

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



Майкл МАРДЕР

Профессор философии.
Баскский научный фонд, философское отделение.
Университет Страны Басков (Испания).
Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);
e-mail: michael.marder@ehu.es



Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА
(перевод)

Научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: yartseva41@mail.ru



Наталья КРОТОВСКАЯ
(перевод)

Научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

РАСТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ГЕРБАРИЙ¹ (ТРАВИНКИ ЛЕЙБНИЦА (ГЛАВА 7)², ТЮЛЬПАН КАНТА (ГЛАВА 8)³)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны седьмая «Травинки Лейбница» и восьмая «Тюльпан Канта».

Седьмая глава посвящена Готфриду Лейбницу. В письме английскому философу Сэмюэлю Кларку Лейбниц в связи со своим знаменитым принципом тождества неразличимых, или попросту «законом Лейбница», вспоминает эпизод в парке. Тщетные поиски двух совершенно одинаковых листьев или травинок выдвигают на первый план метафизический принцип, распространяющийся на мельчайшие элементы природы. Если нет двух абсолютно одинаковых, значит, все они несут на себе печать уникальности и индивидуальности, в конечном счёте восходя к мудрости Творца. Этические последствия этой онтологической аксиомы очевидны: уничтожить лист, не говоря уже о целом растении, – значит избавиться от чего-то, что никогда более не появится в точно такой же форме. Если существует множество видов растений и если каждый вид включает в себя несметное количество подвидов, так это потому, что все они должны существовать для актуализации бесконечных возможностей Божественного самовыражения. Утрата биологического разнообразия умаляет богатство проявлений, которые Бог находит в мире. Из реального парка философ ведёт нас в аллегорический сад, изображающий его понимание материи. В параграфе 67 «Монадологии» он призывает нас представить «всякую часть материи... наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд». Каждая часть материи, соответственно, является садом внутри сада внутри сада – и так до бесконечности. Таким образом, можно сказать, что растение по мере актуализации его возможностей выражает (а) мир, (б) растительный взгляд Бога на (а) и (в) сущность. В качестве невербального знака оно перенасыщено смыслом, ему доверено нести на себе вес теологических и метафизических сущностей, частично раскрываемых через него. Можно лишь приветствовать смелое предположение философа о том, что растение – не пассивный объект, доступный для манипуляций человека и животных, а субъект, наделённый способностью к действию. Однако слабое место данного высказывания кроется в двойном сравнении животных с людьми и растений с животными. Стандарт, которому должны соответствовать все остальные живые существа, безнадёжно антропоцентричен, поскольку подразумевает, что животные – это менее совершенные люди, а растения – менее совершенные

¹ Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* New York: Columbia University Press, 2014. 283 p.

² Перевод Н.Г. Кротовской.

³ Перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой.

животные. Так в философскую систему, смело выдвинувшую растительную идею бесконечной материи и выразительной единственности каждого листа и каждой травинки, вкрадывается древнее метафизическое предубеждение.

В восьмой главе речь идёт об Иммануиле Канте. В своей склонности к абстракции Кант сводит цветы к образцам чистого цвета, и тюльпаны кажутся ему самыми чистыми из всех. Его простая форма не отвлекает нас от красоты его чистого цвета, и в этом он идеально соответствует аскетизму философии Канта и строгому великолепию его эстетической мысли. Кант рассматривает тюльпаны как примеры завершенности, «не относящейся ни к какой цели», где под «целью» он подразумевает те практические задачи, которые связаны с экономической деятельностью в широком смысле слова.

Смысл и сущность тюльпана варьируется в зависимости от области, в которой мы с ним сталкиваемся: как с естественным объектом изучения и научного исследования, как с полезным предметом, вызывающим наш практический интерес, или как с манящим воплощением прекрасного. В своих личных записях 1760-х гг. Кант отстаивает тезис о том, что растение возможно только в соответствии с идеей, определяя последнюю как априорное познание понимания, благодаря которому объект становится возможным.

Если материальные аспекты человеческого существования, по Канту, не заслуживают уважения, то тем более не заслуживают его не принадлежащие к человеческому роду животные и растения, которые не имеют доли в рациональности трансцендентальных субъектов. Есть только одна возможность поместить растения и животных под зонтик кантовского уважения, и она связана с человеческим самоуважением. Кант не отказывается от мысли, что цветы являются жизненно важными звеньями в цепи размножения растений, благодаря которым сохраняется род.

В цветах и в эстетике в целом Кант видит утопическую префигурацию человеческой свободы. Когда он называет цветы «свободной красотой», он имеет в виду их освобождение как от природной необходимости, так и от концептуального понимания.

Ключевые слова: тождество неразличимых, фитофеноменология, сад внутри сада, закон непрерывности, монада, теоретическое понимание, практический разум, телеологическое суждение, агрегаты без системы, свободная красота

Травинки Лейбница (глава 7)

В кустах королевского сада

Время: 1680-е годы. Место: герренгаузенский парк, курфюртский дворец принцессы Софии в Ганновере. Ведутся отчаянные поиски, возглавляемые именитым вельможей Карлом Августом фон Альвенслебеном. Нет, дамы и кавалеры ганноверского двора ищут не потерянную серёжку принцессы Софии. Цель их поисков гораздо прозаичнее: они пытаются найти два совершенно одинаковых листа. Откуда эта внезапная

одержимость растениями, растущими в бесспорно великолепном парке в стиле барокко, самом символическом парке такого стиля в Европе? Ответ, заводящий нас в дебри философии Готфрида Вильгельма Лейбница, знакомит с одним из её ключевых принципов, который фон Альвенслебен стремился опровергнуть самым грубым эмпирическим способом, какой только можно себе вообразить.

Более поздняя дата: 2 июня 1716 г. В письме английскому философу Сэмюэлю Кларку Лейбниц вспоминает эпизод в саду в связи со своим знаменитым принципом тождества неразличимых, или попросту «законом Лейбница»: «Не бывает никаких двух неразличимых друг от друга отдельных вещей. Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Её Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдёт два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их» [11, с. 450].

Тщетные поиски выдвигают на первый план метафизический принцип, распространяющийся на мельчайшие элементы природы, например зелёные листья или травинки. Если нет двух абсолютно одинаковых во всех отношениях сущностей, значит, все они несут на себе печать уникальности и индивидуальности, в конечном счёте восходя к мудрости Творца. Поскольку Бог ничего не делает случайным образом, а всегда по достаточной причине и в соответствии с установленными Им законами, для Него не было бы смысла помещать две совершенно одинаковые сущности в различные места. Каждая сущность и каждый уголок материального мира неповторимы и незаменимы. Этические последствия этой онтологической аксиомы очевидны: уничтожить лист, не говоря уже о целом растении, – значит избавиться от чего-то, что никогда больше не вырастет в точно такой же форме. Хотя Лейбниц не станет раскрывать это следствие из своего основного принципа, можно с уверенностью сказать, что никогда ещё метафизическая интуиция не была более благоприятной для этических рассуждений и практики, чем та, что касается тождества неразличимых.

