

УДК 1(091)

ГЕНЕАЛОГИЯ РАЗУМА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ НЕОРАЦИОНАЛИЗМА*

О. А. Лунев-Коробский

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
sickrrett@gmail.com

Аннотация. В статье предпринимается первый шаг в исследовании неорационализма как философской программы. Проводится историко-философская реконструкция эволюции концепций разума через анализ основных трансформаций философского мышления от античного логоцентризма до постмодернизма и критической теории. Выявляется принципиальная историческая преемственность идеала разума как антропоморфно ориентированного квазимонотеизма, а также кризисные векторы, связанные с секуляризацией, релятивизацией и технократизацией рациональности. Это закладывает основу для системного прояснения программы неорационализма как синтеза аналитически-критического подхода, который укоренен в классическом рационализме, и спекулятивного энтузиазма по поводу метафизики, во многом инспирированного постмодернизмом.

Ключевые слова: разум, рациональность, Рэй Брассье, Питер Вульфендейл, Реза Негарестани, неорационализм.

Для цитирования: Лунев-Коробский, О. А. (2025). Генеалогия разума как исторический контекст неорационализма. *Respublica Literaria*. Т. 6. № 3. С. 59-80. DOI: 10.47850/RL.2025.6.3.59-80.

THE GENEALOGY OF REASON AS THE HISTORICAL CONTEXT FOR NEORATIONALISM*

O. A. Lunev-Korobskii

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
sickrrett@gmail.com

Abstract. The article is the first step in examining neorationalism as a philosophical program. Through a historical-philosophical reconstruction, it traces the evolution of conceptions of reason by analyzing major shifts in thought – from ancient logocentrism to postmodernism and critical theory. The study reveals a fundamental continuity in the idea of reason as an anthropomorphically oriented quasi-monotheism, as well as crisis vectors tied to the secularization, relativization, and technocratization of rationality. Via this framework the paper lays the ground for systematical clarification of neorationalism as a synthesis of analytically-critical approach rooted in classical rationalism, and speculative enthusiasm in regard to metaphysics which is largely inspired by postmodernism.

Keywords: reason, rationality, Ray Brassier, Peter Wolfendale, Reza Negarestani, neorationalism.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 25-28-01064 «Трансформация рациональности: от инструментального разума к неорационализму».

* The article was prepared with the financial support of the Russian Science Foundation, project No. 25-28-01064 “The Transformation of Rationality: From Instrumental Reason to Neorationalism”.

For citation: Lunev-Korobskii, O. A. (2025). The Genealogy of Reason as the Historical Context for Neorationalism. *Respublica Literaria*. Vol. 6. No. 3. Pp. 59-80. DOI: 10.47850/RL.2025.6.3.59-80.

0. В интеллектуальной истории западного мира философия характеризуется как деятельность по преимуществу рациональная. Эта же история демонстрирует, что данный предикат представляет собой скорее понятие с изменчивым смыслом и содержанием, нежели универсальную ценность, и поэтому сам нуждается в обосновании. В то же время современный неорационализм, по-видимому, предлагает вернуться к пониманию рациональности в качестве регулятивного идеала.

Чтобы прояснить интеллектуальную ситуацию вокруг неорационалистических дискуссий вокруг идеала и кризиса Просвещения, начать следует с реконструкции эволюции представлений о разуме и рациональности¹ в контексте интеллектуальных проектов Р. Брассье, П. Вульфендейла и Р. Негарестани как ведущих представителей современного неорационализма².

Наиболее репрезентативно эта эволюция предстает в иллюстрации посредством своеобразного водораздела в мышлении, роль которого сыграла философия Канта. От античности и до «Критики чистого разума» – пора становления и развития рациональности в соответствии с принципом достаточного основания в качестве опоры. От Канта и до современности – качественно новый виток теоретизирования, который определяется дистанцированием и критическим осмыслением данного принципа и его обоснованности. На фоне этой трансформации парадигмы можно выделить четыре условные стадии в эволюции философии разума. Следует рассмотреть их в общем виде, уделив особое внимание роли Канта и концептуальным программам XX в., поскольку в дальнейшем предполагается конкретизировать неорационализм как цельную позицию по вопросу о кризисе рациональности с опорой на сравнение с этими интеллектуальными проектами.

1. Традиция исходить в философском поиске из принципа достаточного основания как идеального ядра рассуждения опирается на мысль Парменида. Извечно есть единое нечто, а не ничто, пустота немыслима и недопустима³. Она эквивалентна⁴ тьме как отсутствию света,

¹ В общем виде разум в данной статье соотносится с рациональностью таким образом, что чем рациональнее общая совокупность действий агента, тем полнее данный агент воплощает в себе разум как регулятивный идеал. Другими словами, рациональность есть мера разумности, а «разумность» разума есть ценностно нагруженный исторический продукт деятельности сообщества агентов (причем деятельность понимается, вслед за Селларсом, в широком смысле, включая в себя и умозаключение [см.: Sellars, 1991]).

² Предлагаемую реконструкцию эволюции можно определить как генеалогию в ницшеанском смысле, идею которой подхватил и развил Фуко: «Генеалогия не противопоставляет себя истории как высокомерный и глубинный взгляд философа – кротовьей работе ученого: напротив, она противопоставляет себя метафизическому разрыванию идеальных сигнификаций телеологических бесконечностей. Она противопоставляет себя поиску “происхождения”» [Фуко, 1996, с. 78].

³ «Ибо мыслить – то же, что быть».

Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь

Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать» [Лебедев, 1989, с. 296].

⁴ На первый взгляд, фрагмент о «воротах путей Дня и Ночи» следует прочитывать как вступление к обсуждению «Пути Истины» и «Пути Мнения» соответственно, однако все не так однозначно. «Эквивалентность» здесь означает принятие аристотелевской интерпретации Парменида, несмотря на ее проблематичность [см., напр.: Вольф, 2012, с. 328-329].

т. е. несубстанциональна по сравнению с истиной тождества бытия и мышления. Последующая античная мысль наследует этому стремлению сформулировать соответствие между *рациональными* идеалами и *метафизической* полнотой мира.

Сократические диалоги Платона детализируют традицию: мир идей во всех отношениях совершеннее, чем мир чувственных преходящих вещей, а познание есть одновременно припоминание с опорой на чистый разум и дистанцирование от брэнной динамики материи [см.: Платон, 1990, с. 588-596]. Такое движимое разумом познание предлагает путь к благу, истине и красоте. В еще более упорядоченном виде концептуальное слияние данных проблематик представлено в учении Аристотеля о «первом движущем». Единое начало отвечает за причинность, онтологическое, эстетическое и этическое совершенство [см.: Аристотель, 1976, с. 309-311, 315-316]. Так завершается *первая стадия* конструктивной⁵ эволюции представлений о разуме и рациональности: от самодовлеющего шарообразного нечто Парменида к силлогистически упорядоченному мышлению о разумном начале как идеале *протомотеизма* Аристотеля⁶.

2. Вечный двигатель Аристотеля не оформлен эксплицитно антропоморфной семантикой, однако в эпоху Средневековья его идеи играют роль «эмбриона» для мысли о Боге как абсолютном ориентире, к которому надлежит стремиться человеку.

Фома Аквинский выражает конвенциональную позицию своей эпохи: истина веры выше, чем истины разума, однако все, что касается земной жизни, отдано в ведение разумного начала в человеке⁷. Божественно рациональная сообразность мироздания постигается разумом, она одновременно гарантирует истину и свидетельствует о подобии между *тварью* и *Творцом*. Таким образом, *вторая стадия* конструктивной эволюции представлений о разуме и рациональности завершается уверенностью в том, что человек наделен даром, который, прежде всего, позволяет ему полнее воспринимать истины веры, постигать природу, обустривать знания и практики сообразно с эталоном теперь уже *теологической*, но вместе с тем *более антропоморфной* рациональности.

⁵ Указание на конструктивность в контексте неорационализма означает, что представления о разуме и рациональности конструируются сообществом рациональных агентов как носителей разума. Это позволяет подчеркнуть, в каком именно смысле методологический натурализм Брассье согласуется с номинализмом Селларса. (Если определить конструктивизм как утверждение, что знание конструируется в процессе познания и взаимодействия, а не является объективно существующим, а номинализм определить как утверждение, что общие понятия не существуют в реальности.) [О номинализме и натурализме Селларса см.: O'Shea, 2017].

