимое от человеческой деятельности, способ организации деятельности обуславливает «социальный, политический и духовный процессы жизни воооще» (Маркс 1959: 7) и представляет «образ жизни» (Маркс 1955: 19).

направлениях во множестве дисциплин во всем мире, внося значительный вклад в такие дисциплинарные области, как специальная педагогика (Bøttcher and Dammeyer 2016; Мещеряков 1974), организационная теория и организация рабочего места (Engeström 1987), кросс-культурная психология (Коул 1997), человеко-машинное взаимодействие (Kartelinin and Nardi 2006), исследования труда (Sawchuk 2007), психология развития (Hedegaard and Fleer 2008), теория социальных движений (De Smet 2015), антропология (Hasse 2015), терапия зависимостей (Nissen and Barington 2016), философия (Maidansky and Oittinen 2016; Мареев 2008) и др.

Наверное, самое заметное реальное достижение — это применение ТД в обучении четверых слепоглухих детей, которые в итоге смогли получить дипломы Московского государственного университета в 1976 году, подобного результата никогда ранее добиться не удавалось (за редкими исключениями, таким как случай американской писательницы и активистки Хелен Келлер). Используя методологический подход, связанный с ТД, советский психолог Александр Мещеряков (студент Александра Лурии, одного из основоположников ТД) разработал эффективные педагогические стратегии в рамках так называемого «загорского эксперимента» — его работы с группой учеников в Загорском интернате для слепоглухих детей (Мещеряков 1974). Исходя из одного из фундаментальных положений ТД — о том, что когнитивное развитие всегда изначально происходит интересубъективно или социально и в дальнейшем интернализируется индивидами (Vygotsky 1978), — он рассматривал значение слепоглухоты как двойственное: у слепоглухих детей нет непосредственного доступа как к физическому миру, так и к социальному, т. е. к социальному опыту, необходимому для когнитивного развития. Мещеряков изобретал альтернативные педагогические методы, дававшие эффект стимулирующего социального опыта, который способствует ментальному развитию, производя чувство самости и другого, а также способность ориентироваться в социальном мире. Мещеряков понимал, что помимо этих существенных достижений ТД позволяет исследовать вопросы, «которые выходят за пределы узких рамок слепоглухоты, такие как формирование [...] человеческого сознания» (Meshcheryakov 2009: 6).

Некоторые труды этой школы (например, Vygotsky 1978) стали доступны на английском языке в 1970-е годы, что вдохновило новое поколение теоретиков за пределами Советского Союза на применение и развитие этого метода в совершенно новых направлениях. Разработки Коула, связанные с «микрокультурами» (внешкольными программами, предназначенными для стимулирования интеллектуального и социального развития детей), представляют собой прямое применение ТД (Коул 1997; Lalueza, Crespo and Bria 2008). Урио Энгестрём (Центр исследования теории деятельности и развивающей

работы, Университет Хельсинки) стал главным «переводчиком» ТД, он внес существенный вклад в то, чтобы сделать ее применимой для решения таких практических задач, как стратегическая организация рабочего места (Engeström 1987, 1999). Эта работа была крайне важна, так как в СССР с 1936 по 1956 год публикации Выготского были запрещены (Bakhurst 1991). Ученики Выготского поддерживали жизнь культурно-исторического подхода и развивали его в очень сложных обстоятельствах вплоть до постсталинской оттепели. В наши дни «третье поколение» теоретиков деятельности делает важные шаги вперед, продвигая ТД в новых направлениях и применяя ее теоретическую мощь к новым областям исследования.

Благодаря ТД также были сделаны важнейшие шаги в философии в 1960–1970-е годы, и это открывает перспективу ее диалога с современными теориями «материального поворота». ТД широко известна своим вкладом в психологию, однако ее интервенции в философию лишь сейчас начинают привлекать всеобщее внимание. Так, Андрей Майданский и Веса Ойттинен пишут в своем введении к новой книге, исследующей эту традицию:

Теория деятельности в советской психологии, представленная Львом Выготским и Алексеем Леонтьевым, сегодня известна во всем мире. Однако ее родная сестра, философская теория деятельности, разработанная советскими философами в 1960-х, остается практически неизвестной за пределами России (Maidansky and Oitinen 2016: 1).

«Деятельностный подход» в той форме, в которой он развивался в советской философии, достиг своего апогея в послевоенный период, главным образом в трудах Ильенкова; но, как утверждает Сергей Мареев в книге «Из истории советской философии: Лукач — Выготский — Ильенков» (Мареев 2008), здесь есть значительные связи с ранним периодом революции, а также с Лениным и ранним Лукачем. Интуиции ТД в области философии — это именно то, что мне хотелось бы сделать предметом обсуждения.