Инцидент в курфюртском парке печально известен в истории западной философии. Гегель в «Логике» не смог удержаться от соблазна высмеять поиск эмпирического контрдоказательства метафизического закона различия. «Относительно высказанного Лейбницем закона следует, однако, заметить, что различие, о котором он говорит, следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными» [2, с. 201]. Сколько ни посвящай времени изучению конкретных листьев или травинок со всеми их конечными различиями, никогда не доберёшься до сути вопроса, а именно до «различия в себе», которое делает вещи такими, каковы они есть, наделяя их тождеством. (Эту максиму, кстати, Гегель взял на вооружение в своём диалектическом мышлении, где она функционировала на одном из низших уровней феноменологии

духа, т.е. восприятия, настроенного на мир вещей как мир конституирующего различия.)

Метафизика садового разнообразия, изолирующая принципы различия и тождества от конкретных примеров, которые мы находим в нашем жизненном мире, сталкивается с забвением метафизики в парке курфюрста и высмеивает его. Разнообразие листьев и травинок, «внешнее и равнодушное», т.е. ничтожное, если рассматривать его с метафизических высот. Фактические различия – всего лишь следствие нематериальной первоосновы вещей. Но если реальные различия и уникальные черты растений не важны, то этические последствия закона Лейбница также сводятся на нет, поскольку уничтожение эмпирически уникального дерева ни в малейшей степени не затрагивает того различия, которое Гегель называет «различием в себе». Возвращение метафизики вступает в противоречие с этикой, ориентированной на конечное в его конечности.

Но что, если ни фон Альвенслебен, ни Гегель поняли Лейбница неправильно? Когда позже в этой главе мы коснёмся лейбницевской доктрины выражения, то мы поймём, что для него различие и неразличимость не являются ни чисто эмпирическими, ни абсолютно метафизическими категориями. Различия между живыми существами (и даже между частями этих существ) одного и того же вида не являются самым важным в онтологии. Тем более они не являются чем-то совершенно внешним по отношению к сущности этих существ. Скорее, они обозначают различия *внутри* Бога, выражая бесконечное множество Его взглядов на мир. Если существует множество видов растений и если каждый вид включает в себя несметное количество подвидов, то это потому, что все они должны существовать, чтобы актуализировать бесконечные возможности Божественного самовыражения. Грубый факт биологического разнообразия и умопомрачительная эмпирическая вариативность внутри одного вида имеют под собой множество теологических и этических обоснований. Нейтральное на первый взгляд утверждение о том, что любые два листа на одном и том же кусте материально различны, предполагает, что их фактические различия, отнюдь не «внешние и равнодушные», способствуют наиболее полной (и наилучшей) возможной реализации божественной сущности в бытии. В свою очередь, утрата биологического разнообразия умаляет не что иное, как богатство проявлений, которые Бог находит в мире.

Год спустя после эпизода в парке Лейбниц возвращается к вопросу о тождестве неразличимых в статье «Первые истины». Называя источником этого принципа «отделённые интеллекты» святого Фомы, «которые, как он [святой Фома] говорил, никогда не отличаются только числом», Лейбниц утверждает, что это же верно для любых материальных объектов: «Никогда мы не найдём двух яиц, двух листьев или двух травинок в саду, которые были бы совершенно одинаковыми. И, таким образом, совершенное сходство обнаруживается только в неполных и абстрактных понятиях» [26, р. 32]. Только математические или геометрические понятия

отличаются лишь по величине, во всём остальном они одинаковы; материя же предполагает предварительную дифференцированность и нечисловую определённую задолго до своей конкретизации в вещах. На пороге современной эпохи сад превращается в арену отважного философского сопротивления математизации мира, где всему можно присвоить соответствующее количественное значение в единой пространственно-временной сетке координат⁴. И растения, несмотря на то, что исторически они понимались как неполные или недостаточные вещи, оказываются в авангарде этой борьбы против неполноты философских и математических абстракций.

В полемике против Джона Локка и эмпириков Лейбниц развивает материалистические следствия своего влиятельного закона. Принятие вывода о том, «...что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и что они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически, – утверждает он, – ...опровергает учение о душе – чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделённых актуально частицах материи» [9, с. 56]. Вселенная Лейбница, как и его сочинения [30, р. 64], напоминает барочный сад или барочную живопись, где пространство насыщено до предела, затейливо имитируя растительный избыток. Пустота и недифференцированность – разум как чистый лист – не имеют здесь места; их истинный дом – стерильная сфера математики и стремление современности загнать реальность в количественные формы.

Протестуя против претенциозной универсальной перспективы без перспективы, прикрывающейся именем объективности, Лейбниц прославляет неповторимую точку зрения каждого живого существа: «...две человеческие души или две вещи одного и того же вида никогда не выходят совершенно тождественными из рук творца и обладают каждая своим изначальным отношением к тому положению, которое им предстоит занять во вселенной» [9, с. 57]. Каждая травинка имеет свою точку зрения на мир в зависимости от места, которое она занимает, воздействия солнечного света, близости к другим видам растительности и т.д. Забудьте на мгновение о следующем шаге аргументации, который примирит все эти точки зрения под зонтиком самовыражения Бога. Если такого примирения не произойдёт, останется только феноменология различных форм жизни, не в последнюю очередь феноменология растительной жизни или, в моих терминах, фитофеноменология [27].

Вкратце фитофеноменологию можно выразить тезисом о том, что растения по-своему воспринимают жизнь и мир, а их рост и размножение – это прожитые и реализованные процессы интерпретации. Многоуровневый

⁴ «Однородные вещи, не содержащие разнообразия, всегда являются простыми абстракциями: например, время, пространство и другие объекты чистой математики. Нет тела, части которого находятся в покое, и нет субстанции, у которой не было бы чего-то, что отличало бы её от любой другой» [9, с. 110].