⁶ Это указание на антропоморфность идеала или абсолюта важно для понимания неорационализма в целом и, например, акселерационизма и прометеизма в частности, более подробно об этом следует говорить отдельно [см.: Fluss, Frim, 2022; O'Sullivan, 2017].

⁷ См., например, что пишет Фома Аквинский об уме Бога как сущности и об умных тварях, в которых ум есть не сущность, а пассивная сила как «претерпевание» [Фома Аквинский, 2005, с. 90, 92, 286, 288]. «Истина заключает в себе благо, а благо – истину: ведь и истина – это нечто благое, в противном случае она не была бы желанна, и благо – это нечто истинное, в противном случае оно не было бы интеллигибельным. Поэтому, коль скоро объект желания может быть чем-то истинным через наличие аспекта блага, например, когда кто-либо желает познать истину, то точно так же и объект практического разума является благом, направленным к деятельности под аспектом истины. Ибо и практический ум, подобно созерцательному, познает истину, но при этом направляет познанную истину к деятельности» [Там же, с. 114]. Также: «<...> благодаря суждению мы на основании уже познанных вещей судим о преходящем и в соответствии с законами вечных вещей распоряжаемся вещами преходящими» [Там же, с. 109].

3. Вследствие Реформации и развития наук схоластическая избыточность религиозной мысли трансформируется в совокупность *гуманистических* идеалов Возрождения и Нового времени. Секуляризация разума начинается как борьба с устаревшими предрассудками, которые предстояло реконструировать в формате энциклопедии достижений разума. Этот архив еще отсылает к божественному авторитету, а упорядоченный космос остается произведением божественного промысла. Однако человеческий разум и рациональность принадлежат сверхъестественному гаранту лишь номинально, поскольку воплощаются и реализуются в материальном мире, который человек населяет.

Таким образом, *третья* и наиболее существенная стадия конструктивной эволюции философской мысли о разуме и рациональности вплоть до Канта выходит на новую проблематику. Зазор между разумом как «новым органом» эмпирической науки и теологией с идеалами креационизма расширяется, и в этом зазоре оформляется современный в широком смысле познающий субъект как *место пересечения* двух субстанций. Другими словами, зазор звучит как вопрос: чем человеческий разум отличается от божественного?

Фундаментальному требованию принципа достаточного основания наиболее соответствовал идеал математики. Она говорит на языке чисел – особых сущностей, расположенных вне времени, но универсальных для всех рационально ориентированных форм познания. Важно и то, что математика сохраняла зерно пифагорейского представления об абстрактной гармонии.

В этом контексте ведущую роль сыграл Декарт, поскольку он, по крайней мере, *функционально* локализовал разум в субъекте как теле, когда изложил свои «Правила для руководства ума»⁸. Другой важный представитель классического рационализма, Лейбниц, выразил в конвенциональном виде принцип достаточного основания, который имплицитно питал философскую рациональность начиная с античности⁹. Это фундаментальное допущение для сближения философии с математикой и другими науками, а также для аксиологической поддержки авторитета разума. Наконец, Спиноза формализовал этику в виде своего рода геометрических задач, что можно рассматривать как счисление нравственности, как попытку арифметически вывести легитимность морали¹⁰.

⁸ «Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией» [Декарт, 1989б, с. 96]. Также: «Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности» [Декарт, 1989в, с. 261]. Математизация мышления просматривается в терминологическом сближении индукции с «эnumerацией» [см.: Декарт, 1989б, с. 110-111]. Пределы картезианского сомнения остаются под вопросом, поскольку оно представляет собой методологический скептицизм [см., напр.: Пирс, 2000, с. 48-50; Lagmore, 2014]. Важно отметить: когда Декарт говорит, что картезианское сомнение распространяется даже на математические доказательства, это сомнение практически нейтрализуется верой во всемогущего Бога [см.: Декарт, 1989а, с. 315, 326].

⁹ «<...> ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [Лейбниц, 1982, с. 418].

¹⁰ В связи с этим Бог Спинозы перестает быть откровенно антропоморфным: «Есть люди, которые воображают, будто бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного

Интеллектуальная индивидуация закрепила познающего субъекта в материальной природе, вместе с этим раскол между философией и теологией сместился *внутрь субъекта*. В сравнении с божественным, разум человека ограничен, но рациональность как модус реализации разума получила опору в *механике* материального исчислимого мира. Теологический компонент идеала рациональности смещался к периферии, чтобы дать место развитию протопсихологии как терапии для разума, все более остро ощущавшего свое одиночество в пользовании инструментом познания.

В теоретическом плане классический рационализм определялся переосмыслением натурфилософских и схоластических вариаций идеализма. В концептуальном дистанцировании от божественной родословной мышлению отводится понятийное упорядочивание чувственного многообразия. Однако Юм убедительно показал, что абсолютные категории скрывают скудность природного разума и выполняют психологически-регулятивную функцию¹¹. Тем самым философская мысль вышла к открытому противостоянию рационализма и эмпиризма, которое было переосмыслено Кантом. Его проект трансцендентальной критики стал *поворотным моментом* в конструктивной эволюции человеческих представлений о разуме и рациональности¹².

Во-первых, Кант в «Критике чистого разума» проанализировал умственные способности человека и провел *системное* различие между рассудком и разумом. Рассудок оперирует категориями и выносит суждения, сообщаясь с опытным содержанием чувственного созерцания. Разум не взаимодействует с опытом, но работает с идеями как *регулятивными* принципами на краю опытной реальности [см., напр.: Smith, 2003, pp. lvii-lxx]. Это не значит, что разум отходит на второй план. Без конструктивной работы разума рассудок был бы лишен устойчивого аппарата категориального схематизма, который в конечном итоге отсылает к *теологическому* идеалу разума как в теории, так и на практике. Таким образом, разум как таковой неконструктивен, но он поддерживает *авторитет* деятельного рассудка, который «формализует» многообразие опыта, угрожающего индуктивной науке.

Во-вторых, революционность философской техники Канта базируется на абстрагировании от картезианского субъекта. Конфликт рационализма и эмпиризма нейтрализуется посредством артикуляции концептуальной метапозиции. Отныне

ясно, как далеки они от познания истинного бога» [Спиноза, 1957б, с. 373]. Человек, однако, остается полностью производным от божественного: «Так как человек не существует от вечности, ограничен и подобен многим людям, то он не может быть субстанцией. Поэтому все его мышление только модусы мыслящего атрибута, который мы приписали богу» [Спиноза, 1957а, с. 111].

¹¹ Разумеется, скептицизм Юма также имеет свои пределы и продолжает питать оживленные дискуссии. Юм пишет о «предустановленной гармонии» в духе Лейбница, но вместо Бога говорит о «мудрости природы», которая состоит в том, что целесообразность «привычки» согласуется с «ходом природы» [см.: Юм, 1996, с. 37-38, 40, 47-48]. Здесь можно высказать соображение касательно преемственности: идею целесообразной корреляции бытия и мышления будет развивать Кант, целесообразность данной корреляции ставится под сомнение Мейясу, а в диалоге со спекулятивным материализмом Мейясу Брассье начинал работу над собственным ответом на проблему корреляционизма.

¹² Обращая внимание на просвещенческий пафос, сближающий проекты Брассье, Вульфендейла и Негарестани, о котором еще будет сказано ниже, следует подчеркнуть, что именно Кант представляет для неорационалистов наиболее значимый философский ориентир. По этому поводу см. перевод статьи Ф. Джирони [Лунев-Коробский, 2024].

теоретический разум оказывается связан с наукой, практический разум – с моралью и теологией, а критическая программа философии с введением трансцендентального измерения позволяет философскому рассудку найти место в нововременной науке. Основание для этого заключается в том, что рассудок становится инструментом, связывающим чувственное созерцание с формальной системой по аналогии с геометрией.

Если Декарт обнаружил конфликт субстанций в человеке там, где раньше нерerefлексивно постулировалась божественная гармония, то Кант спекулятивно срастил разрыв между субстанциями. Тем самым он определил направление дальнейшего развития философии разума и понимания рациональности. По мнению многих представителей спекулятивного поворота в современной философии, последствия трансцендентальной критики были неоднозначными¹³.