«Материальный поворот»: переосмысление человеческого и не-человеческого

«Материальный поворот» в современной философии провозглашает одновременно отход от «лингвистического поворота» и продолжение предпринятой последним критики просвещенческого понимания человека. За счет децентрирования человека он пытается освободить исследовательскую оптику от привилегированной позиции человеческих субъектов, находящихся в центре мира объектов.

«Материальный поворот» видит человека встроенным в более обширный живой и мыслящий материальный мир.

Отсылая к новым информационно-коммуникационным технологиям и новым биотехнологиям, теории «материального поворота» указывают на нераздельность человека и его окружающей среды (Харауэй 2017; Naraway 2016; Pepperell 2009). Кроме того, воздействие новых технологий предельно осложнило проведение той границы, где заканчивается человек и начинается машина (Sugiyama and Vincent 2013; Katz 2003). Как пишут Сугияма и Винсент, «техника не только расширяет человеческое тело и системы восприятия в публичном пространстве, но также внедряется в человеческое тело и становится частью средств выражения идентичности и эмоций» (Sugiyama and Vincent 2013: 2).

Эти новые конфигурации вызваны не только биотехнологиями, но также интеграцией машин в наши практики. Например, некоторые недавние исследования были посвящены феномену *социальных роботов* — «технологических объектов, [которые] возбуждают ощущение интерсубъективности в индивидах, побуждая их социально взаимодействовать с такими предметами» (Halpern and Katz 2013: 19). Чем дальше, тем более очевидным становится, что дело обстоит уже не так, что человек мыслит с помощью машин, но, как говорит Лонго, «мыслит всегда само единство компьютера и человека» (Longo 2003: 27).

В дополнение к возрастающим сложностям, связанным с интеграцией новых технологий в тело, просвещенческие концепции человека обвиняются в разнообразных формах исключения. Например, недавняя книга Розы Брайдотти «Постчеловеческое» (“The Posthuman”) начинается со следующего провокативного утверждения: «Не все мы можем с уверенностью сказать, что всегда были людьми... Некоторые из нас даже не считаются людьми сейчас» (Braidotti 2013: 1). Она напоминает, что человечество — это не самоочевидная категория, основанная на некоей вневременной истине, открытой наукой, а эксклюзивный клуб с варьирующимся членством, клуб, из которого некоторые были исключены, а некоторые исключены и по сей день. Эссенциалистские концепции человека понимаются как исключающие тех, кто, как кажется, не обладает неким сущностным качеством, определяющим человека, например способностью мыслить, рассуждать, владением собственностью и т. д. Такие эссенциалистские концепции человека предполагают не-человека: не-мыслящего, иррационального, раба, не-гражданина, беженца и т. д.

Наряду с критиками просвещенческих концепций субъекта существуют также критики просвещенческих концепций объекта. Децентрирование человека влечет за собой изменение положения нечеловеческого. По мере того как человек утрачивает свою цен-

тральную позицию субъекта в мире объектов, нечеловеческое утрачивает свою периферийную позицию мира объектов. Точнее, нечеловеческое начинает выступать не как пассивный объект, но как актер.

Например, согласно наиболее известному из подобных подходов, акторно-сетевой теории (АСТ), с нечеловеческим не просто что-то делается, но и оно *делает*. Как пишет Латур, «всякий раз, когда вы захотите знать, какую работу совершает не-человек, просто представьте себе, что бы пришлось делать другим людям или не-людям, если бы этого не-человека не было» (Латур 2006: 202). Латур считает, что технологии могут предписывать людям определенное поведение. Он называет это вписанным в технологии «предписанием», определяя его как «поведение, которое в свою очередь навязывается человеку не-человеком» (Латур 2006: 206). С точки зрения АСТ мир объектов предстает как, так или иначе, живой. АСТ приписывает этим технологиям агентность и даже ответственность. Как говорит Латур в ответ на печально известный слоган Национальной стрелковой ассоциации, «оружие не убивает людей, люди убивают людей»; «убивают не люди и не оружие. Ответственность за действие должна быть разделена между различными актантами» (Latour 1999: 179–180). АСТ пыталась охватить эту интеграцию между людьми и машинами, теоретизируя по поводу *гибридной третьей* сущности, которая производится комбинированием человека и машины. Как пишет Тамар Шарон, «для Бруно Латура (Latour 1999), например, когда человек стреляет в кого-то из огнестрельного оружия, ответственность за действие несет гибридная третья сущность, смесь человека и артефакта, а не один из индивидуальных “актантов”, из которых состоит эта сеть» (Sharon 2014: 35).

