

ВЛАДИСЛАВ ПЕДДЕР

ПРОЦЕССУАЛЬНЫЙ ПЕССИМИЗМ

О природе вселенского страдания и человеческом «ничто»



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2026

УДК 141.144
ББК 87.21
П24

*Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.*

Педдер, В.

П24 Процессуальный пессимизм. О природе вселенского страдания и человеческом «ничто». — М.: Тотенбург, 2026. — 326 с.

ISBN 978-5-9216-2493-1

Что остается человеку, когда масштаб трагического выходит за пределы человеческой жизни и поднимается до размеров вселенной? Когда привычные объяснения рассеиваются, а само существование раскрывается как краткий узор материи на фоне медленно, неумолимо распада?

Завершение диалогии «Трагического» переносит исследование за границы антропоцентрической перспективы. Если «Опыт трагического» раскрывал механизмы человеческого страдания, то «Процессуальный пессимизм» обнажает космологические основания самого бытия как движения к распаду. Сознание наблюдает собственную временность, этика ищет форму, способную выдержать знание о зыбкости того, что принято считать ценностями. Книга стремится отойти от привычного пессимизма и взглянуть на него сквозь процессуальную онтологию.

**УДК 141.144
ББК 87.21**

ISBN 978-5-9216-2493-1

© Владислав Педдер, 2026

© Издательство «Тотенбург», 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
ВВЕДЕНИЕ	8
ЧАСТЬ I. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ	22
Плоская онтология процесса	22
Фрактальная природа детерминизма	31
Космический пессимизм.....	47
Рождение Вселенной из «Ничто».....	47
Смерть Вселенной.....	67
Критика телеологии небытия.....	74
Спекулятивный реализм.....	80
ЧАСТЬ II. ПРОЦЕСС И ОПЫТ	88
Теоретическое обоснование	90
Процесс как фундаментальная категория.....	90
Различающий опыт: определение и критерии.....	93
Граница различающего опыта	94
Градация и универсальность различающего опыта	95
Механизм функционирования различающего опыта	100
Темпоральность различающего опыта.....	102
Целеподобность различающего опыта и энтропийная динамика	103
Сознание и «я» как процессы	104
Патологические состояния различающего опыта..	105
Нейробиологические механизмы	106
Информационно-теоретическое описание	107
Различающий опыт и проблема других умов.....	108
Моральная значимость	109
Коллективные формы различающего опыта.....	110
Космологические границы.....	111

Трагическое и абсурдное измерение.....	112
Применение к неживым системам	114
Применение к живым системам	121
ЧАСТЬ III. ЭТИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ.....	128
Непрожитая жизнь	128
Хрупкость антирепликации и парадокс Ферми.....	162
Проблемы последствий принятия антирепликационных установок	162
Космическая перспектива и парадокс Ферми	165
Критика экологического императива	170
Критика промортализма и нигилизма	178
ЧАСТЬ IV. АНТИРЕПЛИКАЦИОННЫЕ УСТАНОВКИ	193
Истоки антирепликационных установок	193
Антирепликационные установки в христианстве	203
Будущее христианской этики.....	212
ЧАСТЬ V. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ	227
Экономический пессимизм	227
Бессмысленность или бытие к смерти	236
ЭПИЛОГ	246
Объективно трагическое.....	246
Нас нет.....	254
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	291
ПРИЛОЖЕНИЕ	297
Пессимизм и этика Сары Перри	297
Происхождение	314
Библиография	322

ПРЕДИСЛОВИЕ

Раз вы держите в руках эту книгу — вам явно не хватает в жизни пессимизма. Или же вы все еще надеетесь отыскать в ней обещанную профессором Н. сказку о добром эльфе, которую он так и не дописал в первой части? Что ж, придется вас разочаровать, сказка — закончилась. Это вторая часть диалогии «Трагического», и она завершает ее. «Опыт трагического», первая книга, раскрывает тему трагического для человечества. Задача состояла в том, чтобы обнажить проблему и показать всю неоднозначность современной трагедии человека через анализ пределов разума и структуры опыта. Описание человеческой трагедии шло через двух независимых мыслителей — профессоров Н. и П. Профессор Н. радикализовал дионисийское принятие мира, предлагая сознательное пребывание в состоянии онтологической неопределенности без обращения к защитным стратегиям сознания. Профессор П. выступил с критикой этой позиции, вводя идею различающего опыта — фундаментального уровня бытия, предшествующего любому смыслу. Его позиция описывалась как онтологически ориентированный пессимизм, свободный от эстетизированной меланхолии. Но обе позиции — и Н. с его аскетизмом безверия, и П. с его аналитическим пессимизмом — отражают тупик, в итоге трагедия остается неразрешенной. Н. был вынужден жить внутри неопределенности вне любых убеждений, тогда как П. бесконечно генерировал новый опыт, не находя точки опоры. Все формы философского реагирования оказывались вторичными по отношению к опыту, который их обуславливает, но сам он остается избыточным и неисчерпаемым.

Настоящая работа завершает начатое исследование, но делает решительный шаг за пределы человеческой перспективы. Если первая книга сосредоточилась на трагическом опыте человека, то эта работа раскрывает космическую природу трагедии для всего мира и радикально пересматривает онтологический статус самого опыта. После признания тупика позиций Н. и П. остается только честность перед фактом собственного положения.

Основной тезис этой книги состоит в следующем: Вселенная вовсе не безразлична к жизни, как это принято считать. Все живое — временная организация материи, с необходимостью служит ускорению энтропии на пути ко всеобщему распаду и выравниванию. Все во Вселенной существует лишь в рамках одного масштабного процесса — приблизить Вселенную к ее собственной смерти. Этот вывод требует радикального пересмотра как онтологических оснований, так и этических следствий. В книге развивается процессуальная онтология, свободная от биоцентрических и антропоцентрических предрассудков.