С одной стороны, Кант заострил внимание на инструментальности и утилитарности познавательного процесса. Философия и наука оперируют одним и тем же рассудком как человеческим приспособлением для рационализации чувственного опыта. Трансцендентальный субъект Канта концептуально целостен. С другой стороны, трансцендентальный формализм замаскировал исходную традицию теологизма и антропоморфизма. Мышление механизировалось, но в кантианской парадигме механистичность подкрепляется идеалистически¹⁴.

Другими словами, рассудок закрепляется в реальности, овеществляя рациональность, однако за легитимацию мира феноменальных манипуляций человек должен заплатить. В результате разум Канта божественно самодостаточен, и в то же время заперт в ноуменальной стерильности, которую нарушит Гегель, когда опишет историзованную диалектику абсолютного понятия. В конечном итоге место *метафизического дуализма* субстанций займет *конструктивный дуализм* эпистемологической абстракции и практического действия¹⁵. Эта чрезвычайно важная реконструкция дуализма знаменовала начало *четвертого этапа* эволюции философской рациональности¹⁶.

¹³ В первую очередь это, конечно, Мейясу: «После Канта и начиная с Канта соперничество философов сводится не к тому, кто из них мыслит настоящую субстанциальность, а к тому, кто из них мыслит более исходную корреляцию. Мыслит он субъект-объектную корреляцию, или ноэтико-ноэматическую, или корреляцию язык-референт? Проблема больше не “какой субстрат правильный?”, а “какой коррелят правильный?”» [Мейясу, 2015, с. 13].

¹⁴ Речь идет о т.н. «трансцендентальном субъекте мысли» [Кант, 2006, с. 517]. См.: «Ощущения [sensations], как утверждает Кант, имеют двойственное происхождение – ноуменальное и механическое. В первую очередь это воздействие вещей самих по себе на ноуменальные структуры субъекта [conditions of the self], но также и воздействие материальных тел на органы чувств и мозг <...> Наши чувственные переживания есть в той же мере реальные события во времени, как и механические процессы [happenings] в пространстве» [Smith, 2003, p. 275]. Один из подходов к решению затруднений, вытекающих из такого трансцендентального сочленения ноумена и механизма, представлен в [Wood, 1998].

¹⁵ В соответствии с таким прочтением, Гегель не возвращался к спекулятивной метафизике, но воспринял Канта «всерьез», что и обусловило его критику представления о разуме как о понятии, отстраненном от истории материального мира. Неорационализм разделяет некоторые компоненты таких современных интерпретаций Гегеля в духе аналитического прагматизма (Брэндом, Макдауэлл и др.), восходящие к одному из главных источников вдохновения Брассье, – У. Селласу [см.: Маслов, 2023].

¹⁶ Ее важность заключается в том, что вся последующая мысль так или иначе будет учитывать трансцендентальный регистр. См. также, что пишет об этом Вульфендейл: «Эпистемологическая критика Юма в адрес классической [mainstream] метафизики вызывает ответную эпистемологическую ревизию в философии

4. Рассмотрение последующих трансформаций философии разума и рациональности следует начать с Шопенгауэра. В диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» он критикует кантовское смешение двух значений «закона достаточного основания»¹⁷ и вводит классификацию объектов, каждому из которых соответствует своя модификация «корня» данного закона и, соответственно, свое объяснение¹⁸. Зачастую разные основания *необоснованно* смешивают, а объяснения одного класса объектов экстраполируют на другие¹⁹. На этом основании Шопенгауэр отказался от кантовского понимания феноменов и ноуменов и разрабатывал метафизику воли – *неантропоморфного, нерационального* импульса в основании всего сущего. Трансцендентализму он противопоставил *имманентизм*, который будет воспринят Ницше.

Влияние Ницше на последующую мысль многогранно и масштабно. В контексте эволюции понимания разума и рациональности важна прежде всего его критика традиционной рациональности с опорой на *историзм* и *иррационализм*²⁰.

Разум определяется не вневременным идеалом, а историей прагматических трансформаций, в основании которых лежит динамика властных отношений²¹. Догмы

Канта. Это в свою очередь приводит к постепенной адаптации [mainstreaming] кантовского подхода, в ходе которой проблемы традиции до Юма и Канта постепенно встраиваются в новые концептуальные рамки (например, метафизика Свободы Шеллинга или учение об Абсолютном Духе Гегеля), что в конечном итоге приводит к крайностям немецкого идеализма, на которые реагировать будет уже новая волна метафизического скептицизма. Примечательно и то, что эти крайности обусловлены прежде всего переходом от методологической постановки проблемы мышления к проблематизации субстанции мышления: соотношение мышления и Бытия перестает определяться эпистемологически (абсолютный идеализм). Подлинное значение такой оптики рассмотрения истории метафизики – это не только более четкое понимание конкретных метафизических (или антиметафизических) позиций данного периода: она предлагает нам гибкую диалектическую схему для осмысления трансформаций философии в XX в. <...>» [Wolfendale, 2014, p. 307].

¹⁷ Шопенгауэр цитирует И. Кизеветтера: «Логическое основание (основание познания) не следует смешивать с реальным (причиной). Закон достаточного основания относится к логике, закон причинности – к метафизике. Первый – основной закон мышления, второй – опыта. Причина касается действительных вещей, логическое основание – только представлений» [Шопенгауэр, 1993, с. 21].

¹⁸ Эти четыре класса «объектов для субъекта» суть: класс «созерцаемых, полных, эмпирических представлений»; понятия как «абстрактные представления»; формальные априорные «данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства» и «субъект воления» как «непосредственный объект внутреннего чувства». Формулировку «корня закона достаточного основания» [см.: Шопенгауэр, 1993, с. 24].

¹⁹ По существу, тезис Шопенгауэра можно сформулировать так: Кант не преуспел в решении проблемы Юма. Формулировку проблемы Юма в контексте спекулятивного поворота [см.: Мейясу, 2015, с. 123-124].

²⁰ «Нехватка чувства истории – вот наследственный изъян всех философов <...> Они не желают понять, что человек прошел через некоторый процесс становления, что через него же прошла и познавательная способность; а между тем кое-кто из них позволяет себе выводить из этой познавательной способности весь мир <...> Но все прошло через становление; нет никаких вечных фактов – так же как нет никаких абсолютных истин. – Из всего этого следует, что отныне философствовать необходимо в историческом ключе <...>» [Ницше, 2011, с. 22-23]. Также: «<...> большею частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, принудительно направляющие движение этого мышления по определенным путям» [Ницше, 2012, с. 15].

²¹ «В течение самого долгого периода истории человечества – его называют доисторическим – достоинство или негодность поступка выводились из его следствий: поступок сам по себе так же мало принимался во внимание, как и его происхождение <...> в последние десять тысячелетий на некоторых больших пространствах земной поверхности люди шаг за шагом дошли до того, что предоставили решающий голос в вопросе о ценности поступка уже не его следствиям, а его происхождению <...> тем самым была предпринята первая попытка самопознания. Вместо следствий происхождение: какой переворот перспективы!

и конвенции Просвещения суть фикции, необходимые человеку для поддержания контроля над неразумным миром слепой воли к власти²². В действительности «истина» неоднозначна и динамична, поэтому жизнеспособное мышление должно доверять инстинктам и быть творческим²³.

Ницше утверждает, что рациональность определяется *контингентно*, а также требует критического дистанцирования во избежание *злоупотреблений авторитетом разума*²⁴. В контексте неорационализма изречение Ницше о смерти Бога²⁵ следует прочитывать как тезис, что наш антропоморфный разум – это еще не все, что помимо разумной жизни есть жизнь инстинкта и заблуждения²⁶. Поскольку «убийцы» – мы, существование определяется не метафизически (с помощью Бога, идеи блага, природной целесообразности и т. д.), а через борьбу и соотношение различных сил, действующих в мире²⁷.

Помимо перспективизма²⁸ Ницше проект Просвещения пошатнулся вследствие погружения Фрейда в психоаналитическое измерение субъекта. Тезис, что сознание – это поверхностный механизм психики²⁹ подразумевает частичную иррациональность мыслящего субъекта. Разум «надстраивается» над *базовым* бессознательным аппаратом психики, доступ во внутреннее устройство которого проблематичен³⁰.

Наконец, последний из элементов, определяющих эволюцию представлений о разуме и рациональности после Канта, – возникновение *капитализма*. Прежде всего Маркс

И, наверно, переворот, достигнутый только после долгой борьбы и колебаний! Конечно, роковое новое суеверие <...>» [Ницше, 2012, с. 45-46].