В отличие от Латура, Розы Брайдотти критически относится к тому, что в исследованиях науки и технологий субъективность не учитывается; как и Латур, она полагает, что в некоторых просвещенческих концепциях материя обладает гораздо большей агентностью, чем объект (Braidotti 2013: 42). Как и АСТ, новый материализм, децентрируя человека, возвращает к жизни нечеловеческое.

Беря за основу Спинозистский монизм, новый материализм отвергает дуализм субъекта и объекта. Брайдотти описывает его как «монистическую философию становления, основанную на идее о том, что материя, в том числе та ее особая часть, в которой воплощен человек, разумна и способна к самоорганизации» (Braidotti 2013: 35). Карен Барад добавляет: «Термин “новый материализм” был введен в обращение Мануэлем Деландой и Розы Брайдотти во второй половине 1990-х. Новый материализм показывает, что сознание всегда уже материально (сознание — это идея тела), что материя есть нечто принадлежащее сознанию (тело — это объект сознания) и что и природа, и культура суть всегда уже “природокультуры” (термин Донны

Харауэй). Новый материализм противостоит трансцендентальной и гуманистической (дуалистическим) традициям, преследующим культурную теорию» (Barad 2012: 48).

Как пишет Рик Долфийн, новый материализм «развивает монистическую перспективу, лишённую дуализмов, господствовавших до сих пор в гуманитарных (и естественных) науках, уделяя особое внимание материи, к которой так пренебрежительно относилась дуалистическая мысль» (Dolphijn and van der Tuin 2012: 85). С точки зрения нового материализма человек всегда встроен в «самоорганизующуюся или “умную” структуру живой материи» (Braidotti 2013: 57).

Теория деятельности: антиэссенциализм и мыслящее тело

Как и теории «материального поворота», ТД представляет собой значительный отход от эссенциалистских концепций человека. ТД определяет человека не как обладающего сущностными качествами, которыми обладает всякий человек (таким как способность мыслить или рассуждать и т. д.), но как часть большего целого: человека делает человеком не определенная характеристика, но роль в ансамбле социальных отношений, составляющих человечество (Vygotzky 1978; Маркс 1955). Как пишет Эвальд Ильенков в своем новаторском прочтении «Капитала» Маркса, «понять явление — это значит выяснить его место и роль внутри той конкретной системы взаимодействующих явлений, внутри которой оно с необходимостью осуществляется, и выяснить как раз те особенности, благодаря которым это явление только и может играть такую роль в составе целого» (Ильенков 2011: 159). В данном случае быть человеком предполагает уже существующее человечество, в контексте которого некто «пробуждается к сознанию» (Мещеряков 1974) как человеческий индивид.

В противовес эссенциалистским концепциям человека ТД полагает человеческого субъекта как всегда укорененного в социально осмысленной деятельности, направленной на определенный объект (Леонтьев 1975; Engeström 1999; Kaptelinin 2005). Индивиды могут осознавать или не осознавать этот объект (или цель), на который направлены их действия. Леонтьев называет это «действительным мотивом» деятельности (Леонтьев 1975). Объект/цель мотивирует социальную деятельность и побуждает действовать индивидов, участвующих в сложном разделении труда. Эта социальная деятельность делает действия индивидов доступными для понимания, в то же время формируя самих индивидов. Поскольку ТД берет деятельность (а не индивида) за «единицу анализа» (Vygotzky 1978: 46), индивиды выступают как узлы в сети распределенного мышления

(Cole and Engeström 1993). Субъективность предстает как рассеянная в практических общностях в том, что третье поколение ТД именуется «системами деятельности» (Engeström 1999).

Смена «референциальной единицы» (*unit of reference*) (Braidotti 2013: 95) не только означает уход от эссенциалистских концепций субъекта, но также ставит под вопрос эссенциалистские концепции объекта. С точки зрения ТД как субъект, так и объект встроены в деятельность и не могут быть поняты изолированно от этой деятельности.

Такое понимание близко к тому, что в «материальном повороте» называется «акцентом на отношении». Например, Барад пишет: «Соотносящееся не предшествует отношению; скорее соотносящееся-внутри-феноменов возникает посредством определенных интракций» (Barad 2003: 815). Похожее подчеркивание реляционной реальности имеет место в постфеноменологии. Как объясняет Дон Иде, «ядро моего анализа — интерреляционная или интерактивная онтология» (Ihde 2010). Схожим образом Петер-Пол Вербеек утверждает: «Реальность возникает в отношениях» (Verbeek 2005: 113). Постфеноменология «отказывается от идеи о том, что есть предданный субъект в предданном мире объектов, с опосредующим отношением между ними. Скорее опосредование является истоком конкретной формы, которую может принимать человеческая субъективность и объективность мира в данной конкретной ситуации» (Rosenberger and Verbeek 2015: 12).