Каждая часть книги самодостаточна, и вы можете начинать чтение с любого раздела. Однако логика работы выстроена так, чтобы вести читателя от онтологических оснований через процессуальность к этическим следствиям и, наконец, к вопросу о возможности существования в условиях полного осознания трагической природы бытия. В приложении добавлена информация об авторе, поскольку за любой философской позицией всегда стоит личная история, что может помочь читателю лучше понять происхождение этих идей.

Эта работа, подобно предыдущей книге, опирается на множественные труды из различных дисциплин — от космологии и термодинамики до этики и теологии. Я исхожу из того, что любая современная интеллектуальная работа по природе интертекстуальна. Она ведет диалог с предшественниками и современниками, и именно

в этом диалоге рождается знание. Те, кто настаивает на стерильной оригинальности, либо заблуждаются, либо вводят читателей в заблуждение.

Космический пессимизм, развитый здесь, отличается от классического философского пессимизма тем, что возводит пессимистическую интуицию до космологического абсолюта. Процессуальность получает строгое определение через информационно-термодинамические процессы, что позволяет заглянуть за пределы антропоцентрической перспективы.

Этим диалогия «Трагического» завершается, но не претендует на окончательность. Процессуальная природа реальности означает, что всякое знание остается предварительным. Однако в отличие от оптимистических эпистемологий, которые видят в этой предварительности обещание прогресса, космический пессимизм видит в ней лишь подтверждение того, что движение познания само является частью энтропийного процесса. Мы познаем не для того, чтобы преодолеть незнание, а потому что процесс познания служит той же цели, что и все остальные процессы, — ускорению движения к финальному равновесию и смерти Вселенной.

ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем начать, стоит закрыть важную тему, создавшую определенный спор в среде читателей после появления первых рецензий на книгу «Опыт трагического». Одни видели в ней экзистенциализм в духе Кьеркегора, другие — шопенгауэровский пессимизм, были и те, кто увидел нигилизм наличием дуализма и отказом от прямолинейности. Когда я писал первую часть книги «Экзистенциальные пределы разума», я не предполагал, что читатели воспримут этот раздел как руководство к действию или как очередную философию примирения с реальностью.

Рецензия «К опытам о трагическом» Матвея Чертовских, опубликованная в журнале DARKER, № 8, август 2025 г., выявила фундаментальное герменевтическое недоразумение¹, позволившее прочесть раздел о «лиминарном принятии» как очередную экзистенциальную защитную стратегию. Рецензия была для меня познавательной, но обнажила разрыв между тем смыслом, который я вкладывал, и тем, как его прочли.

Позвольте внести ясность: лиминарное принятие² было введено не для того, чтобы предложить решение экзистенциальных проблем, а напротив — чтобы наглядно продемонстрировать отсутствие какого-либо решения вообще; это должно было, по задумке, быть понятным еще на этапе абсурда мыслительных экспериментов с «лиминарным принятием». Это была демонстрация отсутствия какого-либо ответа или выхода из за-

¹ Герменевтическое недоразумение — неверная интерпретация авторского замысла.

² Лиминарное принятие — гипотетическая модель состояния на пороге опыта (между известным и неизвестным); в первой книге описывалась как осознанное пребывание на этом рубеже, введена от лица проф. Н. в «Опыт трагического».

труднительного положения человечества и одна большая критика любых практик освобождения, поскольку вся современная практическая философия, психология и духовные практики построены на иллюзии выхода из безвыходного положения.

Стоицизм обещает внутреннее спокойствие через контроль над тем, что в нашей власти. Концепция буддизма предлагает освобождение от страданий через отказ от желаний. Современная когнитивно-поведенческая терапия утверждает, что изменение мыслительных паттернов изменит и эмоциональную реальность. Все эти подходы исходят из фундаментального предположения, что существует способ справиться с ужасом бытия, существует техника, практика или установка, которая позволит нам обрести устойчивость перед лицом абсурда.

Введение лиминарного принятия в повествование было методологическим приемом — я намеренно создал конструкцию, которая внешне напоминает эти утешительные практики, чтобы затем показать ее несостоятельность. Это была ловушка для читательских ожиданий, педагогическая провокация³, если угодно. Я предложил пять шагов принятия — признание эпистемического абсурда, этическую минимизацию страдания, разоблачение компенсаторных механизмов, смиренное слияние с реальностью, принятие рока и конечности — зная, что во второй части книги, от лица профессора П., все эти шаги будут методично деконструированы как очередная форма самообмана, и зная, что невозможно эти шаги применить, не встретившись с акедией как внутренней пустотой и бессмыслием. Я описал примеры подобных стратегий как пример тщетных попыток найти выход.

³ Педагогическая провокация — это педагогический прием, который подразумевает умышленный вызов определенной обратной реакции обучающегося и не предполагает для него обязательных деструктивных последствий.

Разберу некоторые примеры проф. Н., которые он приводил как отличные практики. К примеру, философия стоицизма, которую сегодня активно продвигают в среде неостоицизма как панацею от современной тревожности. Марк Аврелий советует сосредоточиться на том, что в нашей власти, и не беспокоиться о том, что нам неподвластно. Звучит разумно. Но присмотримся внимательнее, к чему это приведет в реальности? Благо у нас есть реальные примеры. В книге «Ошибка Декарта» 1994 года португальский профессор нейробиологии Антонио Дамасио рассказывает историю своего пациента, личность которого после операции на мозге изменилась (*Damasio, 1994*). Когда Элиот, пациент Дамасио, потерял способность испытывать эмоции после удаления опухоли мозга, он получил именно то, о чем мечтают стоики — полную рациональную отстраненность от тревог, страстей и эмоций. В результате он не мог выбрать дату следующей встречи в течение получаса, пока его не прервали, тщательно взвешивая все «за» и «против», ведь эмоциональной подпитки для принятия решения не было; он потерял работу, семью и все сбережения. Оказывается, эмоции не просто «мешают разуму» — они и составляют саму структуру принятия решений. Соматические маркеры⁴, как называет их Дамасио, это необходимое условие для навигации в мире и принятия решений, без этого долго не выжить.