²² «Логизирование, рационализация, систематизация – как вспомогательные средства жизни» [Ницше, 2016, с. 368].

²³ «Я отстаиваю феноменальный характер также и *внутреннего* мира: все, что нами осознается, заранее насквозь упорядочено, упрощено, схематизировано, истолковано – *действительный* ход внутреннего “восприятия”, *каузальное* соединение мыслей, чувств, желаний, равно как и субъекта и объекта, совершенно от нас скрыто – и, быть может, не более чем плод воображения» [Ницше, 2016, с. 327-328].

²⁴ «Разумное мышление – это интерпретирование по схеме, которую мы не в состоянии свергнуть» [Ницше, 2005, с. 177]. Также: «Сократ был недоразумением; *вся исправительная мораль, также и христианская, была недоразумением...* Самый яркий дневной свет, разумность во что бы то ни стало, ясная, холодная, осторожная, сознательная, без инстинкта, сопротивляющаяся инстинктам жизнь сама была лишь болезнью, иной болезнью – а вовсе не возвращением к “добродетели”, к “здоровью”, к счастью...» [Ницше, 2009, с. 26].

²⁵ «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц!» [Ницше, 2014, с. 440].

²⁶ «Мы устроили себе мир, в котором можем жить, – с помощью гипотезы тел, линий, поверхностей, причин и следствий, движения и покоя формы и содержания: без этих догматов веры никто не смог бы прожить и мгновения! Но тем самым догматы эти еще отнюдь не доказаны. Жизнь – вовсе не аргумент; в числе условий жизни могло бы оказаться и заблуждение» [Ницше, 2014, с. 437].

²⁷ «<...> цели человечества и индивидуума – их не может установить никто, кроме него: это гипотеза, более или менее произвольная программа – произвольная в отношении материала, случайного материала его знаний о себе» [Ницше, 2013, с. 222]. Также: «Кто не в состоянии навязать вещам свою волю <...> тот навязывает им хотя бы какой-нибудь смысл <...>» [Ницше, 2016, с. 390].

²⁸ «Мир познаваем, если слово “познание” вообще имеет смысл: но толкуем он как-то иначе, за ним кроется не один смысл, а неисчислимые смыслы – “перспективизм”» [Ницше, 2005, с. 289].

²⁹ «<...> сознание – это поверхность душевного аппарата» [Фрейд, 2006, с. 308].

³⁰ «Бессознательное – это истинно реальное психическое, *по своей внутренней природе столь же нам неизвестное, как реальность внешнего мира, и представленное данными сознания столь же неполно, как внешний мир – сведениями наших органов чувств*» [Фрейд, 2004, с. 612].

в «Капитале», а также многие другие предпринимали попытки осмыслить новую общественную реальность³¹. Абстрагируясь от деталей, достаточно обобщить эти дискуссии утверждением, что капитализм кардинально трансформировал и *масштабировал* рациональность. С началом истории капитала быть рациональным – значит преследовать конкретные материальные интересы. Рациональность сближается с эффективностью и вступает в фазу *технологизации*, которая продолжается сегодня в условиях совершенствования информационно-компьютерной инфраструктуры [об этом см., напр.: Дрекслер, 2014; Цао, 2022].

4.1. Историчность рациональности подчеркивал еще Гегель³², но планомерно реализовали критический потенциал этой идеи представители «Франкфуртской школы», в частности, Хабермас и Хоркхаймер. Их взгляды можно обобщенно представить³³ как антитезу постмодернистской парадигме, о которой также будет сказано ниже.

³¹ Общее представление о полемике в теории капитализма можно составить, обратившись к следующим цитатам. «<...> превращение индивидуальных и распыленных средств производства в общественно концентрированные, следовательно превращение карликовой собственности многих в гигантскую собственность немногих, экспроприация у широких народных масс земли, жизненных средств, орудий труда, – эта ужасная и трудная экспроприация народной массы образует пролог истории капитала» [Маркс, 1952, с. 765]. «<...> буржуазия разрушила феодальный строй и воздвигла на его развалинах буржуазный общественный строй, царство свободной конкуренции, свободы передвижения, равноправия товаровладельцев <...>» [Энгельс, 1950, с. 251]. «Пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми. Но по мере того, как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании того грандиозного космоса современного хозяйственного устройства, связанного с техническими и экономическими предпосылками механического машинного производства, который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем *не* только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Вебер, 2020, с. 205]. «На Западе капитализм (он должен обнаруживаться не в одном только кальвинизме, но и в остальных правоверных христианских течениях) развивался по отношению к христианству паразитически – таким образом, что в конце концов по сути история христианства есть история его паразита – капитализма» [Беньямин, 2012, с. 102]. Разумеется, этот перечень может быть бесконечным, но обсуждение капитализма выходит за рамки настоящей статьи.

³² «Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история образования самого сознания до уровня науки» [Гегель, 2000, с. 48]. «Движение, направленное к тому, чтобы раскрылась форма знания духа о себе, есть работа, которую он осуществляет как действительную историю» [Там же, с. 406].

³³ Это не означает, что между теоретиками рациональности XX в. был некий концептуальный или методологический консенсус. В частности, Хабермас посвящает разбору различных позиций целый подраздел первого тома своей фундаментальной работы, см., напр.: «Хоркхаймер и Адорно радикализируют теорию овеществления Лукача в социально-психологическом плане, намереваясь объяснить стабильность развитых капиталистических обществ, не вынуждая себя к отказу от этого подхода при критике товарного фетишизма. Теория должна объяснить, почему капитализм одновременно увеличивает производительные силы и сковывает силы субъективного сопротивления. Лукач допускал пригодность некой логики, согласно которой процесс овеществления сознания должен вести к его самоснятию в пролетарском классовом сознании. Хоркхаймер и Адорно отставляют в сторону логику Гегеля и принимают за эмпирическое объяснение тех очевидностей, которые опровергают это предсказание. В том, что объективный разум невозможно восстановить также и в понятиях диалектики, они едины во мнениях с “архипозитивистом” Вебером» [Хабермас, 2022, с. 379].

Согласно «Диалектике Просвещения», капитализм превратил рациональность в инструмент подчинения, что повлекло кризис просветительской парадигмы³⁴. Разум, который был призван стать нашим маяком к свободе, стал инструментом для *производства* контроля³⁵. Разум культивирует миф собственной ценности, а указанием на этот миф Адорно и Хоркхаймер ставят историю его развития под вопрос, следуя в этом отношении вслед за Ницше³⁶.

В соответствии с кантовским призывом к «совершеннолетию»³⁷ подразумевается, что современная ситуация – это не неизбежность, а проблема, которую нужно *решить*. Критическая теория начинает поиск выхода из дурной диалектики мышления с проведения различия между *инструментальным* разумом и *гуманистическим* разумом. Но далее консенсуса по поводу критического отношения к инструментализации рациональности представители «Франкфуртской школы» и смежных программ не продвинулись, разрабатывая отдельные программы.

Хоркхаймер предлагает сопротивляться отчуждению разума с помощью рефлексии и «подлинной» культуры³⁸. В раскрытии пагубных противоречий должна помочь диалектика как метод поиска иных путей помимо приспособления к функциональной реальности. Философия разума тогда становится своего рода искусством сопротивления тотализации, и наша задача человека как его носителя – противопоставить инструментальности иной образ, *концептуализировать себя и мир* так, чтобы восстановить баланс между природой и духом.

Хабермас понимает инструментальное действие как реализацию рациональности в контексте обязательных норм и преследования эффективного достижения целей. Он утверждает, что инструментальное действие – это действие прагматическое, и противопоставляет ему действие коммуникативное, которое учитывает свободный

³⁴ «Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям» [Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 22 - 23].

³⁵ «Разум является органом калькулирования, планирования, по отношению к целям он нейтрален, его стихией является координация. То, что обосновывалось Кантом трансцендентальным образом, сродство познания и планирования, которым насквозь рационализированному даже в моменты передышек буржуазному способу существования во всех его аспектах придавался характер неотвратимо целесообразного, более чем за столетие до возникновения спорта было уже эмпирически реализовано Садом» [Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 112].

³⁶ «Ницше, как немногим со времен Гегеля, удалось постичь диалектику просвещения» [Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 62]. И «<...> творчество Сада, как и Ницше, представляет собой не признающую компромиссов критику практического разума <...>» [Там же, 1997, с. 119].