От постфеноменологии и других теорий поворота к материальному ТД отличается то, каким образом она схватывает эту реляционную реальность. Как и они, ТД считает, что субъект и объект не являются предданными. Однако, вместо того чтобы полагать нас встроенными в «самоорганизующуюся или “умную” структуру живой материи» (Braidotti 2013: 57), ТД полагает нас укорененными в ансамбле социальных практик, и отсюда происходят наши концепции, в том числе концепции живой и неживой материи.

Вероятно, этот подход был лучше всего выражен в философии Ильенкова. Лишив себя жизни в 1979 году после долгих лет государственной репрессии, он оставил после себя значительное число текстов, многие из которых были опубликованы посмертно. В 1954 году, публично заявив заведующему кафедрой диалектического материализма Московского государственного университета, что учение Маркса не является диалектическим материализмом, но представляет собой лишь материалистическое понимание истории, Ильенков стал персоной нон грата. Однако его смелый вызов советскому диамату, господствовавшему в советской философии с начала 1930-х годов,³

³ См. об этом (Levant 2011)

и оригинальное прочтение Маркса сделали его лидером нового поколения теоретиков, и многие из них продолжают развивать его идеи сегодня. В 1960-х и 1970-х Ильенков считался «философским ментором» советской теории деятельности (Bakhurst 1991: 218).

Ильенков отвергал картезианский дуализм в пользу того, что на первый взгляд представляется очень похожим на спинозистский монизм Брайдотти. В «Диалектической логике» он пишет:

Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования — тело и мышление, — а всего-навсего один-единственный предмет — мыслящее тело... [которое] не состоит из двух декартовских половинок — из «лишенного тела мышления» и «лишенного мышления тела»... Мыслит не особая душа, вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище... а самое тело человека (Ильенков 2014: 28–29).

Как замечает Веса Ойттинен,

Ильенков подчеркивает методологическую ценность спинозистского монизма, который означает шаг в верном направлении по сравнению с дуализмом двух субстанций у Декарта [...] Картезианцы неверно поставили сам вопрос о психофизической проблеме: они отчаянно пытались установить некое каузальное отношение между мышлением и протяженностью, но подобного отношения попросту не существует. Мышление и протяженность — это две стороны одной и той же материи (Oittinen 2005: 323).

Однако есть принципиальное различие между ильенковским понятием мыслящего тела и спинозистским монизмом, служащим ориентиром для Брайдотти.

В отличие от других интерпретаторов Маркса, отдавших предпочтение спинозистскому монизму, а не гегелевской диалектике, Ильенков прочитывал Маркса через Гегеля и Спинозу, предлагая новаторское понимание субъекта и объекта, не являющееся ни монистическим, ни дуалистическим. Мыслящее тело Ильенкова не отправляет ни к физическому телу человека (как в случае с мыслящим мозгом), ни к материальному миру как разумному (Брайдотти) или обладающему агентностью (Латур). Вместо этого Ильенков исходит из марксова понятия «неорганического тела» как того, что мыслит. Андрей Майданский поясняет:

Ильенков настаивал, что Маркс имел в виду не телесный орган особи *Homo sapiens*, растущий из его шеи по милости Матери Природы, но именно человеческую голову — инструмент культуры, а не природы [...] Человек — это не только тело и мозг, он формируется

благодаря всему, что создано людьми для людей. Продукты культуры — это не что иное, как «созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания», — пишет Маркс в “Grundrisse” (Maidansky 2005: 290).

Ильенковское мыслящее тело отсылает не к материальному мозгу или «“умной” структуре живой материи» (Braidotti 2013: 57), а к чему-то другому, к другому типу материи.

В противовес материи, о которой говорят новый материализм и «материальный поворот» в целом, Ильенков сосредоточивается на материи человеческой деятельности. Для Ильенкова мышление — это атрибут не материи физического мозга или материального мира вообще (как у Спинозы или Брайдотти), но объективной материальной реальности социальных практик, в которых воплощен мозг и в которые встроены тела (Ильенков 2010). Принимая всерьез ранние работы Маркса, в особенности его «Тезисы о Фейербахе», где утверждается, что «главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как человеческая *чувственная деятельность, практика*» (Маркс 1955: 1), Ильенков изучает материальный мир как форму человеческой деятельности.