подход данной теории учитывает тот факт, что каждый вид имеет свою уникальную перспективу, как и каждый отдельный экземпляр, составляющий вид, и каждая часть любого конкретного растения. Разница между двумя травинками сводится к расхождению, пусть и незначительному, между воплощёнными ориентациями на окружающую среду и их интерпретациями. Кроме того, мир есть не что иное, как нематематическая сумма или слияние этих различий. Если предположить, что две травинки были бы полностью идентичны, то они представляли бы собой одну перспективу, одну жизнь, одну часть бытия, одну травинку... В таком случае мир стал бы беднее – или, точнее, его не было бы вовсе, поскольку он процветает лишь в различиях между составляющими его существами. Различие лежит в основе мира: оно «выражает весь универсум».

Вот как выглядит вселенная у Лейбница, когда Бог исчезает из поля зрения. И, осмелимся сказать, сомнительно, что вселенная выглядела бы иначе, вернись Он чудесным образом. Бог Лейбница охватывает все точки зрения на мир, несводимый к одной обобщающей точке зрения, которая была бы каким-то образом отделена от точек зрения Его созданий. Он, по выражению португальского писателя Жозе Сарамаго, – это «все имена», которые нельзя объединить в одном Имени. В отличие от безличности и безликости современной реальности, Он «рассматривает все стороны мира всеми возможными способами» [12, с. 138]. Даже две почти одинаковые (хотя и не совсем!) травинки представляют собой две стороны мира; они – актуальные вариации на тему возможной травинки, которая сама по себе абстрактна и неполна, лишена реализации. В основе монадологии Лейбница лежит этот клин различий, отвечающий за разделение точек зрения на мир. Отсюда ошибочность античной идеи о «...мировой душе, рассеянной по миру, которая, подобно воздуху в пневматических трубных органах, издаёт разные звуки в разных трубах» [26, р. 277]. Достоинство живого (в том числе растений) зиждется на их относительной независимости от всепожирающего Духа или единой субстанции, в которой они растворяются как множество лишних «случайностей». Каждая травинка имеет свою достаточную причину, объясняющую необходимость её существования именно такой, какова она есть, несмотря на неисчерпаемое множество возможностей для того, чтобы быть иной.

Происхождение фамилии Лейбниц – подходящий постскрипtum к эпизоду с садом и последующим включением травинки в качестве примера «тождества неразличимых». Производное от славянского *lipnice*, «Лейбниц» вызывает в памяти «определённый вид травы, растущей в низинах рек» [29, 17пб]. Мы уже видели, как Платон вписал своё имя в платан, осеняющий «Федра». Мыслители раннего Нового времени также нередко зашифровывали свои имена в философских трудах. Спиноза заканчивает свою «Этику» восхвалением блаженства, *beatitudo* – теорема 42: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель...» [14, с. 333], что соответствует переводу его имени как с иврита (Борух), так и с латыни

(Бенедикт), т.е. «благословенный». Для Спинозы сказать, что блаженство есть сама добродетель, есть акт самоутверждения, соответствующий его мышлению. Но почему Лейбниц добавляет травинки к примерам закона, который впоследствии стали связывать с его именем? Не утверждает ли он тем самым, сознательно или нет, свою индивидуальность и неповторимость, утверждая, в значительной степени вопреки Спинозе, что мы не являемся рядом взаимозаменяемых аватаров одной и той же субстанции?

Сад внутри сада: Лабиринты растительной бесконечности

Войдя в лейбницевский сад, мы попадаем в ловушку его лабиринтов. Из реального герренгаузенского парка философ ведёт нас в аллегорический сад, изображающий его понимание материи. В параграфе 67 «Монадологии» он призывает нас представить «всякую часть материи... наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд» [8, с. 425]. Каждая часть материи, соответственно, является садом внутри сада внутри сада – и так до бесконечности. Подобным же образом барочный театр нередко использовал приём «пьесы в пьесе», ярчайшим примером которого является шекспировский «Гамлет» с его постановкой «Мышеловки» во второй сцене третьего акта. В театре подобный приём нередко открывал пространство для саморефлексии прямо внутри текстуры оригинальной пьесы. Но каково философское значение приёма, который, грубо говоря, подразумевает сложное складывание концепции внутрь самой себя?

Чтобы оценить гениальность определения материи, данного Лейбницем, нам следует рассмотреть параграфы, непосредственно предшествующие изображению сада внутри сада или следующие за ним. В параграфах 65 и 66 выдвигается теория бесконечной делимости материи: «...каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет своё собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать весь универсум» [8, с. 425]. Против атомистов Лейбниц выдвигает тезис о бесконечной дифференциации – не на мельчайшие возможные и в конечном итоге однородные компоненты реальности, а на целые миры, которые помещаются в едва уловимых частях Вселенной. Или, как остроумно выразился Джонатан Свифт, говоря о животных, а не о растениях:

Натуралистами открыты
У паразитов паразиты,
И произвёл переполох
Тот факт, что блохи есть у блох.

И обнаружил микроскоп,
Что на клопе бывает клоп,
Питающийся паразитом,
На нём – другой, *ad infinitum*⁵.

Для Лейбница тела живых существа – это «божественные машины» [8, с. 424], внутри которых уютно устроились другие машины, подобно набору русских матрёшек или китайских шкатулок. Отсюда следует, что различие между целым и обособленным, а также между единым и многим становится бессмысленным, особенно когда речь идёт о растительности. Если каждая ветвь растения представляет собой новый сад, так это потому, что каждое растение по своей природе состоит из множества других: «каждая ветка дерева сама по себе является, кажется, растением, способным приносить плоды» [9, с. 317]. Растения действительно представляют собой архетип материи, хотя, в отличие от Аристотеля, их образцовый статус объясняется не отсылкой к пассивности *hyle*⁶, но к лёгкости, с какой растения в своих частях вмещают различия, делимость и новые целостности.

Тот, кто хоть раз выращивал клубнику, легко поймёт, что происходит с растением внутри растения. По мере роста клубника выпускает в стороны побеги, на которых затем развиваются корни и листья, в конечном счёте образующие новое растение. После этого побеги можно будет удалить и пересадить на новое место, создав новое целое растение и, возможно, целый клубничный сад. Конечно, закон Лейбница по-прежнему остаётся в силе: божественно созданные тела-машины не производят факсимильных копий самих себя, а воспроизводят их с различием, заложенным в каждой из телесных частей. Именно неустанное использование их репродуктивных способностей превращает растения и сады в авангард материи, понимаемой как *plenum* – оплот изобилия.