Стоики утверждают, что можно контролировать выражение эмоций через самоконтроль и логическое обоснование значимости событий. Но это предполагает, что мозг принимает решения после того, как мы их «решили». Современная нейронаука показывает обратное. Решения принимаются на бессознательном уровне за доли секунды до того, как мы их «осознаем». Вместо реального «контро-

⁴ Телесные сигналы (ощущения), вроде бурчания в животе и подобные сигналы, которые влияют на принятие решений, хотя и не всегда осознанно.

ля» мы лишь наблюдаем за тем, как они разворачиваются, и постфактум рационализируем их. Иллюзия контроля, которую предлагает стоицизм, это именно то, что Цапffe называл механизмом якорения — искусственное создание опорной точки в хаосе детерминированного существования. Более того, исторический контекст стоицизма раскрывает его истинную функцию. Эта философия возникла как техника смирения перед обстоятельствами, которые действительно невозможно было контролировать в условиях античного мира — болезни, войны, рабство, произвол тиранов. Не случайно о стоицизме вспоминают только, когда это необходимо, например в условиях войн и неопределенности. Зенон Китийский, основатель стоицизма, превозносил апатию не как высшее благо само по себе, а как механизм выживания в условиях тотальной незащищенности. Эпиктет, бывший раб, разработал учение о различении того, что в нашей власти и что нет, именно из опыта полного бесправия. Это философия необходимости, выдающая себя за философию свободы.

Дэвид Юм в своих эссе также подвергал стоицизм разрушительной критике. Стоики проповедуют бесстрастность, но сами ведут себя как обычные люди, подверженные всем тем же аффектам. Сократ недолюбливал стоиков именно потому, что они порождали лишь демагогию — красивые слова о добродетели и самоконтроле, не подкрепленные реальной практикой. Современный неостоицизм, восточные практики и подобные им повторяют ту же ошибку, упаковывая древние техники психологической защиты в привлекательную обертку «разумности» и «осознанности» ради продажи курсов, медитаций, книг, ароматических свечек и блестящими кулонами.

Обратимся теперь к буддизму, который часто представляется как более глубокая альтернатива западной рациональности. Четыре благородные истины провозглашают, что страдание возникает из желания, и прекраще-

ние желаний ведет к освобождению. Однако здесь кроется фундаментальный парадокс, который буддизм так и не смог разрешить: стремление к освобождению от желаний само является желанием. Стремление к нирване — это еще одна привязанность, еще одна форма того самого цепляния, от которого буддизм призывает освободиться. Чань-буддизм осознал эту проблему и сформулировал ее в виде коана: «Тот, кто стремится к просветлению, никогда его не достигнет». Но это осознание не решает проблему, а лишь переводит ее в плоскость мистического парадокса. Но проблема кроется не в парадоксах, а в изначальных установках буддизма по сепарации от индуизма путем отмены атмана и брахмана (анатман), — об этом я расскажу подробно в конце книги.

Петер Вессель Цапффе, чье философское наследие было центральным для моего исследования, показал, что многие, если не все, религиозные и философские системы функционируют как механизмы отвлечения от фундаментальной трагедии сознания. Хотя куда точнее будет сместить эту идею в сторону онтологической отвлеченности, где само отвлечение диктуется непрекращающимся обновлением опыта, но это не снимает самой трагедии сознания, выявленной Цапффе. Буддийское учение об анате (анатмане), отрицающее существование постоянного, субстанциального «Я», на первый взгляд кажется близким союзником тех философских направлений, которые рассматривают субъект как иллюзию или побочный продукт процессов. Действительно, в «Опыте трагического» начинается развитие мысли об иллюзорности субъекта. Однако между этими позициями пролегает критическая, мировоззренческая пропасть. Буддизм предлагает путь к освобождению (нирване) через постижение не-я, тогда как в пессимистической и трагической перспективе осознание этой иллюзорности не ведет к спасению, а лишь углубляет экзистенциальную катастрофу. Мы не можем

«выйти» из иллюзии, потому что некому выходить — сама структура переживания неразрывно связана с этой иллюзией. Любой, кто пережил состояния глубокой деперсонализации или диссоциации, сможет с легкостью опровергнуть концепцию атмана, — чувствуя себя «не Я», ты все равно есть, твой взгляд изнутри всегда остается, фундаментально оно не растворяется, а отходит на второй план, что в философском споре буддистов и индуистов обнажает и лишь в очередной раз подтверждает, что наиболее полными онтологическими моделями остаются те, что постулируют некий базовый субъективный, вроде Атмана и Брахмана, как наиболее полные, а не его полное отсутствие. При этом проблема концепций Атмана и Брахмана заключается не в их существовании, а в их наивной теистической интерпретации. Их ошибочно воспринимают как личностного Бога или «высшее» сознание, иногда как форму панпсихизма, тогда как в действительности они описывают безличный, развертывающийся процесс, в котором наше локальное «я» возникает как преходящая форма, которой нет на самом деле. Диперсонализация, например, как и любой психоделический опыт, отражает нам «Я» с большой буквы — Атмана, которого также нет. Атмана любят описывать как «фундаментальное, высшее Я», но это лишь концептуальное средство для описания проявления безличного Брахмана в самой ограниченной форме.

Эта внутренняя противоречивость буддизма достигает апогея в концепции шуньяты, или всеобщей пустоты. Шуньята оказывается самоотменяющейся концепцией, требующей от ума совершить логически невозможный акт: исчезнуть, продолжая при этом свидетельствовать об исчезновении. Это вечное движение к цели, которая уничтожает самого идущего, тем самым делая ее подлинное достижение парадоксальным и невыразимым. Любое переживание «пустоты», любой мистический опыт не-

медленно становится *содержанием* сознания, новым объектом для неуспешного субъекта. Таким образом, буддизм, справедливо отвергая субстанциальное «я», подменяет его призрачной цепочкой обусловленных дхарм, но не может удовлетворительно ответить на вопрос: для *кого* эта цепочка разворачивается как связный и переживаемый опыт?