Согласно Ильенкову, из человеческой деятельности происходят *идеальные* представления материального мира, составляющие сумму человеческого знания, наши социальные нормы, законы и обычаи — нематериальные феномены, которые кодифицируются и практикуются (Ильенков 2010; Levant 2014). Хотя они и являются социальными по природе, человеческие представления материального мира сами обладают «особого рода» объективностью (т. е. материальностью). Как пишет Кети Чухров, «здесь нет разрыва между телом и идеей, поскольку идеальное проявляется через материальное овнешнение и захватывает “тело” и его эмпирическое существование. Такое понимание идеального не позиционирует его как нечто возвышенное или превосходящее реальность» (Chukhrov 2013). Идеальное существует вне индивида и противостоит ему как «особая реальность», «все исторически сложившиеся и социально узаконенные представления людей о действительном мире [...] [вещи], в теле которых осязаемо представлено нечто другое, нежели они сами» (Ильенков 2010: 88). Это отражение вещей в других вещах не есть ментальная проекция на материальный мир; оно существует объективно в том же физическом пространстве, что и материя, которую оно представляет, а именно в материальной деятельности человеческих существ. Соответственно, идеальные представления материальных объектов всегда предполагают ту деятельность, в которую вовлечены эти объекты. Ильенков пишет:

Так как внешняя вещь вообще дана человеку лишь постольку, поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, в результате в представлении — образ вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует эта вещь. Здесь и заключена гносеологическая основа отождествления вещи с представлением, реального — с идеальным, т. е. гносеологический корень идеализма любого вида и оттенка (Ильенков 1984: 182–183).

Как и новый материализм, исторический материализм Ильенкова вносит коррективы в проблему релятивизма. Но в то же время он уходит в сторону от грубого, домарксистского материализма, который Ленин в «Философских тетрадах» 1916 года называл «глупым» (Ильенков 2010: 98).

Отвергая тезис Альтюссера об эпистемологическом разрыве между ранним и зрелым Марксом, Ильенков утверждает, что марксова критика формы стоимости в классической политической экономии, сформулированная в «Капитале», была выражением более глубокой интуиции, развитой им в ранних философских работах. Согласно Марксу, форма стоимости товара идеальна — у нее нет материальных свойств и она не имеет никакого отношения к материальным свойствам самого товара. Ильенков пишет:

Это — непосредственно универсальная форма, совершенно безразличная к любому чувственно-осязаемому материалу своего «воплощения», своей «материализации». Форма стоимости абсолютно независима от особенностей «натурального тела» того товара, в который она «вселяется», в виде которого она представлена (Ильенков 2010: 95).

Как Маркс видит в идеальном не свойство товара или ментальную проекцию на товар, а труд, так и Ильенков понимает под идеальным человеческую деятельность вообще, процесс трансформации человеком материального мира:

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого материальная жизнедеятельность общественного человека [sic!] начинает производить уже не только материальный, а и идеальный продукт, начинает производить акт идеализации действительности (процесс превращения «материального» — в «идеальное»), а затем уже, возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться

уже и противоположный первому процессу — процесс материализации (опредмечивания, овеществления, «воплощения») идеально-го (Ильенков 2010: 92).

В отличие от нового материализма, Ильенков обращает наше внимание на исторически складывающиеся материальные практики, которым он мог бы приписать и очевидную агентность объектов. Человеческая агентность овеществляется в этих объектах, обретающих фетишизированную форму представления. Другими словами, «умная» структура живой материи» с этой точки зрения предстает как овеществленная и фетишизированная человеческая деятельность. Таким образом, объекты не обладают агентностью, как это принято в АСТ. У вещей нет агентности, но объекты выступают как социальные артефакты, которые наделяются смыслом в контексте той или иной практической общности. Их агентность — это то, как их действие регистрируется в АСТ. ТД не стала бы вменять разделенную ответственность за смерть из-за огнестрельного оружия оружию и человеку. Хотя наличие огнестрельного оружия очевидным образом является условием существования насилия с использованием огнестрельного оружия, оружие не привлекается к ответственности, поскольку оно не субъективировано. «Ответственность» распределяется между практическими сообществами, ответственными за наличие огнестрельного оружия и за другие мотивирующие факторы, стоящие за действиями, которые ведут к смертям от огнестрельного оружия (Kaptelinin and Nardi 2006).

Более того, с точки зрения ТД «материальный поворот» в современной философии склонен минимизировать и в некоторых отношениях скрывать влияние человеческой деятельности. Децентрируя человека *в теории*, эти новые течения могут непреднамеренно упрочить существующий антропоцентризм *на практике*. ТД же скорее рассматривает антропоцентризм не как следствие неверной теории, но как следствие определенных практик. Эти антропоцентрические практики порождают (и в дальнейшем воспроизводят) антропоцентрическую теорию. В таком случае «материальный поворот» может попросту отвлекать нас от этих практик, принимая их способность оживлять материю за свойство самой материи.

Заключение: антропоцентризм или капиталоцентризм?