³⁷ «ПРОСВЕЩЕНИЕ – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант, 1994, с. 29]

³⁸ «Некогда искусство, литература и философия стремились к тому, чтобы выражать смысл вещей и жизни, быть голосом всего безгласного, служить природе органом для осознания ее страданий или, иначе говоря, называть действительность ее подлинным именем. Сегодня у природы отняли язык» [Хоркхаймер, 2011, с. 118]. Также: «<...> воспроизведение не имеет ничего общего с великим реалистическим искусством, которое изображает действительность для того, чтобы вынести ей приговор» [Там же, с. 163-164]. И «<...> философия заодно с искусством, ибо подобно ему она отражает страсть с помощью языка и переносит ее в область созерцающего переживания и памяти. Когда природа получает возможность видеть себя в зеркале духа, такое созерцание своего образа не может не действовать на нее умиротворяюще. Этот процесс есть сокровенная суть культуры <...>» [Там же, с. 205].

характер взаимодействия между индивидами³⁹. Разум, который несостоятелен вне социальной коммуникации, вновь предлагается понимать как нечто большее, чем просто инструмент. Согласно Хабермасу, универсальной логике капитализма следует противопоставить логику взаимопонимания субъектов, действующих в общем социальном и природном, «жизненном» мире⁴⁰. Так, по его мнению и в полемике с Хоркхаймером, можно «демифологизировать идею социальной солидарности» [Хабермас, 2022, с. 398].

4.2. Работы представителей критической школы отчасти созвучны с позицией Лиотара и других постмодернистов в том, что касается критики инструментального разума. Однако у последних критика фактически перерастает в отказ от рациональности как *цельного* концепта⁴¹. Например, Бодрийяр разоблачает современную рациональность как стремление к *операционализации* реальности, которое вышло из-под контроля.

С развитием наук и появлением глобальной капиталистической системы происходит бюрократическое перераспределение ценностей в соответствии с универсальной логикой производства и потребления. Символическая глубина стандартизуется, ценность становится ценностью прежде всего в смысле цены. В результате, когда все ценности равны, они теряют всякую ценность вне экономики, алгоритмы которой определяют «аксиологические» предпочтения. Разум постмодерна, или разум согласно «логике позднего капитализма» [см.: Джеймисон, 2019, с. 157-158], – это разум, породивший новую реальность, и она подчинила собственного создателя. В некотором смысле, постмодернистская критика рациональности – это своего рода «ностальгия по истокам» как развитие риторики, в соответствии с которой *историзация приравняется релятивизации*⁴².

³⁹ См.: рис. 28 на с. 617 в [Хабермас, 2022], где соотносятся «коммуникация» и «целенаправленная деятельность».

⁴⁰ «Беспорность жизненного мира, исходя из которой осуществляется коммуникативная деятельность, обязана собой также и той уверенности, которой актер обязан проверенным отношениям солидарности и испытанным компетенциям» [Хабермас, 2022, с. 556]. Далее: «В функциональном аспекте взаимопонимания коммуникативная деятельность служит традиции и обновлению культурного знания; в аспекте координации действий она служит социальной интеграции и установлению солидарности; наконец, в аспекте социализации коммуникативная деятельность служит формированию личных идентичностей. Символические структуры жизненного мира воспроизводятся путем непрерывного продолжения (Kontinuierung) пригодного знания, стабилизации групповой солидарности и подготовки вменяемых акторов <...> Этим процессам культурного воспроизводства, социальной интеграции и социализации соответствуют структурные компоненты жизненного мира – культура, общество и персона (Person) <...> Интеракции, сплетенные в сеть повседневной коммуникативной практики, образуют коммуникативную среду (Medium), посредством которой происходит воспроизводство культуры, общества и личности» [Там же, с. 559]. [См. также: Хабермас, 2016; Хабермас, 2023].

⁴¹ «В чем же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? <...> Консенсус, получаемый в результате дискуссии, как у Хабермаса? Но он насилует гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность» [Лиотар, 1998, с. 12].

⁴² «Само определение реальности гласит: *это то, что можно эквивалентно воспроизвести*. Такое определение возникло одновременно с наукой, постулирующей, что любой процесс можно точно воспроизвести в заданных условиях, и с промышленной рациональностью, постулирующей универсальную систему эквивалентностей <...>» [Бодрийяр, 2000, с. 151]. Также: «Где есть рационализация во имя какой бы то ни было инстанции, там есть и мистификация» [Там же, с. 225]. И «<...> ответственность уже и так давно умерла. Индивидуальный пережиток эпохи Просвещения, она была ликвидирована самой системой, по мере того как та становилась все более рациональной. Капитализму, основанному на личной заслуге, инициативе,

В «Философском дискурсе о модерне» Хабермас проводит критику постмодернизма. Он фокусирует внимание на идеях Деррида, Фуко и Хайдеггера, а также Ницше⁴³. Его довод состоит в том, что постмодернисты совершают перформативное противоречие: отказывая разуму в состоятельности, они опираются для осуществления этого отказа на разум⁴⁴. Обесценивать разум – значит сводить философию к бесосновной риторике, однако риторика самих постмодернистов вновь полагается на разум в том смысле, что *аффективно* апеллирует к исчезновению разумных оснований, вместо того чтобы *конструктивно* анализировать и решать проблемы, вызывавшие кризис разума.

5.0. Проведенная реконструкция, во-первых, показывает, что конструктивная эволюция человеческих представлений о разуме и рациональности представляет собой последовательное усложнение концептуальных представлений о том, что значит мыслить, что значит быть мыслящим и что представляет собой мыслимая реальность. Во-вторых, в дальнейшем она позволит конкретизировать специфику неорационализма и общее видение кризиса рациональности в современности. Переходя к заключению, необходимо сделать два важных отступления.

Первое: данное исследование исходит из гипотезы, что наиболее продуктивный способ определить в общем виде программу неорационализма – это сопоставить представления о разуме и рациональности неорационалистов с позициями постмодернистов и представителей критической теории как двумя наиболее весомыми парадигмами в мысли конца XX – начала XXI вв. Общая характеристика неорационализма как результат такого сопоставления будет фундаментом для детализации отдельных интеллектуальных проектов и анализа в более узких контекстах.

Второе: все сказанное выше, на мой взгляд, демонстрирует одну из ключевых характеристик неорационализма. История показывает, что человек постоянно реконструирует языковые каркасы [см.: Карнап, 1959, с. 300-301, 309, 315], которые

индивидуальном предпринимательстве и конкуренции, нужен был идеал ответственности, а значит и его репрессивный эквивалент – каждый, и предприниматель и преступник, получает по заслугам за добро и зло. Системе же, зиждущейся на бюрократическом программировании и выполнении плана, нужны безответственные исполнители, а значит рушится сама собой и вся ценностная система ответственности – она больше не операциональна» [Бодрийяр, 2000, с. 301].

⁴³ См., напр.: «<...> Ницше <...> вырывает момент разума, который заявляет о себе в своенравии радикально раздифференцированной сферы авангардистского искусства, из связи с теоретическим и практическим разумом и оттесняет в метафизически преображенное иррациональное <...> Своим понятием модерна, развитым в плане теории власти, Ницше обязан демаскирующей критике разума, которая сама себя ставит вне горизонта разума» [Хабермас, 2008, с. 103-104]. «Хайдеггер исходит из того, что существующее в своем бытии покорно раскрывается. Он не хочет знать о том, что горизонт понимания смысла, перенесенный поближе к существующему, не является предпосылкой вопроса о бытии и не полагается до того, как формулируется вопрос; напротив, горизонт является подчиненным, обусловленным относительно вопроса о бытии» [Там же, с. 164]. Также: «[п]редлагая “просто преобразовать” образцы мышления, данные в философии субъекта, Хайдеггер остается в границах постановки проблем, заданных этой философией» [Там же, с. 169]. «Несмотря на изменения в методе в конечном итоге и Деррида просто мистифицирует осязаемые общественные патологии; он отделяет существенное, деконструирующее мышление от научного анализа, и в результате ему остается всего лишь чисто формальное обращение к неопределенному авторитету» [Там же, с. 191]. И «<...> как вообще можно написать историю констелляций разума и безумия, если работа историка неизбежно разворачивается в горизонте разума» [Там же, с. 257].

⁴⁴ Как пишет Я. Хинтика, критикуя аналогичные построения в философии Декарта, «Гамлет много чего мыслил; следует ли из этого, что он существовал?» [Hintikka, 1962, p. 8].