Не говоря о том, что «нирвана» все еще не ясный конструкт, не имеющий четкого описания, а своим молчанием на авьякрита (бесполезные вопросы) Будда только усугубляет ситуацию. Молчание само по себе могло бы быть позицией, но не для него! Зачем было начинать этот весь рассказ, если в итоге миру было явлено лишь «великое» открытие, о сути которого нельзя сказать ровным счетом ничего? Познав истинную природу всех вещей, разве стал бы ты суетиться, растолковывая ее тем, кто не просветлен? Активная проповедническая деятельность Будды и стратегическое воздержание от суждений в отношении конечных онтологических вопросов ставят под сомнение саму возможность содержательной передачи «просветления». Кроме того, буддизм склонен абсолютизировать роль медитации. Безусловно, она присутствует и в индуизме, но там она остается скорее полезным инструментом среди прочих. Разумеется, последователи Будды могут утверждать, что и в их традиции медитация не является самоцелью. Однако для стороннего наблюдателя буддизм прочно утвердился в роли главного идеолога и пропагандиста медитативной практики как пути к освобождению. Все медитативные переживания, которым приписывают освобождающий смысл, легко объяснить физиологически — гипервентиляцией или изменением вентиляции легких. Холотропное дыхание и метод Бутей-

ко⁵ наглядно показывают это без восточной мистификации. Действительно, можно чувствовать «растворение» границ Я, изменение восприятия тела, пространства, но невозможно убрать, ведь убирать нечего, кроме эгоцентризма, рожденного внутри множества процессов. Полностью «чистая» система не функционирует, без минимального центра переживания опыт просто не запускается. Это как попытка удалить операционную систему, на которой работает сам пользователь, — в момент удаления исчезает не только интерфейс, но и возможность вообще что-либо воспринимать. Поэтому любое «растворение» остается временным отклонением, защитой от перезагруженности, но не подлинным исчезновением субъекта. Для меня эти буддистские «истины» видятся как противостояние монополии индуизма, подобно тому, как лютеранство противостояло католицизму за умы, власть и ресурсы. История знает множество таких расколов. Махаяна, в свою очередь, бросила вызов «ортодоксальной» тхераваде, объявив ее путем «малой колесницы» и расширив потенциальную аудиторию спасения до всех живых существ. Шопенгауэр, вдохновленный буддизмом, предложил аскетизм как способ отрицания воли к жизни. Но и это решение оказывается иллюзорным. Аскетическое отрицание само по себе является проявлением воли — желанием не желать. Это не выход из круговорота страдания. Филипп Майнлендер пошел дальше, провозгласив самоубийство как логический вывод из философии Шопенгауэра. Но и здесь мы сталкиваемся с парадоксом: самоубийство — это активное действие, требующее воли, мотивации, желания изменить свое состояние. Это не освобождение от опыта, а его радикальная форма — последний опыт перед небытием, которое не может быть

⁵ Холотропное дыхание и метод Бутейко — дыхательные техники с противоположными подходами: первое усиливает вентиляцию, второе снижает ее для нормализации CO².

воспринято как облегчение, поскольку там некому испытывать облегчение. Все это я описывал во второй части, но не все обратили на это внимание.

Теперь о современной популярной психологии и ее обещаниях «управления эмоциями». Когнитивно-поведенческая терапия утверждает, что изменение мыслительных паттернов приведет к изменению эмоционального состояния. Это предполагает, что мы контролируем свои мысли. Но контролируем ли мы их или делаем вид, что контролируем? Мысли возникают спонтанно, мы не выбираем их — мы наблюдаем, как они появляются в потоке сознания. Техники осознанности учат наблюдать за мыслями без привязки к ним, но кто этот наблюдатель?

Лиза Фельдман Барретт показала, что эмоции являются концептуальными конструкциями, которые мозг создает для интерпретации телесных ощущений. Мы не «чувствуем страх» как объективное состояние — мы конструируем концепт страха из набора interoцептивных сигналов плюс контекст плюс культурные установки. Это означает, что попытка «управлять эмоциями» — это попытка управлять собственными интерпретациями, которые создаются на дорефлексивном уровне быстрее, чем мы можем их осознать.

Обратимся к художественному фильму «Эквилибриум». В этой антиутопии общество достигло «освобождения от эмоций» через препарат прозиум. Результатом стало зомбированное существование, где нет глубины, смысла и того, что делает жизнь жизнью, — эмоций. Фильм критикует эту утопию рациональности, но упускает более глубокую истину: даже если бы мы могли устранить эмоции, мы не решили бы проблему страдания. Случай Элиота показывает, что жизнь без эмоциональной окраски опыта не становится «чище» или «рациональнее» — она становится дисфункциональной и разрушительной.

Эмоции составляют основу функционирования разума, а не мешают ему.

Именно поэтому лиминарное принятие, которое я описал в первой части книги, не может работать как «решение». Когда я говорю о принятии эпистемического абсурда, о смиренном слиянии с реальностью, о принятии судьбы и смерти — это не техники, которые можно практиковать для достижения внутреннего покоя. Это описание момента, когда все техники рушатся, когда становится очевидно, что никакого выхода нет. Лиминарное принятие — это не решение, это фиксация проблемы в ее чистом виде. Нужно понимать, что открытый единожды ящик Пандоры в виде осознания всех ужасов бытия никогда не закрыть. Для меня, как и для многих, этим ящиком был Лиготти, никто лучше не показал непосредственную реальность нашего мира и собственного положения, чем он, без метафизических изысков, без «Воли» Шопенгауэра или Майнлендера, чистая и понятная всем реальность такова, как она есть, хотя и через призму жанра *horror fiction*. Ничто не заполнит ту пустоту, которая в вас всегда была, но которая вдруг была обнаружена. Экспозиционная терапия⁶ эффективна. Можно научиться думать о смерти без панических атак. Смерть принять достаточно легко и нужно о ней не забывать, для одних это страх, для других даже нечто самое плохое, с чем они встретились в жизни. Но пустота и бессмысленность — это другое. Это не страх перед событием, а осознание отсутствия основания. И эта пустота не заполняется. Чем бы вы ее ни заполняли — смыслами, проектами, привязанностями, достижениями, — она всегда возвращается, потому что она не была пустым местом, требующим заполнения. Это и есть реальность.