С точки зрения ТД мы не живем в человекоцентричном мире. Напротив, в центре сейчас не человек, а творение человека, а именно капитал. Похожим образом Джейсон Мур ставит под вопрос широко

обсуждаемое сегодня понятие Антропоцена,⁴ предлагая именовать текущий период Капиталоценом: «Живем ли мы в самом деле в Антропоцене, с его возвращением к — любопытным образом — европоцентрическому видению человечества и опорой на изношенные понятия ресурсного и технологического детерминизма? Или же мы живем в Капиталоцене, исторической эпохе, форма которой задана отношениями, привелегирующими бесконечное накопление капитала?» (Moore 2015: 135). Человеческое общество становится все менее подходящим для обитания людей и все больше превращается в дом для капитала. Подобно чудовищу Франкенштейна капитал — это человеческое творение, которое обретает власть над своими создателями. Это видно яснее всего, если сопоставить растущую бедность человека с могуществом товара, «клеточки» капитала (Маркс 1960).

В этом смысле материя *действительно* умна, она кажется похожей на живое и мыслящее существо. Но, как напоминает нам Маркс (Маркс 1960), жизнь капитала — это жизнь вампира, он живет за счет деятельности человеческих существ, которыми овладевает то, чем они владеют. Таким образом, «материальный поворот» в современной философии, очевидно, смешивает форму объекта с формой товара и приписывает свойства товарной формы объекту как таковому. Товарный фетишизм производит представление о материальном мире как об «умном», одновременно закрывая глаза на воздействие на этот мир человеческой деятельности.

Одна из причин, почему материя столь различно понимается в теориях «материального поворота» и историческом материализме ТД, связана с тем, что они по-разному критикуют дуалистические концепции субъекта и объекта. Если «материальный поворот» отвергает диалектику, как и дуализм (Sharon 2014; Braidotti 2013), то ТД критически относится к дуализму, но не к диалектике. Напротив: она рассматривает диалектику как антидуализм и антиредукцио-

⁴ Джон Беллами Фостер поясняет в своем предисловии к недавней книге Иэна Ангуса «Лицом к лицу с Антропоценом: капитализм ископаемых и кризис системы Земли»: «Антропоцен, рассматриваемый как новая геологическая эпоха, сменяющая эпоху Голоцена, которая длилась последние 10–12 тысяч лет, представляет собой то, что было названо “антропогенным переломом” в истории планеты. Формально введенный в современную научную дискуссию и дискуссию об окружающей среде климатологом Полом Крутценом в 2000 году, он отсылает к тому, что человеческие существа превратились в главную геологическую силу, влияющую на будущее системы Земли» (Angus 2016: 1). Это проблематичный термин; некоторые исследователи оспаривают даты окончания Голоцена и начала Антропоцена, утверждая, что Антропоцен начался значительно раньше. Однако Мур (Moore 2015) приводит убедительные аргументы (как я объясняю ниже) в пользу того, что центральное положение сегодня занимает не человек, а капитал. Соответственно, он называет этот период Капиталоценом.

низм и считает монизм всего лишь другой формой редукционизма. С точки зрения ТД монизм никоим образом не преодолевает дуализм, а просто производит коллапс дуальности субъект/объект посредством субъективирования объекта. ТД же подходит к дуализму как к практической проблеме, которая не может быть решена в теории. Собственно говоря, такие «решения» чаще всего приводят либо к идеализму, либо к грубому материализму. ТД также переключает наше внимание с наших представлений о реальности на наши практики, на круговорот деятельности, который мы приводим в движение. Она призывает нас переосмыслить субъект-объектный дуализм не субъективируя объект, но переопределяя субъект и объект как моменты, встроенные в социальные практики, которые должны быть трансформированы.

ТД артикулирует иной тип материализма, в котором чувственная человеческая деятельность понимается как материальный феномен, обладающий особым рода объективностью (Маркс 2010). Она высвечивает эту особую реальность, рассматривая субъект и объект как моменты в жизни мыслящего тела, как виды деятельности, в которых индивиды пробуждаются к сознанию.

Не случайно ТД впервые возникла в контексте психологии развития: она *размораживает* материю и возвращает ее в контекст исторического развития, тем самым выводя на свет темпоральное (т. е. историческое) измерение, в котором деятельность становится видимой. То, что однажды было застывшим, отдельным кадром фильма, теперь предстает как момент в развивающемся сюжете с актерами (*actors*), действующими в объективном мире сообразно материальным свойствам этого мира, представленным в *идеальных* формах, служащих мотивами человеческой деятельности (Ильенков 2010).