описывают наше мышление и идеалы. В некоторой степени усложнение коррелирует возникновение кризисных ситуаций, т. е. для разума естественно развиваться посредством кризисной динамики.

Пафос неорационализма как реставрации Просвещения поэтому можно охарактеризовать как *гегельянскую* готовность к перманентному кризису: разум рационализирует реальность, стремясь к преобразованию проблемных компонентов⁴⁵. Другими словами, кризис современной рациональности – это очередная задача, с которой человек должен справиться, чтобы вновь утвердить собственную разумность и рациональность.

В соответствии с этим следует подвести промежуточные итоги и сформулировать общие положения, на которые я буду опираться в дальнейшем. Неорационализм отводит постмодернистские доводы о забвении разума и делает это, частично солидаризуясь с Хоркхаймером. Например, П. Вульфендейл критикует «плоскую онтологию» Г. Хармана за онтологический «либерализм» и «эгалитаризм»⁴⁶. Опираясь на аналитические работы вроде «О том, что есть» Куайна, Вульфендейл показывает, что «наивная серьезность философского буквализма» – препятствие для избавления от «удушающей иронии, которая сохраняется с момента возникновения постмодерна» [Wolfendale, 2014, p. 369].

Основание неорационалистической нейтрализации постмодернизма – демонстрация *бесперспективности абсолютизации*, как это делает, например, Брассье в отношении идеализма Ф. Брэдли⁴⁷. Ссылаясь на Д. Стоува и У. Селларса, он пишет: «Не может быть

⁴⁵ См.: «Разум диалектичен, это инженерный идеал. Остановиться на каком бы то ни было понимании разума значит предать идею Просвещения и, соответственно, вернуться назад либо к чисто психологической идее, либо к научному образу, элементы и отношения которого недостаточно определены или даже психологически и бессознательно искажены» [Negarestani, 2018, pp. 395-396]. «Средством <...> адаптации выступает порядок разума [the order of reason], который в общих чертах можно охарактеризовать как систему принципиально подлежащих пересмотру мыслей и действий, т. е. мыслей и действий, которые становятся возможными благодаря ограничениям, налагаемым реальностью в ее инаковости [otherness]» [Ibid, p. 27]. «Если кратко, разум [reason] как артикуляция и разработка понятия [concept] есть действие [doing], и потому нет веских оснований отказываться от рассмотрения разума в терминах алгоритмического развертывания или расчленения на способности, которые могут быть реализованы различными типами систем обработки информации» [Ibid, p. 342]. «<...> трехчастное различие между неявной [implicit] метафизикой, которая более или менее пассивно производится естественными науками, явной [explicit] метафизикой, которая стремится активно вмешиваться в естественные науки, и критикой метафизики, которая позволяет нам переходить от первого ко второму посредством артикуляции вопросов, в которых мы эксплицируем, интегрируем и пересматриваем фундаментальные структурные допущения естественных наук (например: “Что есть сущее?”, “Что есть сущность?”, “Что есть причинность?” и т. д.). Именно в рамках такого отношения между метафизикой и ее критикой должна быть артикулирована методологическая связь между Бытием и мышлением. Несмотря на то, что метафизика, разумеется, не сводится к логике, в важном смысле именно логика задает пределы метафизики» [Wolfendale, 2014, pp. 323-324].

⁴⁶ «<...> подобный альянс стратегической метафоры и тактической риторики несостоятелен <...> Проблема в том, что декларируемая от его имени метафизика постоянно вступает в противоречие с лежащей в ее основе имплицитной метафорикой» [Ibid, pp. 268-269]. В сущности, вся работа Вульфендейла представляет собой программную критику философии Хармана как одного из авторитетных представителей современной спекулятивной мысли [см., напр.: Wolfendale, 2014, pp. 271, 285, 292, 328-329]. Брассье практически полностью солидарен с Вульфендейлом в том, что касается оценки проекта Хармана [см.: Brassier, 2015].

⁴⁷ «И хотя различие прекрасно познаваемо, его познаваемость не ставит его в зависимость от разума – разумеется, если только вы не готовы пуститься во все гегельянские тяжкие и настаивать на том, что все это

никаких сомнений в том, что мы не способны познавать не зависящие от понятий вещи, не познавая их. Но из этого никак не следует, что мы не можем познавать вещи, существующие независимо от понятий, поскольку нет никакого логического перехода между зависимостью понятий от разума и зависимостью от разума познаваемых объектов» [Брассье, 2017, с. 246].

Постмодернизм реконструирует декаданс, утверждая расщепление и/или порабощение разумного индивида [см., напр.: Лиотар, 1998, с. 87-88, 98; Лиотар, 2018, с. 426-427; Деррида, 2000, с. 196-197, 462; Деррида, 1999, с. 187-188; Делез, 2011, с. 12, 403; Делез, Гваттари, 2009, с. 17, 46, 58, 184]. Стратегически это достигается за счет семантической двусмысленности. Утверждается, что она не привносится субъектом мышления, а считывается им как непосредственная данность. Концептуальное ядро этой стратегии, делающей возможной теоретическое оформление абсолютизации, – онтологизация психоанализа⁴⁸, которая уравнивает аффект и эффект, субъект как *элемент пропозиции* и субъект как *действующий агент*.

Это влечет за собой двоякие следствия: с одной стороны, человек трансформируется в *рассеянное* пространство субъективности, с другой стороны, мышление требует субъекта как *опоры* дискурса. В этих проблематических условиях квазисубъектом мышления становится импульс, процесс и структура, например, речь и текст. В результате рациональность предстает как эпифеномен хаотической динамики Реального, а Реальное, в свою очередь, неразумно. Постмодерн как кризис модерна означает, что триумф человека обернулся концептуальной инфляцией. Тогда неорационализм настаивает на следующем: даже если реальность неразумна, в ней есть такие продукты развития природы, которые демонстрируют способность к разумному действию. Следовательно, мы обязаны продолжать усилия по эпистемологическому и метафизическому сближению природы как научного объекта и человека как оперирующего наукой компонента природы.

На первый взгляд, доводы Вульфендейла и Брассье сводятся к дисквалификации постмодернизма как паразитической парадигмы, не способной предложить никаких позитивных ресурсов. Отчасти это действительно так, и в этом смысле неорационализм не слишком изобретателен в том, что касается критики постмодерна в целом.

сплошь только концептуальные различия. Но тогда понадобится нечто большее, чем аргумент “Перла”, чтобы заявить тезис абсолютного идеализма о том, что реальность полностью концептуальна. Действительно, как только показана ошибочность этого аргумента, тезис абсолютного идеализма о том, что все концептуально (нет никаких вещей, только понятия), оказывается ничем не лучше вульгарного материалистического – что нет ничего концептуального (никаких понятий, только вещи)» [Брассье, 2017, с. 246]. Примечательно, что Б. Вудард, один из представителей младшего поколения спекулятивного поворота, предпринял попытку реактуализации Ф. Г. Брэдли, прежде всего – в контексте логики и современной аналитической метафизики [см.: Woodard, 2025].

⁴⁸ Здесь будет достаточно предварительного определения онтологизации психоанализа как философской стратегии, в рамках которой концепты психоанализа наделяются характеристиками, которые позволяют применять их не только в качестве инструментов для анализа психики, но и в качестве фундаментальных *онтологических* категорий, т. е. описывать с их помощью структуру реальности не только в социально-культурном плане, но и в плане метафизическом. См., напр.: Лакан, (2004) и, в определенной степени, Land (1992), еще не авторизованный перевод этой работы на русский язык: Ланд (2025) [Ланд, Н. (2025). Жажда аннигиляции. Жорж Батай и вирулентный нигилизм (перевод О. А. Лунева-Коробского). Spacemorgue. 31 июля. URL: <https://spacemorgue.com/thirst-for-annihilation/> (дата обращения: 01.08.2025)]. Ланд – важная фигура для понимания генезиса спекулятивного поворота и неорационализма, к обсуждению которой предстоит вернуться.

На следующих этапах исследования я намерен продемонстрировать, в каком именно смысле неорационализм представляет собой цельную интеллектуальную программу, претендующую на то, чтобы реанимировать просвещенческие идеалы.