Теория материальности Лейбница стоит на водоразделе между пре-модерном и модерном. Одновременно с использованием современной метафоры машины философ испытывает античный *horror vacui*, который мы уже диагностировали у Плотина. Этот страх пустоты побуждал живописцев барокко заполнять каждый квадратный сантиметр своих произведений тщательно проработанными деталями. По мысли Лейбница, материя подобным образом изобилует садами внутри садов и машинами внутри машин. Что лучше растения воплощает это изобилие? Параграф 68 «Монадологии» продолжает работу по разрушению тождества материи, начатую в предыдущих параграфах, которые сделали нежизнеспособным жёсткое противопоставление частей целому и единого множеству: «И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода – между рыбами

⁵ Перевод С. Маршака.

⁶ У Аристотеля «первоматерия», ещё не принявшая форму реальных вещей, которая в качестве голы, ещё не осуществлённой «возможности» обладает некоторыми свойствами вещества, могущего принять определённую форму.

в пруду не есть растение или рыба, но они всё-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий» [8, с. 425]. Внешнее складывается во внутреннее; пространство между растениями состоит из бесчисленных мельчайших растений; зоны за пределами сада относятся ко множеству садов. Если перевести это в формальные философские термины, то если сад – это X , то не- X – это по-прежнему X ; фактически это X в n -й степени.

Согласно собственным критериям Лейбница, растительная конфигурация материи как, скажем кратко, растения *внутри* и *между* вступает в противоречие с его определением «ясной идеи», «...когда её достаточно, чтобы узнать и отличить вещь» [9, с. 256]. Что именно мы распознаём на пути к такой ясности? Ничего, кроме идентичности! Любопытно, что Лейбниц приводит пример растения, чтобы обосновать практические результаты распознавания: «Если я обладаю ясной идеей какого-нибудь растения, то я его отличу среди других соседних растений; в противном случае *идея смутна*» [9, с. 256]. Ясность идеи зависит от отчётливой памяти о различиях, заложенных в системе классификации, и поддерживается исключительным вниманием к деталям. Лучший тест для проверки идей прагматичен: практическим доказательством ясности мышления служит правильный выбор растения, отличающегося от всех тех, что на него похожи.

При ближайшем рассмотрении, однако, пример Лейбница противоречит тому, что он должен был олицетворять. Во-первых, идентичность растения и его статус как монады далеко не однозначны – об этом подробнее позже. Во-вторых, лабиринты растительной бесконечности ставят в тупик все те таксономические системы и классификации, которые призваны определять роды и виды живых существ. И зачастую они делают это по условным, историческим причинам. «А если мы думаем, что хорошо описали какое-нибудь растение, то нам могут принести какое-нибудь растение из Индии, которое будет обладать всем тем, что содержится в нашем описании, и тем не менее окажется другого вида. Таким образом, мы никогда не сумеем во всей полноте определить *species infinitas*, т.е. низшие виды» [9, с. 256]. Внешнее положение колоний (Индии) прорывается наружу в форме выращенного там растения, взрывая формы идентичности, созданные в Европе. Колониальное растение не сворачивается в имманентность растительной материи, разрушая старые онтологические и эпистемологические конструкции. Бесконечность, предвещаемая растительностью, теперь переносится на бесконечную вариативность на уровне низших видов, где неясно, достаточно ли значимы мельчайшие различия, чтобы определить новый вид, или его можно разместить на условиях более общей категории. Края «ясных идей» теряют чёткость: растения вырываются из смиренной рубашки навязанной идентичности, а материя, концептуально вылепленная по их образу и подобию, переходит все мыслимые пределы.

Отсутствие постоянства у низших видов – это вариация на тему бесконечности, которая более открыта изменениям, чем саморефлексия материи на манер русской матрёшки. Лейбниц соглашается с тем, что их (низшие виды) «...можно даже изменять до бесконечности, как это видно по большому разнообразию апельсинов и лимонов, которые знатоки умеют различать по названиям и отличать. То же самое происходило с тюльпанами и гвоздиками, когда эти цветы были в моде» [9, с. 294]. Обратите внимание, что выбор цветов философом далёк от произвола: говоря о разнообразии тюльпанов, которые раньше были «в моде», он имеет в виду печально известную в Голландии тюльпаноманию, первый случай спекулятивного экономического пузыря, достигшего пика примерно в 1637 г. Здесь мы сталкиваемся с другой исторической случайностью, изменившей область ботанических знаний. Когда в 1630-х гг. луковица тюльпана стоила больше десяти годовых зарплат квалифицированного рабочего, специалисты стали регистрировать ранее игнорируемые различия между его низшими видами. Появление новых разновидностей – вопрос внимания и тщательного изучения, которое всегда, по любой причине, может усилиться, не достигая внутренней завершённости. Таким образом, главный урок заключается в том, что не существует отдельных идентичностей, будь то растения или другие живые существа, резко отличающихся от соседних категорий.

Лейбниц называет этот принцип бесконечного деления законом непрерывности: «Закон непрерывности влечёт за собой то, что природа не допускает пустоты в принятом ею порядке» [9, с. 310]. Потенциальные пробелы в установленном природой порядке заполняются промежуточными категориями, которые перемежаются другими промежуточными элементами и так без конца. В то время как принцип тождества неразличимых вызвал к жизни пример листьев и травинок, закон непрерывности извлекает из растительного мира другую закономерность – разнообразие цветов. Именно этот закон объясняет, почему «современные ботаники полагают, что различия, основанные на формах цветов, наиболее приближаются к естественному порядку», хотя «надо было бы производить сравнения и классификации, руководствуясь не только одним-единственным принципом вроде только что приведённого мною» [9, с. 312].

Естественный порядок, который не знает промежутков, разломов или скачков, наиболее точно изображён в вечном параде живых форм, таких как цветы. И всё же было бы неосмотрительно основывать наше описание всей системы природы только на единственном критерии: поступи мы так в соответствии с законом непрерывности, нам пришлось бы полагаться на незаметные различия в форме, делающие невозможными дальнейшие биологические сравнения. Чтобы избежать внутренней противоречивости, необходимо выделить другие маркеры различий в качестве дополнений к предпочтительной основе ботанической таксономии. Как только принцип сходства у растений заменяется принципом различия, мы быстро

приходим к пониманию того, что не существует главного различия, обладающего такой же объяснительной силой, как тождество. «Единое основание» не столько разрушается, сколько вынуждено разветвляется на множество различий.