⁶ Экспозиционная терапия (экспозиция) — метод поведенческой психотерапии, направленный на постепенное привыкание к ситуации или объекту, вызывающему страх или повышенную тревожность. Цель — научить человека сталкиваться с источником страха без острой эмоциональной реакции.

Именно поэтому во второй части книги профессор П. критикует концепцию лиминарного принятия, показывая, что она остается в рамках иллюзии субъекта, который «принимает». Но если субъект — это лишь временная модель, создаваемая мозгом, то кто принимает? Принятие предполагает агента, нет отдельного субъекта, который мог бы что-либо принять. Существует только непрерывный процесс, в котором возникают и исчезают временные состояния. Любая «стратегия принятия» оказывается фикцией: изменения просто происходят согласно детерминированным законам, и не существует независимого центра, выбирающего или отвергающего эти изменения».

Моя критика, ради которой и затевалось это разделение ролей на двух профессоров, направлена не против самих практик как таковых, а против их продажи в качестве онтологического спасения. Существует критическое различие между методом временного успокоения и претензией на решение фундаментальной проблемы существования. Но что, если признать честно: жизнь бессмысленна, смерть неизбежна, и между этими двумя точками не существует ничего, что требовало бы героических усилий? Если принять это не как предпосылку для дальнейшего «духовного роста», а как окончательный вывод, то логичным следствием становится минимизация вмешательства. Суэта теряет всякий смысл. Зачем накапливать богатство, если оно лишь концентрирует страдание через эксплуатацию? Зачем накапливать знания, если они лишь множат осознание бессмысленности?

Существуют традиции, которые приближались к этому пониманию, не возводя его в метафизическую систему спасения, но я не буду их здесь перечислять, вы легко их обнаружите. Они описывали способ существования с минимальным сопротивлением процессам, которые все равно развернутся, независимо от наших усилий. Разница в том, что они не обещали нирвану, не обещали

внутренний покой или трансформацию сознания. Если ты уже понял, что борьба бессмысленна, то зачем продолжать бороться?

Это не героический аскетизм буддийского толка, требующий отречения ради высшей цели. Это простое признание, что активное участие в экономических, социальных и эмоциональных циклах требует энергии, которая расходуется на поддержание иллюзий. Потреблять ровно столько, сколько необходимо для функционирования биологической машины. Производить ровно столько, сколько требуется для этого минимального потребления. Когда действие необходимо, совершать его с достаточной силой для достижения непосредственного результата, без избыточности, без попыток контролировать последствия, которые находятся за пределами прямого влияния. Попытка предвидеть и контролировать отдаленные последствия — это форма мании величия, предположение, что мы способны просчитать бесконечно сложные причинно-следственные цепи. Стоик пытается контролировать свои реакции, буддист пытается контролировать свои желания, современный человек пытается контролировать свою карьеру, отношения, будущее. Все эти попытки исходят из предположения, что контроль возможен и желателен. Но если жизнь бессмысленна и завершится смертью независимо от наших усилий, то честнее признать, что мы не знаем, что произойдет, и потому должны ограничиться минимально необходимым вмешательством. Смерть — еще одна форма активного отношения, требующая эмоциональных инвестиций. Она придет в свое время, определенное комбинацией биологических процессов и случайных факторов. Остается только позволить процессу идти своим чередом.

Важно понять: это существование не является добродетельным в стоическом смысле. Добродетель предполагает моральное измерение, в котором действия облада-

ют внутренней ценностью. Моральные категории потеряли универсальную опору и тем не менее возможна выборочная, контекстная этика минимизации вреда — это уже прагматическая этическая позиция, а не метафизическая истина. Это не путь к освобождению в буддийском смысле — потому что освободиться не от чего и некому. Это не техника управления эмоциями в психотерапевтическом смысле — потому что управление предполагает цель, а целей нет. Это просто способ провести время между рождением и смертью, который минимизирует собственный вклад в совокупное страдание не через героическое самопожертвование, а через простое признание того, что любое активное вмешательство в мир скорее всего *умножит страдание, а не уменьшит его*.

Это не предлагается как модель для подражания, вы вольны делать все, что вам вздумается, пока вы не столкнетесь с внешним отпором. Нет претензии на то, что это «правильно» или «лучше». Большинство продолжит создавать проекты, строить карьеры, заводить семьи, участвовать в экономических циклах, верить в возможность улучшения. Это их путь. Убеждение в обратном было бы еще одной формой активного вмешательства, попыткой навязать свое видение. Но для тех, кто пришел к определенным выводам о природе реальности и не видит оснований для суеты, существует возможность просто перестать суетиться.

Разница между этим взглядом и «освобождающими» онтологическими практиками фундаментальна. Последние продают себя как решения, как пути к чему-то лучшему — к внутреннему покою, к «освобождению». Если жизнь бессмысленна и завершится смертью (а иного не дано), то героические усилия по ее наполнению смыслом — это еще одна форма самообмана, требующая постоянных энергетических затрат на поддержание очередного когнитивного искажения.