Это подразумевает решение двух задач, которые позволят проверить высказанную выше гипотезу. Сначала необходимо продемонстрировать, что в историко-философской перспективе неорационализм обнаруживает ряд черт, которые делают его потенциальным преемником постмодерна в *позитивном* смысле.

Затем, в другом преломлении, необходимо выяснить, верно ли, что неорационализм потенциально представляет собой очередной содержательный и конструктивный маневр в осуществлении *критики разума* в частичном согласии с «Франкфуртской школой». Это будет означать, что современный рационализм сочетает в себе элементы классического рационализма, трансцендентальной критики Канта, аналитической традиции и вводит в эту конвенционально упорядоченную теоретизацию дестабилизирующий, но трансформированный компонент, унаследованный от первой волны спекулятивного поворота в философии последних десятилетий (который, в свою очередь, во многом инспирирован постмодернизмом и мыслителями, определившими его программу: Делез, Ницше, Хайдеггер и др.).

В таком случае, предложенная в данной статье реконструкция эволюции представлений о разуме и рациональности сыграет роль «контрапункта» для проверки содержательной составляющей и потенциала философии неорационализма. Другими словами, вопросы, которые ставит история философии перед лицом философских проектов Брассье, Вульфендейла и Негарестани, звучат так: в чем именно состоит теоретическое новшество неорационализма и способен ли он предложить решение проблемы кризиса рациональности или, по крайней мере, продуктивный способ его переосмысления?

Список литературы / References

- Аристотель. (1976). *Сочинения: в 4 т.* Т. 1. М.: Мысль.
- Aristotle. (1976). *Works in 4 vols.* Vol. 1. Moscow. (In Russ.)
- Беньямин, В. (2012). Капитализм как религия. Беньямин, В. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения.* М.: РГГУ. С. 100-108.
- Benjamin, W. (2012). Capitalism as Religion. In *Benjamin W. Doctrine of the Similar. Media-Aesthetic Writings.* Moscow. Pp. 100-108. (In Russ.)
- Бодрийяр, Ж. (2000). *Символический обмен и смерть.* М.: Добросвет.
- Baudrillard, J. (2000). *Symbolic Exchange and Death.* Moscow. (In Russ.)
- Брассье, Р. (2017). Понятия и объекты. *Логос.* Т. 27. № 3. С. 228-260.
- Brassier, R. (2017). Concepts and Objects. *Logos.* Vol. 27. No. 3. Pp. 228-260. (In Russ.)
- Вебер, М. (2020). *Протестантская этика и дух капитализма.* М.: АСТ.

Weber, M. (2020). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Moscow. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2012). *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. СПб: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии.

Wolf, M. N. (2012). *Philosophical Inquiry: Heraclitus and Parmenides*. St. Petersburg. (In Russ.)

Гегель, Г. В. Ф. (2000). *Феноменология духа*. М.: Наука.

Hegel, G. W. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit*. Moscow. (In Russ.)

Декарт, Р. (1989а). Первоначала философии. *Декарт, Р. Сочинения: в 2 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 297-422.

Descartes, R. (1989a). Principles of Philosophy. In *Descartes, R. Works in 2 vols.* Vol. 1. Moscow. Pp. 297-422. (In Russ.)

Декарт, Р. (1989б). Правила для руководства ума. *Декарт, Р. Сочинения: в 2 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 77-153.

Descartes, R. (1989b). Rules for the Direction of the Mind. In *Descartes, R. Works in 2 vols.* Vol 1. Moscow. Pp. 77-153. (In Russ.)

Декарт, Р. (1989в). Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. *Декарт, Р. Сочинения: в 2 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 250-296.

Descartes, R. (1989c). Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences. In *Descartes, R. Works in 2 vols.* Vol. 1. Moscow. Pp. 250-296. (In Russ.)

Делез, Ж. (2011). *Логика смысла*. М.: Академический Проект.

Deleuze, G. (2011). *The Logic of Sense*. Moscow. (In Russ.)

Делез, Ж., Гваттари, Ф. (2009). *Что такое философия?* М.: Академический Проект.

Deleuze, G., Guattari, F. (2009). *What is Philosophy?* Moscow. (In Russ.)

Деррида, Ж. (1999). *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля*. СПб.: Алетейя.

Derrida, J. (1999). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. St. Petersburg. (In Russ.)

Деррида, Ж. (2000). *О Грамматологии*. М.: Ad Marginem.

Derrida, J. (2000). *Of Grammatology*. Moscow. (In Russ.)

Джеймисон, Ф. (2019). *Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма*. М.: Изд-во Института Гайдара.

Jameson, F. (2019). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Moscow. (In Russ.)

Дрекслер, Э. (2014). *Всеобщее благоденствие. Как нанотехнологическая революция изменит цивилизацию*. М.: Изд-во Института Гайдара.

Drexler, E. (2014). *Radical Abundance. How A Revolution in Nanotechnology Will Change Civilisation*. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1994). Ответ на вопрос: Что такое просвещение? Кант, И. *Сочинения: в 8 т.* Т. 8. М.: Чоро. С. 29-37.

Kant, I. (1994). An Answer to the Question: What Is Enlightenment? In *Kant, I. Works in 8 vols*. Vol 8. Moscow. Pp. 29-37. (In Russ.)

Кант, И. (2006). *Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1.* М.: Наука.

Kant, I. (2006). *Works in Deutsch and Russian. Vol. 2. Critique of Pure Reason*. In 2 parts. Pt. 1. Mocsow. (In Russ.)

Карнап, Р. (1959). Эмпиризм, семантика и онтология. Карнап, Р. *Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике*. М.: Изд-во иностранной литературы. С. 298-320.

Carnap, R. (1959). Empiricism, Semantics, Ontology. In *Carnap, R. Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*. Moscow. Pp. 298-320. (In Russ.)

Лакан, Ж. (2004). *Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964))*. М.: Гнозис; Логос.

Lacan, J. (2004). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Moscow. (In Russ.)

Лебедев, А. В. (1989). *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука.

Lebedev, A. V. (1989). *Fragments of Early Greek Philosophers. Pt. I: From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism*. Moscow. (In Russ.)

Лейбниц, Г. В. (1982). Монадология. Лейбниц, Г. В. *Сочинения: в 4 т.* Т. 1. М.: Мысль. С. 413-429.

Leibniz, G. W. (1982). The Monadology. In *Leibniz, G. W. Works in 4 vols*. Vol. 1. Moscow. Pp. 413-429. (in Russ.)

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя.

Lyotard, J.-F. (1998). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Moscow; St. Petersburg. (In Russ.)

Лиотар, Ж.-Ф. (2018). *Либицинальная экономика*. М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.

Lyotard, J.-F. (2018). *Libidinal Economy*. Moscow; St. Petersburg. (In Russ.)

Лунев-Коробский, О. А. (2024). Фабио Джирони. «Что для нас сделал Кант? Спекулятивный реализм и динамическое кантианство» (перевод О. А. Лунева-Коробского). *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 113-138.

Lunev-Korobskii, O. A. (2024). Fabio Gironi. "What Has Kant Ever Done for Us? Speculative Realism and Dynamic Kantianism" (transl. O. A. Lunev-Korobskii). *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 113-138. (In Russ.)

Маслов, Д. К. (2023). Осмысляя диалектику Гегеля: чем является диалектика как метод? *Логос*. Т. 33. № 2. С. 103-142.

Maslov, D. K. (2023). Making Sense of Hegel's Dialectic: What is Dialectics as a Method? *Logos*. Vol. 33. No. 2. Pp. 103-142. (In Russ.)

Маркс, К. (1952). *Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала*. М.: Госполитиздат.

Marx, K. (1952). *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. I. The Process of Production of Capital*. Moscow. (In Russ.)

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

Meillassoux, Q. (2015). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Yekaterinburg; Moscow. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2005). *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887 гг.* М.: Культурная революция.

Nietzsche, F. (2005). *Complete Works in 13 vols. Vol. 12: Drafts and Sketches 1885-1887*. Moscow. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2009). Сумерки идолов. Ницше, Ф. *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Ecce homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер*. М.: Культурная революция. С. 9-106.

Nietzsche, F. (2009). Twilight of the Idols. In *Nietzsche, F. Complete Works in 13 vols. Vol. 6. Twilight of the Idols. Ecce Homo. Dionysian Dithyrambs. Nietzsche contra Wagner*. Moscow. Pp. 9-106. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2011). Человеческое, слишком человеческое. Ницше, Ф. *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. В 2 т.* М.: Культурная революция.