Не стоит и говорить, что образ сада внутри сада проникает в динамику низших видов и их бесконечное деление, не допуская пробелов и не зная изначальной основы. Безусловно, сад не погружает нас в дикую природу леса, не говоря уже о джунглях; напротив, это воплощение зелёной природы, пригодной для человеческого (эстетического) потребления, тщательно организованной и культивируемой. Не противоречит ли, таким образом, окультуренная растительность сада пафосу принципа изобилия у Лейбница или моему анализу? Отсылка к барочной «пьесе в пьесе» снова может оказаться полезной. Удвоение пьесы, её сворачивание внутрь самой себя провоцирует интенсивную саморефлексию, давая зрителям шанс ощутить передозировку искусственности. Лейбниц, со своей стороны, настороженно относится к банальной дихотомии естественного и искусственного. Для него природные явления больше похожи на машины, чем машины, созданные человеком. Он предлагает разобрать продукт человеческого творчества, и на самом базовом уровне вы уже не распознаёте в нём машину – только кусочки латуни. Иначе дело обстоит с «природным автоматом», который в соответствии с концепцией материи является машиной от начала до конца. «В этом и заключается различие между природой и искусством, т.е. между искусством божественным и нашим» [8, с. 425]. По утверждению современного философа Бернарда Стиглера, техника изначальна: она стоит у истоков жизни.

Всё это не отрицает особой склонности Лейбница к культивированию. Связывая эту деятельность с прогрессом, он верил, что Вселенная «...всегда движется к большему развитию [*cultus*], точно так же, как большая часть нашего мира сейчас культивирована [*cultural*] и будет становиться всё более и более таковой» [26, р. 54]. Культивирование, пробуждение и просветление – синонимы, если не взаимозаменяемые слова: «Всегда есть части, спящие в бездне вещей, которые ещё предстоит пробудить и которые ещё предстоит продвинуть к более великим и лучшим вещам, продвинуть, одним словом, к большему совершенствованию» [26, р. 155]. Иными словами, материя – это не сила тупого и пассивного сопротивления благородным устремлениям духа, творящего форму, и растение в растении не олицетворяет собой материю. При правильном культивировании – прежде всего нашего отношения к нему – лейбницевское растение также может пробудиться, дав волю своей растительной душе. Такое пробуждение спящего «в бездне вещей», активирует новые способы самовыражения, где общаются Бог, человеческие и нечеловеческие души и вся Вселенная.

Что выражает растение?

«Выражение» служит клеем, скрепляющим воедино разрозненные части философии Лейбница. Формально оно устанавливает разделение труда между душами, с одной стороны, и субстанциями, с другой: хотя всякая субстанция выражает весь универсум, тем не менее другие субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а дух выражает скорее Бога, чем мир [12, с. 162]. Лейбниц продолжает выстраивать иерархию ценностей на основе этого разделения, позиционирующего дух, созданный по образу и подобию Божьему, над миром. Как он откровенно заявляет: «Один дух стоит всего мира, ибо он не только выражает его, но и познаёт его, и управляется в нем наподобие Бога» [12, с. 162]. Но что в первую очередь является смыслом выражения в целом, до его разделения между душами и другими субстанциями?

Сущность, которая нечто выражает, будь то душа или другая субстанция, делает это, не прилагая никаких особых усилий. Она обозначает, указывая за пределы себя, просто в силу своего существования. Душа не нуждается в теологическом знании, чтобы выразить Бога; действуя так, как действуют души, т.е. осознанно и самоосознанно – что, по мнению Лейбница, недоступно животным [12, с. 161], – она повторяет в меньшем масштабе совершенно рациональную деятельность Творца. То же относится и к другим субстанциям. Будучи тем, что они есть, они выражают весь мир с соответствующей им онтологической точки зрения. Крайне важно, что и души, и субстанции выражают реальности, несравненно более великие, чем они сами, так, что «...вся вселенная в миниатюре, но с различной перспективой представлена в каждой из её частей и даже в каждой из её субстанциальных единиц» [9, с. 73]. Вселенная, по сути, состоит из множества выражений, причём каждая часть воплощает целое с уникальной и в высшей степени необходимой точки зрения. Это то, что Жиль Делёз в своей книге о Лейбнице называет «складкой», *le pli*, или, точнее, барочной складкой внутри складки частей, одновременно включённых в целое и включающих это целое [3, с. 6]. Растительная форма лейбницевской складки уже хорошо знакома нам как сад внутри сада.

Растение – это не только малоподвижное живое существо, но и одновременно способ выражения растительной точки зрения на мир. Оно – невербальный знак реальности, неизмеримо его превосходящей. Мельчайшая травинка как растущее целое олицетворяет собой вселенную, хотя и не является её исчерпывающим олицетворением, но лишь одним из множества представлений Бога о мире [12, с. 138]. Как и любое другое творение, она является динамической точкой, в которой возможность переходит в действительность без малейшего следа случайности. Для Лейбница каждая травинка должна быть именно такой, какова она есть, поскольку её актуализация («стремление к существованию») есть необходимое выражение её сущности. «Тот, кто существует, – утверждает он, – это тот,

через кого в бытие привносится наибольшая сущность или возможность» [26, р. 150]. Помимо того, что травинка проводит влагу и питательные вещества от корней к верхушке, она воплощает в бытие частицы сущности, так что в её реальном бытии сосредоточена «наибольшая сущность». Выражаясь языком Лейбница, она подчиняется принципу достаточного основания. (Заметим, что неудержимое стремление сущности к существованию было ответом Лейбница на мучительные вопросы: «Почему существует нечто, а не ничто?» или «Почему существует мир?», к которым недавно вернулся Джим Холт [15, с. 5–9].)

Подводя итог, можно сказать, что растение по мере актуализации его возможностей выражает (а) мир, (б) растительный взгляд Бога на (а) и (в) сущность. В качестве невербального знака оно необычайно значимо, перенасыщено смыслом, ему доверено нести на себе вес теологических и метафизических сущностей, частично раскрываемых через него. Как реагировать на этот шквал значений?

Чтобы не впасть в другую крайность, в которой делается упор на бессмысленность растений, нам следует рассмотреть их смысл в отсутствие теолого-метафизических наложений. В феноменологии существующие явления никоим образом не выражают недоступную сущность вещей – платоновский мир за или над нашим миром здесь, внизу. Когда явления всё же указывают за свои пределы, они отсылают нас к другим явлениям, создавая цепочки материальных, пространственных, «вещных» означающих. Растения также являются живыми знаками, которые выражают чувство постоянного места, соединяя минеральное и органическое, и, кроме того, привлекают животных (и людей). Их смысл заключается не в невидимой сущности, а в конечности существования, которая себя выражает. Сама их принадлежность к растениям служит достаточной причиной: их *raison d'être*, смысл их существования есть само растительное *etre* (бытие). Существование само-обосновано, т.е. основано только на себе и, следовательно, с метафизической точки зрения не основано *ни на чём*. Экзистенциальное самообоснование и самовыражение являются проявлением сингулярности, ещё более сингулярной, чем та, которую защищает Лейбниц и которую метафизика отвергает как нигилистическую беспочвенность. Травинка сама по себе является своеобразным знаком и уникальной точкой пересечения органического и неорганического миров.