Поскольку ТД принимает человеческую деятельность за единицу анализа, ее понимание человеческого и не-человеческого в значительной мере разделяет критику эссенциализма и дуализма, которую мы находим в теориях «материального поворота». Однако она подходит к проблеме антропоцентризма иначе, рассматривая его не как продукт унаследованной от Просвещения гуманистической теории, но как следствие определенного способа организации человеческой деятельности — капиталистического способа производства. ТД выводит из тени капитал, скрывающийся за человеком. ТД указывает на специфическую организацию человеческой деятельности, производящую не человекоцентричный мир, но мир, в котором беспрецедентная мощь человека обращается против человека.

Как и теории «материального поворота», ТД отвергает овеществленное понятие материи как набора объектов в человекоцентричном мире; однако она также отвергает фетишизированное понимание материи, когда нечеловеческому приписываются свойства,

возникающие из человеческой деятельности. ТД переориентирует наш анализ с умной материи на мыслящее тело. Она призывает к переосмыслению наших концепций человеческого и нечеловеческого и практик, которые производят эти концепции. Она приглашает нас к изучению этих практик как единиц, в которых человеческое и не-человеческое становятся познаваемы. И, самое главное, она служит призывом к действию: ТД настаивает на том, что человеческое и не-человеческое не преданы и не фиксированы, это не кусочки умной материи, но фрагменты саги наших социальных практик, различные паттерны которых подлежат пониманию и изменению.

Перевод с английского Георгия Копылова

Библиография

- Беньямин, Вальтер (2012). «О понятии истории». В кн.: Беньямин, Вальтер, *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ.
- Ильенков, Эвальд (1984) *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. М.: Издательство политической литературы.
- Ильенков, Эвальд (2010). «Диалектика идеального». В кн.: Ильенков, Эвальд, *Истоки мышления; Диалектика идеального*. М.: ЛИБРОКОМ.
- Ильенков, Эвальд (2011). *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М.: ЛИБРОКОМ.
- Ильенков, Эвальд (2014). *Диалектическая логика: Очерки истории и теории*. М.: ЛЕНАНД.
- Коул, Майкл (1997). *Культурно-историческая психология: наука будущего*. М.: Когито-центр.
- Латур, Бруно (2006). «Где недостающая масса? Социология одной двери». В кн.: *Социология вещей, сборник статей*. М.: Территория будущего.
- Латур, Бруно (2014). *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Леонтьев, Алексей (1975). *Деятельность, сознание, личность*. М.: Издательство политической литературы.
- Мареев, Сергей (2008). *Из истории советской философии: Лукач — Выготский — Ильенков*. М.: Культурная революция.
- Маркс, Карл (1959). «К критике политической экономии». В кн.: Маркс, Карл и Фридрих Энгельс, *Сочинения*, в 50 тт., т. 13. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1960). «Капитал. Критика политической экономии», т. 1. В кн.: Маркс, Карл и Фридрих Энгельс, *Сочинения*, в 50 тт., т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1955). «Тезисы о Фейербахе». В кн.: Маркс, Карл и Фридрих Энгельс, *Сочинения*, в 50 тт., т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы.

- Мешеряков, Александр (1974). *Слепозлухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения*. М.: Педагогика.
- Харауэй, Донна (2017). *Манифест киборгов. Наука, технология и социалистический феминизм 1980-х*. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Angus, Ian (2016). *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press.
- Bakhurst, David (1991). *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barad, Karen (2003). "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". *Signs* 28.3: 801–831.
- Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Half Way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Barad, Karen (2012). "Interview with Karen Barad". In *New Materialism: Interviews & Cartographies*, eds. Rick Dolphijn and Iris van der Tuin, p. 48–71. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Bøttcher, Louise, and Jesper Dammeyer (2016). *Development and Learning of Young Children with Disabilities: A Vygotskian Perspective*. London: Springer.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Chukhrov, Ketii (2013). "Epistemological Gaps between the Former Soviet East and the 'Democratic' West". *e-flux*. 41.1. <http://www.e-flux.com/journal/41/60226/epistemological-gaps-between-the-former-soviet-east-and-the-democratic-west>
- Cole, Michael and Engeström, Yrjö (1993). "A Cultural-Historical Approach to Distributed Cognition". In *Distributed Cognitions: Psychological and Educational Considerations*, ed. G. Salomon, p. 1–46. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Smet, Brecht (2015). *Gramsci on Tahrir: Revolution and Counter-revolution in Egypt*. London: Pluto Press.
- Dolphijn, Rick, and Iris van der Tuin, eds. (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Engeström, Yrjö (1987). *Learning by Expanding. An Activity-Theoretical Approach to Developmental Research*, PhD diss. University of Jyväskylä.
- Engeström, Yrjö (1999). "Activity Theory and Individual and Social Transformation". In *Perspectives on Activity Theory*, eds. Yrjö Engeström and Reijo Miettinen, p. 19–38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engeström, Yrjö, and Reijo Miettinen, eds. (1999). *Perspectives On Activity Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halpern, Daniel, and James Katz (2013). "Close But Not Stuck: Understanding Social Distance in Human-Robot Interaction Through a Computer Mediation Approach". In *Social Robots and Emotion: Transcending the Boundary Between Humans and ICTs*, eds. Satomi Sugiyama and Jane Vincent, p. 17–34. Intervalla: Platform for Intellectual Exchange, Vol. 1. <https://www.fus.edu/intervalla/volume-1-social-robots-and-emotion-transcending-the-boundary-between-humans-and-icts>
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