Надеюсь, это разъяснение расставляет все на свои места. Таким образом, позиция, представленная в книге, не является ни экзистенциализмом, ни нигилизмом в общепринятом смысле. Это последовательный пессимизм, который отказывается не только от утешительных смыслов, но и от самой возможности найти утешение в каком-либо действии, практике или «принятии». Все известные философии принятия, смирение или управление эмоциями — это лишь более утонченные формы самообмана, эфемерные конструкции. Вторая часть, написанная от лица профессора П., разрушает даже эту последнюю иллюзию, показывая, что сам опыт первичен по отношению ко всем этим конструкциям разума и нет никакого выхода. В третьей части «Опыта трагического», написанной от моего лица, я повторно уточнил все эти факты, чтобы ни у кого не осталось никаких сомнений в сказанном. Нет ничего реальнее пессимизма не потому, что пессимизм есть «реализм», а потому, что он единственный отказывается от утешительных иллюзий и самообмана. Он не обманывает вас, а если и обманет, то точно не навредит, ведь что может навредить человеку больше, чем сама жизнь? Он просто показывает реальность такой, какая она есть, — и эта реальность не нуждается в нашем принятии, потому что она существует независимо от того, принимаем мы ее или нет, прячемся или осознанно волочим свое существование до последнего дня. Самое лучшее, что человек может сделать в своей жизни, это ничего не делать. Разобравшись с этим вопросом, мы можем начать наш путь.

ЧАСТЬ I. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

ПЛОСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ПРОЦЕССА

Традиционная европейская мысль, от христианской антропологии до феноменологии, настаивала на особом статусе человека, выводя его из акта самосознания: «я мыслю, следовательно, я существую». Эта позиция не только закрепляла антропоцентризм, но и делала субъекта онтологическим фундаментом, точкой отсчета для мира. Однако если присмотреться к тому, как возникает само ощущение «я», становится ясно, что это не источник, а результат обработки информации — временный и хрупкий продукт различения, интеграции информации, метаболических и нейронных процессов, которые протекают без какого-либо «наблюдателя».

То, что называют сознанием — лишь процесс, устойчивый лишь до тех пор, пока его поддерживают потоки энергии, информации и взаимодействий. Тогда и мышление — это процессуальная активность. Как только эти потоки меняются, сознание распадается — не потому, что «я» исчезает, а потому, что его никогда и не было в качестве субстанции. Вместо него есть лишь бессубъектная динамика, процесс, который я опишу далее.

Такой подход позволяет выйти за рамки не только антропоцентризма, но и самой оппозиции «субъект — объект». Речь идет не о том, чтобы «вернуть человека в природу», а о том, чтобы увидеть, что природа никогда не знала человека как отдельной категории. Живая природа — это не центр мироздания, а одна из многих временных форм организации процесса, столь же уязвимая и преходящая, как и любая другая. Культура, этика, творче-

ство — все это не отменяется, но лишается своего трансцендентного статуса. Они оказываются не проявлением «духа», а сложными, исторически обусловленными способами стабилизации опыта, которые сами подчиняются законам термодинамики, информации и распада.

Современный отказ от биоцентризма представляет собой последовательное философское движение, начавшееся с деконструкции антропоцентризма и достигшее своей радикальной фазы в преодолении натурацентризма в целом. Эта эволюция ярко выражена в работе Жана-Мари Шеффера, который осуществляет свой отказ от антропоцентризма через критику «Тезиса о человеческой исключительности». Шеффер выявляет структуры антропоцентризма, опираясь на разбор картезианского *cogito*, показывая, что претензия на уникальность человеческого сознания несостоятельна. Однако если Шеффер останавливается на границе биологического, оспаривая исключительность человека, но не ставя под сомнение саму особость живого, то другие философы пошли значительно дальше. Такие мыслители Мануэль Деланда, Грэм Харман и Леви Брайант, инициировали более широкий взгляд, отказываясь сначала от сознания как философского привилегированного феномена, а затем и от самой вертикальной онтологии, выстраивающей иерархии между природой, жизнью и объектами. Их целью стала разработка плоской онтологии, где люди, артефакты, природные явления и технологические объекты сосуществуют в одном онтологическом плане без какого-либо центра или примата. Таким образом, финальной точкой этого пути является полный уход не только от антропоцентризма и биоцентризма, но и от любого натурацентризма, растворяющего разнородные сущности в одном целом.

Но не будем забегать вперед. Жан-Мари Шеффер ведет в своей книге тщательную деконструкцию того комплекса предпосылок, который мы свыклись обозна-

чать как «тезис о человеческой исключительности», и в этой деконструкции центр тяжести неизменно падает на проблему «я» и на наследие картезианства. Для Шеффера картезианское *cogito* — не просто исторический аргумент, оно выступает методологическим приемом, при помощи которого защищается целая система эпистемологических и онтологических привилегий: автореференциальность⁷ высказывания «я мыслю» приписывается иммунитету против сомнения, и на этой основе строится расширенный вывод о природе человека как мыслящей субстанции. Шеффер ясно показывает и мощь этого приема, и его пределы: автореференциальность действительно придает *cogito* особую перформативную силу, но эта сила не тождественна доказательству тезиса о сущностной природе «я». Декарт стремился извлечь из непосредственной интуиции существования не только факт бытия говорящего, но и характеристику той природы, в которой это бытие осуществляется; Шеффер подчеркивает, что такой переход от факта к сущности оказывается необоснованным, если принимать во внимание современные знания о биологии, нейронауке и социальной природе человеческой жизни.

Ключевая идея Шеффера — показать, что картезианская защита «Я» действует как стратегия иммунизации: она вычерчивает границы того, что считается допустимым в познании человека, и отказывается принимать «экстерналистские»⁸ свидетельства, исходящие «от третьего лица».

⁷ Автореференциальность — это свойство высказывания, которое отсылает к самому себе или к условиям собственного произнесения. В случае картезианского «я мыслю» его истинность подтверждается самим актом мышления или произнесения: любая попытка усомниться в нем уже предполагает мыслящее «я», тем самым делая это высказывание самообосновывающимся и устойчивым к радикальному сомнению.