В контексте философии Лейбница формальное разделение труда между выражением душ и выражением субстанций вызывает большие подозрения. Во-первых, оно противоречит закону непрерывности в природе, которая «никогда не делает скачков» [9, с. 56], включая переход от нерациональной субстанции к духу. Теоретическое соблюдение закона также требует непрерывности выражения. Различие между душами, выражающими Бога, и прочими субстанциями, выражающими мир, будет различием по степени, а не по роду, с обширным континуумом промежуточных

форм между ними. В результате принесение в жертву целого мира только ради единичной души окажется этически неоправданным.

Между строк «Новых очерков о человеческом понимании» Лейбниц признаёт теорию промежуточных форм. В язвительной атаке на эмпиризм он соглашается, что относится к животным как к «чистым эмпирикам», чьи мыслительные последовательности перескакивают от образа к образу, в результате чего возникает не более, чем «тень рассуждения» [9, с. 50]. Оскорбляя эмпириков, это утверждение вместе с тем является комплиментом животным, которые в этом контексте обладают, как говорится, способностью рассуждать (пусть слабой) и «нетленными душами» [9, с. 114]. Внечеловеческие формы жизни являются не игрушками разума, какими они предстают в «Теодицее», но средоточиями смысла, исходящего от них или от божественной перспективы, которую они выражают⁷. Не только мы придаём им смысл, но и они придают смысл миру, в котором существуют.

Итак, если животные проявляют «тень рассудительности», тогда растения демонстрируют тень этой тени. В «Опыте о человеческом разумении» Локк подтверждает, что даже у таких животных, как устрицы и ракушки, имеется весьма слабое восприятие. Отвечая британскому эмпирику в своих новых очерках, Лейбниц язвительно замечает: «Прекрасно, и я думаю, что приблизительно то же можно сказать и о растениях» [9, с. 138]. Таким образом, закон непрерывности охватывает различия между биологическими царствами. Организмы с ограниченной подвижностью, будь то животные или растения, имеют общую базовую ориентацию на мир, который движется вокруг них. Ни устрицы, ни растения не нуждаются в «более сильных ощущениях», которые необходимы быстро передвигающимся животным. Именно эта особенность их образа жизни сводит на нет иерархическое расположение восприятий от самых острых до самых слабых и притуплённых. Открытость малоподвижного организма окружающей среде адаптирована к его миру, с которым он совместно развивается и который, по мнению Лейбница, он выражает с уникальной божественной точки зрения. Устанавливать стандарт ясного рассуждения и острого восприятия, по сравнению с которым всё остальное было бы всего лишь тенью или тенью тени, – значит презирать санкционированный Богом плюрализм существований и их выражений.

Растение как монада: теоретическая головоломка

Способность восприятия, имеющаяся в распоряжении растений, свидетельствует о том, что они являются одушевлёнными сущностями и, следовательно, монадами.

⁷ «Природа нуждается в животных, растениях, в неодушевлённых предметах; в этих неразумных созданиях обнаруживаются чудеса, служащие упрочению разума. Что делало бы неразумное создание, если бы не было неразумных?» [10, с. 212].

«Я склонен думать ввиду большой аналогии между растениями и животными, – пишет Лейбниц, – что и у растений есть некоторое восприятие и влечение (*appetition*). Если существует растительная душа, как это принято думать, то она должна обладать восприятием» [9, с. 139]. Однако трактовка растительной души как имеющей «большую аналогию» с животными поднимает новые проблемы, которые философ преимущественно оставляет без внимания. Душа, по Лейбницу, есть некое место – замкнутое место минимального объёма, – где заканчивается бесконечный ряд разделений на тела-машины. Лишённая протяжённости, она является «простой субстанцией, или *монадой*» [9, с. 145], при этом «единство (*тождество*) одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни» [9, с. 232], обеспечивая «реальное единство» [26, р. 147] организма. Является ли это монадологическое описание адекватным для растений?

Ответом будет решительное «нет». Растительные монады – несовместимые понятия, так как каждое «отдельное» растение является свободной совокупностью других, полуавтономных растений, которые не сохраняют состояние реального единства. Следовательно, мы можем предположить, что *либо* растения, несмотря на энергичные возражения Лейбница, исключены из области психической жизни, *либо* у них есть материальная, протяжённая, делимая душа, которая описывается в немонадологических терминах. Если второй, более провокационный вывод верен, то растительные души будут освобождены от ига метафизической идентичности, замкнутости на себе, индивидуальности и оригинальности. Мы более не сможем утверждать, что «если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова» [9, с. 232]. Скорее, в растениях мы обнаружим души, лишённые идентичности, души, чья неутомимость и подвижность выражают животворность самой жизни (в ипостасях роста, пространственного движения, мысли...). Жизнь несовместима с монадической замкнутостью организмов, со стазисом идентичности и с «реальным единством» «простой субстанции». Мы были бы более верны духу Лейбница, чем сам Лейбниц, если бы обнаружили существенное различие не только в телесных механизмах всех форм жизни – растительной, животной и человеческой, – но и соответственно в их душах или способах субъективности.

Лейбниц не вовсе забывает о психической дифференциации, которую он допускает в параграфе 70 «Монадологии»: «Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу» [8, с. 425]. Давайте пройдемся по этому трудному отрывку медленно и методично. Безусловно, «энтелехия» – понятие из философии Аристотеля, означающее «актуализацию всего лишь потенциального»

и описывающее процесс, посредством которого душа оживляет тело. Лейбниц усложняет это однозначное отношение между телом и душой, ссылаясь на множественность организмов, составляющих каждое живое существо, организмов с собственными телами и душами. Простираясь до низших микроскопических уровней бытия, цепь энтелехий бесконечно отдаляет момент, когда монада, как простая и неделимая субстанция, выйдет на философскую сцену. В любом случае, души, уже соединившиеся с телами, не соответствуют идеалу монады, поскольку в них обитают другие, более простые растительные и животные души, которые раз за разом откладывают своё монадологическое завершение.