Nietzsche, F. (2011). Human, All Too Human. In *Nietzsche, F. Complete Works in 13 vols. Vol. 2: Human, All Too Human in 2 vols*. Moscow. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2012). По ту сторону добра и зла. *Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер».* М.: Культурная революция. С. 7-227.

Nietzsche, F. (2012). Beyond Good and Evil. In *Nietzsche, F. Complete Works in 13 vols. Vol. 5. Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morality. The Case of Wagner.* Moscow. Pp. 7-227. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2013). *Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 9: Черновики и наброски 1880-1882 гг.* М.: Культурная революция.

Nietzsche, F. (2013). *Complete Works in 13 vols. Vol. 9. Drafts and Sketches 1880-1882.* Moscow. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2014). Веселая наука. *Ницше, Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука.* М.: Культурная революция. С. 313-596.

Nietzsche, F. (2014). The Gay Science. In *Nietzsche, F. Complete Works in 13 vols. Vol. 3. The Dawn of Day. Idylls from Messina. The Gay Science.* Moscow. Pp. 313-596. (In Russ.)

Ницше, Ф. (2016). Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883-1888 годов в редакции Элизабет Ферстер-Ницше и Петера Гаста). М.: Культурная революция.

Nietzsche, F. (2016). *The Will to Power. An Aattempted Transvaluation of All Values.* Moscow. (In Russ.)

Пирс, Ч. С. (2000). Некоторые последствия четырех неспособностей. *Пирс, Ч. С. Избранные философские произведения.* М.: Логос. С. 48-95.

Peirce, C. S. (2000). Some Consequences of Four Incapacities. In *Peirce, C. S. Selected Philosophical Works.* Moscow. Pp. 48-95. (In Russ.)

Платон. (1990). *Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль.

Plato. (1990). *Collected Works in 4 vols. Vol. 1.* Moscow. (In Russ.)

Спиноза, Б. (1957a). Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. *Спиноза, Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1.* М.: Госполитиздат. С. 67-171.

Spinoza, B. (1957a). A Short Treatise on God, Man and His Well-Being. In *Spinoza, B. Selected Writings in 2 vols. Vol. 1.* Moscow. Pp. 67-171. (In Russ.)

Спиноза, Б. (1957b). Этика, доказанная в геометрическом порядке. *Спиноза, Б. Избранные произведения в 2 т. Т. 1.* М.: Госполитиздат. С. 359-616.

Spinoza, B. (1957b). Ethics, Demonstrated in Geometrical Order. In *Spinoza, B. Selected Writings in 2 vols. Vol. 1.* Moscow. Pp. 359-616. (In Russ.)

Фома Аквинский. (2005). *Сумма теологии*. Ч. I. Т. 3. Вопросы 75-119. Киев: Эльга; Ника-Центр.

Thomas Aquinas. (2005). *The Summary of Theology*. Pt. 1. Vol. 3. Questions 75-119. Kyiv. (In Russ.)

Фрейд, З. (2004). *Собрание сочинений в 10 т. Т. 2: Толкование сновидений*. М.: Фирма СТД.

Freud, S. (2004). *Collected Works in 10 vols. Vol. 2. The Interpretation of Dreams*. Moscow. (In Russ.)

Фрейд, З. (2006). Я и Оно. Фрейд, З. *Собрание сочинений в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного*. М.: Фирма СТД. С. 291-352.

Freud, S. (2006). The Ego and the Id. In *Freud, S. Collected Works in 10 vols. Vol. 3. Psychology of the Unconscious*. Moscow. Pp. 291-352. (In Russ.)

Фуко, М. (1996). Ницше, генеалогия, история. *Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов*. Ред. А. Р. Усманова. Минск: Изд-во ООО «Красико-принт». С. 74-97.

Foucault, M. (1996). Nietzsche, Genealogy, History. In Usmanova, A. R. (ed.). *Postmodern Philosophy: A Collection of Translations and Abstracts*. Minsk. Pp. 74-97. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2008). *Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций*. М.: Весь Мир.
Habermas, J. (2008). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Moscow. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2016). *Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества*. М.: Весь Мир.

Habermas, J. (2016). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Moscow. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2022). *Теория коммуникативной деятельности*. М.: Весь Мир.

Habermas, J. (2022). *The Theory of Communicative Action*. Moscow. (In Russ.)

Хабермас, Ю. (2023). *Новая структурная трансформация публичной сферы и делиберативная политика*. М.: Новое литературное обозрение.

Habermas, J. (2023). *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Moscow. (In Russ.)

Хоркхаймер, М., Адорно, Т. (1997). *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*. М.; СПб.: Медиум; Ювента.

Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialectic of Enlightenment*. Moscow; St. Petersburg. (In Russ.)

Хоркхаймер, М. (2011). *Затмение разума. К критике инструментального разума*. М.: Канон+ РООИ Реабилитация.

Horkheimer, M. (2011). *Eclipse of Reason. A Critique of Instrumental Reason*. Moscow. (In Russ.)

Цао, Л. (2022). *Образ мышления в науке о данных: Наступающая научно-техническая и экономическая революция*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Cao, L. (2022). *Data Science Thinking: The Next Scientific, Technological and Economic Revolution*. St. Petersburg. (In Russ.)

Шопенгауэр, А. (1993). О четверояком корне закона достаточного основания. *Шопенгауэр А. Сочинения: в 2 т.* Т. 1. М.: Наука. С. 5-124.

Schopenhauer, A. (1993). On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. In *Schopenhauer A. Works in 2 vols*. Vol. 1. Moscow. Pp. 5-124. (In Russ.)

Энгельс, Ф. (1950). *Анти-Дьюринг*. М.: Госполитиздат.

Engels, F. (1950). *Anti-Dühring*. Moscow. (In Russ.)

Юм, Д. (1996). Исследование о человеческом познании. *Юм Д. Сочинения: в 2 т.* Т. 2. М.: Наука. С. 3-144.

Hume, D. (1996). An Enquiry Concerning Human Understanding. In *Hume D. Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow. Pp. 3-144. (In Russ.)

Brassier, R. (2015). Deleveling: Against “Flat Ontologies”. In van Dijk, C., van der Graaf, E., den Haan, M., de Jong, R., Roodenburg, C., Til, D., Waal, D. (eds.). *Under Influence – Philosophical Festival Drift 2014*. Omnia. Pp. 64-80.

Fluss, H., Frim. L. (eds.) (2022). *Prometheus and Gaia. Technology, Ecology and Anti-Humanism*. Anthem Press.

Hintikka, J. (1962). Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? *The Philosophical Review*. Vol. 71. No. 1. Pp. 3-32.

Land, N. (1992). *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Routledge.

Negarestani, R. (2018). *Intelligence and Spirit*. Urbanomic/Sequence Press.

O’Shea, J. (2017). “Psychological Nominalism” and the Given, from Abstract Entities to Animal Minds. In Reider, P. J. (ed.) *Wilfrid Sellars, Idealism and Realism: Understanding Psychological Nominalism*. London and New York. Bloomsbury. Pp. 19-39.

O'Sullivan, S. (2017). Accelerationism, Prometheanism and Mythotechnesis. In Brits, B., Gibson, P., Ireland, A. (eds.). *Aesthetics After Finitude*. Re.press. Pp. 171-189.

Sellars, W. (1991). Philosophy and the Scientific Image of Man. In Sellars, W. *Science, Perception, and Reality*. Ridgeview. Pp. 197-224.

Smith, N. K. (2003). *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Palgrave Macmillan.

Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy. The Noumenon's New Clothes*. Urbanomic.

Wood, A. W. (1998). Kant's Compatibilism. In Kitcher, P. (ed.). *Kant's Critique of Pure Reason*. Rowman & Littlefield Publishers. Pp. 239-263.

Woodard, B. (2025, forthcoming). *F. H. Bradley and the History of Philosophy: Animating a Lost Idealism*. Edinburgh University Press.

Сведения об авторе / Information about the author

Лунев-Коробский Олег Александрович – младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: sickrrett@gmail.com.

Статья поступила в редакцию: 09.08.2025

После доработки: 05.09.2025

Принята к публикации: 15.09.2025

Lunev-Korobskii Oleg – Junior Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva Str., 8, e-mail: sickrrett@gmail.com.

The paper was submitted: 09.08.2025

Received after reworking: 05.09.2025

Accepted for publication: 15.09.2025