⁸ Экстерналистские подходы — подходы или свидетельства, которые рассматривают человека и его сознание «извне», с позиции внешнего наблюдателя («от третьего лица»). К ним относятся данные естественных наук (биологии, нейрофизиологии), социологии, исторического анализа и т. д., которые описы-

В силу этой стратегии любое внешнее знание о человеке легко объявляется несущественным для понимания его истинной природы, потому что истинная природа будто бы открывается только в акте самосознания. Шеффер называет это сегрегационизмом⁹: картезианская защита делает философию и гуманитарные науки местами, отгороженными от натуралистических объяснений, и именно это, по его мнению, делает тезис о человеческой исключительности устойчивым вне зависимости от эмпирических достижений биологии. Через разбор феноменов нарушения аутентификации ментальной активности — слуховых галлюцинаций, бреда «вложенных мыслей» и подобных расстройств — он демонстрирует, что сам факт «я мыслю» может быть пережит как не-собственное, что чувство авторства мыслей и чувство агентности разделимы и подвержены сбоям. Эти клинические случаи показывают: иммунитет *cogito* не гарантирует, что мы имеем дело с монолитным, негибким центром сознания; на практике акт «я» оказывается уязвим к распределению, расщеплению и ошибочной атрибуции. Следовательно, даже там, где перформативная сила *cogito* остается неоспоримой, ее выводы о природе «я» теряют убедительность.

Отсюда вытекает важный момент и отличие Шеффера: он не стремится к полной «отмене» субъекта ради натурализма. Хотя вместо того, чтобы защищать человека как некую трансцендентную субстанцию, нужно увидеть человеческую идентичность как продукт биологических, социальных и культурных процессов, тесно встроенных в жизнь прочих форм. Культура и социальность не оказываются «вне» природы; это особая организации и стабилизации потоков информации и энергии, и их реальность

вают мышление как процесс, зависящий от внешних по отношению к субъекту факторов (тела, среды, языка, культуры)

⁹ *Сегрегационизм* (от лат. *segregatio* — «отделение») — стратегия или позиция, намеренно создающая и поддерживающая жесткое разграничение и отсутствие диалога между различными областями знания.

не требует апелляции к незапятнанному «я». При этом Шеффер подводит теоретическую базу под натуралистическую альтернативу тезису исключительности: признание того, что человек — сложная, но природная форма жизни, делает бессмысленным тривиально трансцендентальный статус субъекта.

Тем не менее важно видеть и границы позиции Шеффера. Шеффер, с одной стороны, демонстрирует, что *cogito* не дает основания для исключительности и что «я» как самооснова — фикция в разрезе натуралистического знания. С другой стороны, его проект остается стремлением к сохранению смысла социальных и культурных фактов: демифологизируя «я», он все же не стремится к уничтожению практических пластов человеческой жизни.

Культуры, институты, мораль остаются реальными объектами анализа, но их объяснение должно исходить из натуралистической рамки, а не из дуалистической анатомии души и разума. В этом Шеффер ближе к «пересобранному» гуманитарному натурализму, чем к радикальному антисубъективизму.

Развитие этих идей можно найти в работах философа и когнитивиста Дэниеля Деннета. Современные споры о «трудной проблеме сознания» сегодня набирают оборот. Я уже рассказывал о Дэвиде Чалмерсе в предыдущей книге, но не разделяю его позицию по вопросам сознания, хотя и признаю, как вы увидите во второй части книги, его доводы о мыслительных функциях. Трудная проблема сознания решается, если сознания как феномена нет, в этом плане я элиминативный материалист. Деннет отрицает панпсихизм Чалмерса, он физикалист, а его подход к сознанию можно назвать иллюзионизмом, что гораздо ближе к элиминативизму, но не устраняет феномен «сознания», а дает ему новое, лишенное магических свойств объяснение. Из книги *From Bacteria to Bach and Back* можно понять, что его критика картезианского субъ-

екта оказывается еще более радикальной, чем у Шеффера. Если Шеффер разбирает *cogito* как ошибочный переход от факта мышления к субстанциональному «Я», то Деннет идет дальше — он подвергает сомнению сам факт существования того центрального субъекта, которого так защищает картезианская традиция. Для Деннета «Я» — это поздний продукт эволюции, своеобразный «нарративный центр», возникающий в результате переплетения множества когнитивных процессов. Он сравнивает самость с теоретическим конструктом в физике — удобной точкой отсчета, не имеющей собственной субстанциональности. В контексте шефферовской критики «сегрегационизма» позиция Деннета выглядит как логическое завершение — если Шеффер показывает, что картезианское «Я» не может служить основанием для исключительности человека, то Деннет демонстрирует, что этого «Я» попросту нет как единого, цельного образования. Его знаменитая метафора «гетерофеномена»¹⁰ описывает сознание как результат работы распределенных нейронных сетей. Интересно, что Деннет, в отличие от радикальных элиминативистов, сохраняет за самостью статус полезной иллюзии — подобно тому, как центр тяжести остается полезной абстракцией в физике, хотя в реальности его нигде нет.

¹⁰ Гетерофеноменология (др.-греч. ἕτερος — «другой», φαινόμενον — «явление», и λόγος — «учение») — термин, введенный Дэниелом Деннетом, чтобы описать научный подход к исследованию сознания и других умственных состояний субъекта. Суть такого подхода состоит в применении антропологических методов совместно с комбинацией самоописания собственного состояния субъекта со всеми другими доступными свидетельствами, для определения его психического состояния. Цель этого подхода состоит в том, чтобы понять, как субъект видит мир, оценить правильность его восприятия без учета неточностей его самоописания. Гетерофеноменология требует, чтобы мы с одной стороны рассмотрели самонарратив субъекта и вместе с тем приняли во внимание остальные свойства и реакции субъекта, включая его физические реакции на окружающую среду. Мы должны понимать, что самонарратив может сильно расходиться с нашими выводами о состоянии субъекта. Например, мы можем сделать заключение о том, что субъект видит, его зрение функционирует, хотя он утверждает обратное.

Деннет предоставил мощный концептуальный аппарат для демистификации субъекта, но его осторожность в вопросе элиминации оставляет пространство для более решительных выводов. Его анализ показывает, что картезианское «Я» не просто ошибочно — оно является результатом своеобразного упрощения (слово «иллюзия» здесь плохо подходит, ведь если это иллюзия, то должно быть и реальное, за пределами иллюзии, а его и вовсе нет), созданного эволюцией для упрощения сложных когнитивных процессов.