Уровни энтелехии подражают бесконечности материи, понимаемой как сад в саду. Тем не менее в качестве вознаграждения за материалистическую концепцию воплощённой души от нас требуется отказаться от радикальной имманентности «складки». Души, оживляющие тела-машины, выстраиваются в структуры господства и подчинения, т.е. в иерархию. На вершине иерархии находится легко узнаваемая индивидуальная личность, господствующая энтелехия животного. Менее индивидуализированы более мелкие растительные и животные организмы, составляющие его живое тело. Хотя у них также есть свои «господствующие души», они нелегко идентифицируются и не обладают ярко выраженной индивидуальностью. Отшатнувшись от анархии разрастающихся различий, присущей растению, Лейбниц склоняется к жёстко иерархическому порядку энтелехий.

Отдавая предпочтение единству господствующего целого перед совокупностью множеств, лишённых реальной идентичности, Лейбниц неявно выбирает животную модель души, предпочтя её растительным аналогам. В 1690 г., отвечая итальянскому философу Мишелю Анджело Фарделле, он показывает, насколько зооцентричным и в конечном счёте метафизическим является это предубеждение: «Отсюда, вероятно, следует, что животные, которые действительно подобны нам, а также растения, которые во многом соответствуют животным, состоят не только из тела, но и из души, которая управляет животным или растением, единой неделимой субстанцией, постоянным субъектом своих действий» [26, р. 104]. Мы можем только приветствовать смелое предположение о том, что растение – не пассивный объект, доступный для манипуляций человека и животных, а субъект, способный действовать. Однако недостаток этого высказывания заключается в двойном сравнении животных с людьми и растений с животными. Стандарт, которому должны соответствовать все остальные живые существа, безнадёжно антропоцентричен, поскольку подразумевает, что животные – это менее совершенные люди, а растения – менее совершенные животные. Этот проблематичный вывод подтверждается указанием на чувствительность как признак совершенства; «...различие между состояниями душ оказывается и оказывалось всегда лишь различием между большей или меньшей чувствительностью, между более совершенным и менее совершенным и обратно» [9, с. 58]. Чем более индивидуализировано

существо, чем более оно чувствительно, тем более оно воплощает в себе реальное единство души, принцип тождества и, более того, самоотждественности. Так в философскую систему, смело выдвинувшую растительную идею бесконечной материи и выразительной единственности каждого листа и каждой травинки, вкрадывается древнее метафизическое предубеждение.

Тюльпан Канта (глава 8)

Цветок против системы

Всего лишь два несущественных замечания, проходных и не имеющих никакого явного значения? К этому сводятся упоминания тюльпана у Канта в «Критике способности суждения». Первое – всего лишь сноска, где тюльпан приводится в качестве примера прекрасного цветка, который «...считается прекрасным потому, что в восприятии его заключается известная целесообразность, хотя мы в своём суждении о ней не соотносим её ни с какой целью» [5, с. 74]. Во второй раз тюльпан прорастает на страницах той же книги, и ему поручается обосновать разницу между логическим суждением «Все тюльпаны красивы», с одной стороны, и суждением вкуса, которое восхищается «отдельным данным тюльпаном», с другой [5, с. 125].

Тюльпан бесполезен и единичен, как и ссылки Канта на него. Но он не совсем невинен: посаженный на полях текста, в своём образцовом качестве, он одновременно освещает и грозит вывихнуть философскую систему, которая едва способна его вместить. «Цветочная сила» тюльпана, не случайно ставшая лозунгом американского контркультурного движения конца 1960-х – начала 1970-х гг., станет центральной темой данной главы. Но не будем забегать вперёд. Ещё предстоит выяснить, почему Кант был так зациклен на цветах. И чем его привлекли тюльпаны?

Тюльпан, который распускается на полях «Критики способности суждения», на самом деле не является местным растением для этого текста. Он был пересажен туда из книги основателя альпинизма Ораса Бенедикта де Соссюра, немецкого мыслителя, которым Кант восхищался. Без преувеличения можно сказать, что кантовский тюльпан прорастает уже как сухой образец в интеллектуальном гербарии, а не как цветок, который сам Кант мог бы увидеть «в дикой природе». В своём «Путешествии в Альпы» де Соссюр сообщает, что увидел «дикий тюльпан» — «я нашёл в лесу выше одного уединённого жилища дикий тюльпан, какого никогда раньше не видел» [20, р. 85], – с которым соотносится знаменитый пример Канта. Скорее всего, путешественник допустил таксономическую ошибку, поскольку тюльпан не дикий цветок и, более того, не местное растение Европы, даже если тюльпаны скрещивали, выращивали и продавали

на континенте в течение столетий до путешествия де Соссюра⁸. Образец, хранящийся в интеллектуальном гербарии, по-видимому, неправильно обозначен, хотя эта неточность не помешала цветку поразить Канта как экзотический экземпляр необыкновенной красоты, редкий сорт, цветущий в Альпах, далеко от Кёнигсберга, родного города, который он никогда не покидал.

В более широком смысле преданность эстетическим вопросам должна быть следствием, в частности, отмеченной у Канта элегантности (*galanterie*). Его биограф Манфред Кюн рассказывает, что в своей манере одеваться Кант «всегда следовал... “максиме”, что цвет платья должен следовать окраске цветов». «Соответственно, – продолжает Кюн, – коричневое пальто требовало жёлтого жилета» [25, р. 115]. Максима «Следуйте за цветами!» – не самый плохой пункт для того, чтобы начать знакомство не только с деталями гардероба Канта, но и с тонкостями его эстетической философии. Помимо использования их в качестве стандартов для подбора цвета пальто и жилета, как немецкий мыслитель следит за цветами – и тюльпанами прежде всего? Вот три возможные версии.

- (1) В своей склонности к абстракции Кант сводит цветы к образцам чистого цвета, и тюльпаны кажутся ему самыми чистыми из всех. В заметках по эстетике мы читаем в авторской рукописи: «Чистый цвет; распределение цветов для очарования (тюльпаны, фазаны)... Все чистые цвета прекрасны, потому что искусство проявляется уже в том, что они не смешаны» [25, р. 510]. Хотя акцент на «несмешанности» цветов предполагает их материальную чистоту (например, насыщенный красный без примеси других тонов), на самом деле Кант стремится к чистоте формы, которая проявляется не в самом объекте, а в его субъективной оценке. Следя за цветами с их прекрасными чистыми красками, мы в конечном счёте возвращаемся к самим себе и к эстетическому наслаждению, которое они нам доставляют.
- (2) Тюльпан – это цветок без всякой роскоши, если таковые вообще существуют. Его простая форма не отвлекает нас от красоты его чистого цвета, и в этом он идеально соответствует аскетизму философии Канта и строгому великолепию его эстетической мысли. Даже если это просто украшение, тюльпан сам по себе не украшен, его аскетичная форма прямо открывается прекрасному. Являясь своеобразным пропуском в универсальность красоты, он не ослепляет зрителя, не поражает взгляд барочным расположением

⁸ Объяснение Гаше («Идея формы»): «...то, что верно в отношении полевых цветов, верно и в отношении тюльпана: этот цветок, только что завезённый в Европу из Турции, был во времена Канта полевым цветком во всех смыслах этого слова» [21, р. 67], явно ошибочно. Тюльпаны были завезены в Европу из Османской империи около 1554 г., примерно за двести лет до времени Канта. После тюльпаномании семнадцатого века они не могли считаться «полевыми цветами» ни в каком смысле этого слова.