- Hasse, Cathrine (2015). *An Anthropology of Learning: On Nested Frictions in Cultural Ecologies*. London: Springer.
- Hedegaard, Mariane, and Marilyn Fleer (2008). *Studying Children: A Cultural-Historical Approach*. England: Open University Press.
- Ihde, Don (2010). "Interview with Don Ihde". *Figure/Ground*. <http://figureground.org/interview-with-don-ihde>
- Kaptelinin, Victor (2005). "The Object of Activity: Making Sense of the Sense-Maker". *Mind, Culture and Activity* 12.1: 4–18.
- Kaptelinin, Victor and Bonnie Nardi (2006). *Acting With Technology: Activity Theory and Interaction Design*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Katz, James E., ed. (2003). *Machine that Become Us: The Social Context of Personal Communication Technology*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Laluzea, José Luis, Isabel Crespo, and Marc Bria (2008). "Microcultures, Local Communities, and Virtual Networks". In *Handbook of Research on Digital Information Technologies*, p. 117–130. Hershey, PA: IGI Global.
- Latour, Bruno (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Law, John (2010). "The Material of STS". In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, eds. Mary Caroline Beaudry and Dan Hicks, p. 171–186. Oxford: Oxford University Press.
- Levant, Alex (2008). *The Soviet Union in Ruins*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Levant, Alex (2011). "Towards a History of Creative Soviet Theory: From the History of Soviet Philosophy: Lukács–Vygotsky–Ilyenkov by Sergey Mareev". *Historical Materialism* 19.3: 176–189.
- Levant, Alex (2014). "E. V. Ilyenkov and Creative Soviet Marxism: Introduction to Dialectics of the Ideal". In *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*, eds. Alex Levant and Vesa Oittinen, p. 3–24. Leiden: Brill.
- Longo, G. (2003). "Mediating the Human Body: Technology, Communication, and Fashion". In *Body and Technology: Continuity or Discontinuity*, eds. Leopoldina Fortunati, James Katz and Raimonda Riccini, p. 23–29. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Maidansky, Andrey (2005). «Metamorphoses of the Ideal». *Studies in East European Thought* 57: 289–304.
- Maidansky, Andrey, and Vesa Oittinen, eds. (2016). *The Practical Essence of Man: The "Activity Approach" in Late Soviet Philosophy*. Leiden: Brill.
- Meshcheryakov, Alexander (2009). *Awakening to Life: On the Education of Deaf-blind Children in the Soviet Union*. Pacifica, CA: Marxists Internet Archive.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Nissen, Morten, and Katrine Barington (2016). "Numbers: User-Driven Standards and Manageable Nothingness". In *Nothingness: Philosophical Insights into Psychology*, eds. Jytte Bang and Ditte Winther-Lindqvist. London: Transaction Publishers.
- Oittinen, Vesa (2005). "Evald Il'énkov as interpreter of Spinoza". *Studies in East European Thought* 57: 319–338.
- Pepperell, Robert (2009). *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*. Bristol: Intellect Books.

- Rosenberger, Robert, and Peter-Paul Verbeek, eds. (2015). *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relation*. Lanham: Lexington Books.
- Sawchuk, Peter H. (2007). "Understanding Diverse Outcomes for Working-Class Learning: Conceptualising Class Consciousness as Knowledge Activity". *The Economic and Labour Relations Review* 17.2: 199–216.
- Sharon, Tamar (2014). *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. London: Springer.
- Stetsenko, Anna (2013). "The Challenge of Individuality in Cultural-Historical Activity Theory: "Collectividal" Dialectics from a Transformative Activist Stance". *Outlines: Critical Practice Studies* 14.2: 7–28.
- Sugiyama, Satomi, and Jane Vincent, eds. (2013). *Social Robots and Emotion: Transcending the Boundary Between Humans and ICTs*. Intervalla: Platform for Intellectual Exchange, Vol. 1. <https://www.fus.edu/intervalla/volume-1-social-robots-and-emotion-transcending-the-boundary-between-humans-and-icts>
- Verbeek, Peter-Paul (2005). *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Vygotsky, Lev (1978). *Mind in Society: The Psychology of Higher Mental Functions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.