Но если «Я» — это процесс, а не сущность, то его онтологический статус должен быть не просто понижен, но и переосмыслен как временный паттерн в потоке ментальных событий. Деннет останавливается на полпути, сохраняя за самостью функциональную роль; я же настаиваю на том, что распад — это не побочный эффект, а фундаментальное свойство любого образования. И вот здесь можно поговорить о плоской онтологии. Для ее описания обратимся к статье Рэя Брасье «Выравнивание: против "плоских онтологий"»¹¹, где он подробно изложил всю суть плоской онтологии:

«[...] Генеалогия самого выражения "плоская онтология" довольно непростая. Изначально Рой Бхаскар в своей книге "Реалистическая теория науки" (1975) использовал его в качестве пейоративного обозначения эмпирической философии науки. К концу 1990-х годов оно стало обретать позитивный смысл в контексте обсуждения трудов Делеза и Гваттари. Однако широкое распространение оно получило только после выхода в 2002 году книги Мануэля Деланда "Интенсивная наука и виртуальная философия". С недавних пор его взяли на вооружение сторонники "объектно-ориентированной онтологии" и "нового материализма".

Я начну с разбора "четырёх тезисов" плоской онтологии, сформулированных Леви Брайантом. Брайант принадлежит к школе "объектно-ориентированной онтологии", основанной Грэмом Харма-

¹¹ В переводе Захара Неустроева.

ном. В своей работе 2010 года "Демократия объектов" Брайант вмещает плоскую онтологию в четыре следующих тезиса:

Тезис первый: "Во-первых, вследствие расколотого характера всех объектов плоская онтология отрицает любую онтологию трансценденности, или присутствия (*presence*), наделяющую какой-либо один тип сущностей привилегированным положением в качестве начала всех прочих сущностей и в качестве того, что полностью налично (*present*) для самого себя".

Тезис второй: "Во-вторых, плоская онтология говорит, что не существует мира, или универсума (*the world or the universe*) [...] нет никакого суперобъекта, собирающего все прочие объекты в одно гармоническое единство".

Тезис третий: "В-третьих, согласно Харману, плоская онтология отказывается наделять отношение субъект-объект, или человек-мир, привилегированным статусом в качестве (а) формы метафизического отношения, которая отличается от всех прочих форм отношений между объектами по природе, а также (б) отказывается рассматривать субъект-объектное отношение как отношение, имплицитно включенное во все формы объект-объектного отношения. Разумеется, плоская онтология с готовностью признает, что люди обладают уникальными силами и способностями и что отношение людей к миру является темой более чем достойной исследования, однако ничто из вышесказанного не доказывает того, что людей следует включать в каждое интробъектное отношение или что человеческое отношение к объектам отличается по природе от отношения других сущностей к объектам".

Тезис четвертый: "В-четвертых, плоская онтология утверждает, что все сущности существуют на равных онтологических основаниях и что ни одна из сущностей, будь она рукотворной или естественной, символической или физической, не обладает бóльшим онтологическим достоинством, нежели все прочие объекты. Тогда как некоторые объекты действительно способны влиять на коллективы, в которые они входят, в большей степени, чем другие объекты, отсюда не следует, что эти объекты являются более реальными, нежели прочие. Существование, бытие, является бинарным в том смысле, что вещь либо существует, либо не существует".

Взятые вместе, эти четыре тезиса влекут за собой то, что может быть названо "антропоцентризмом". Брайант объясняет это следующим образом: "В этой связи плоская онтология утверждает две вещи. Во-первых, люди — это не средоточие бытия, они — сущие сре-

ди сущих. Во-вторых, объекты — это не полюс, противостоящий субъекту, но то, что существует по своему праву, вне зависимости от того, имеет ли к ним отношение другой объект или человек. Люди, которые отнюдь не составляют категорию, называемую «субъектом» и противопоставленную «объекту», сами суть один из типов объектов среди множества прочих".

Что здесь действительно важно, так это отрицания, сопровождающие четыре тезиса плоской онтологии. Согласно первому тезису, трансценденции не существует: формы, виды, типы, архетипы, пропозиции, законы и прочие абстрактные сущности не допускаются. Плоскость, учреждаемая этой онтологией, это плоскость так или иначе дифференцированного, но все же ровного [*level*] онтологического игрового поля.

Второй тезис гласит, что нет никакого мира: нет тотальности, вселенной, Единого. Это утверждение не свойственно плоским онтологам; другие современные философы, вроде Маркуса Габриэля и Алена Бадью, отстаивают ту или иную его версию.

Согласно третьему тезису, не существует конституирующей субъективности: нет чистой *apperception*, *Geist*, *сознания*, *Dasein* и так далее. Началом плоских онтологий не может послужить выявление субъективных условий эпистемического доступа к реальности.

Из четвертого тезиса следует, что дуализма видимость/реальность не существует: то, что есть, — есть; то, чего нет, — нет. Здесь мы имеем дело с занимательным повторением парменидовского тезиса, обсуждаемого в "Софисте" Платона. Для Платона основанием философии или диалектики является подрыв этого парменидовского запрета на утверждение бытия небытия и небытия бытия: диалектика устанавливает смешение бытия и небытия. Плоская онтология, напротив, рассматривает бытие как нечто однозначное: о вещах можно сказать, что они есть лишь в одном смысле. Но утверждение о помещении сущностей «на равное онтологическое основание»¹² подразумевает, что нет никаких степеней бытия, равно как различия между бытием и небытием, между реальностью и видимостью. Конечно, это означает, что плоские онтологии отрицают платоновское

¹² В оригинале фраза "putting entities 'on an equal ontological footing'" означает «помещение/постановку сущностей на равное онтологическое основание». Идея в том, что все сущности находятся на одном уровне, они равны в своем бытии, нет иерархии (например, как у Платона, где идеи более реальны, чем вещи).