лепестков или цветовыми контрастами. Его спокойная, почти само-достаточная грация даёт красоте возможность засиять.

- (3) В отличие от питательных фруктов, цветы совершенно бесполезны и совершенно излишни (по крайней мере, для людей, хотя с пчёлами дело обстоит иначе). Они не удовлетворяют непосредственную физиологическую потребность, а символизируют роскошь излишества, наше стремление к украшению, когда жажда и голод утолены. Именно поэтому, отмечает антрополог Джек Гуди, в африканских культурах цветы практически не участвуют в религиозных и социальных ритуалах; они играют незначительную роль «в области дизайна или творческих искусств», а если и упоминаются, то исключительно в предвкушении плодов, в которые они превратятся [22, p. 11 etc.]. И именно поэтому, что более уместно, Кант рассматривает тюльпаны как примеры завершенности, «не относящейся ни к какой цели», где под «целью» он подразумевает те практические задачи, которые связаны с экономической деятельностью в широком смысле слова. Конкретные образы свободы от необходимости и стремления к избыточности – укоренённого в эстетическом наслаждении и недоступного тем, кто томится под тиранией нужды, – и делают нас людьми.

То, что тюльпаны стали символом неэкономического изобилия во времена третьей «Критики» Канта, свидетельствует о краткости периода культурной памяти. Как говорилось в предыдущей главе, посвящённой Лейбницу, всего за полтора века до публикации работы Канта Европа (и особенно Голландия) были охвачены тюльпаноманией, первым спекулятивным экономическим бумом в мировой истории. В то время утверждение о том, что тюльпаны – это эталон завершенности, не имеющий практической цели, было бы смехотворным, поскольку на одну луковицу этого цветка можно было потратить годовую зарплату. Не имеет значения, высмеивает ли Кант и его неспособность историзировать свои абстрактные трансцендентальные аргументы или же ирония тщательно встроена в текст. Главная мысль заключается в том, что роль цветка не может быть определена вне его исторического и культурного контекста, где он ценится экономически, эстетически или остаётся совершенно незамеченным. Как только эта предпосылка признаётся, мы начинаем слышать, как трещит по швам абстрактная система мышления, предположительно освободившаяся от всех контекстуальных ограничений. И, как ни странно, виновником разрушения системы оказывается не ещё более мощно вооружённый понятийный аппарат, а один-единственный цветок.

Справедливости ради следует отметить, что ни цветок, ни что-либо другое не имеет в философской вселенной Канта единого и неизменного значения. Его критический проект – это проект, который разграничивает области человеческого знания, практики и эстетического созерцания, устанавливая для каждой из них свои границы. Теоретическое понимание,

например, не может расширять свою сферу до бесконечности, поскольку оно с разных сторон ограничено тем, что наш конечный разум не может постичь (например, природу Бога), и нетеоретическими аспектами нашего существования. Этимологически восходя к греческому слову *krinein*, означающему «разъединение» или «разделение», кантовская критика отделяет различные области исследования и практики друг от друга и от того, что абсолютно недоступно человеку. Таких областей три, что соответствует трём видам критики: чистый разум, или теоретическое понимание, практический разум, или этика, и эстетическое суждение.

Смысл и, собственно, сущность тюльпана варьируется в зависимости от области, в которой мы с ним сталкиваемся: как с естественным объектом изучения и научного исследования, как с полезным предметом, вызывающим наш практический интерес, или как с манящим воплощением прекрасного. Однако не существует единого подхода, который позволил бы собрать все три значения тюльпана в единое целое. Тюльпан для учёного, для коммерческого цветовода и для зрителя на ежегодном Канадском фестивале тюльпанов в Оттаве – не одно и то же. Для учёного этот цветок – образец, выведенный из вида и рода, к которому он принадлежит. Это сеть сосудов, растительных тканей и органов, поддающихся количественному и объективному измерению. Для коммерческого цветовода он также преобразуется в числовое значение, однако на этот раз число соответствует цене за луковицу, которую можно обоснованно установить на рынке. Для зрителей фестиваля – это возможность полюбоваться вспышками красного, жёлтого или другого цвета на огромных клумбах региона Оттава-Гатино в мае. («Цветочные клумбы обладают очарованием, – напоминает нам Кант со своей эзотерической точки зрения, – потому что они дают нам возможность вовлечь себя в фантастические представления беззаботности и досуга» [24, р. 498].) Этот широкий, если не общий, контекст необходим для понимания кантовской философии.

Кантовский «коперниканский поворот», означающий перенос акцента с объекта познания на его субъект, легко понять, если помнить о практически несовместимых перспективах трёх «Критик». В то время как онтологическое расследование эпохи модерна было бы склонно задавать вопрос «Что такое тюльпан?», Кант сосредоточился на разнообразных отношениях человека с цветком, вне которых не было бы ни малейшей информации о нём. В рамках концептуальной структуры «Критики чистого разума» вопрос звучал бы так: «Как я могу познать тюльпан?». Критика практического разума потребовала бы знать: «Что я могу (или должен) сделать с тюльпаном?». А «Критика суждения» задала бы вопрос: «Что может сделать со мной тюльпан, чтобы через созерцание его необычности я приобщился к всеобщей красоте?». Мы можем также забыть об этом, чтобы выявить цветок как *таковой*, помимо потенциально измеримого организма, носителя экономической ценности или узкого пути к прекрасному. Сам тюльпан –

это вещь-в-себе, непознаваемая и потому не поддающаяся критическому аппарату кантианства.

Но история тюльпана на этом не заканчивается – на относительно незначительных обращениях к цветку в третьей «Критике». В XX в. кантовский тюльпан ведёт поистине посмертное существование в некоторых из самых влиятельных трудов по эстетике. Освобождённый от «естественного порядка» размножения и от соображений пользы, он упорно воспроизводит себя на страницах философских трактатов. Более того, посмертная жизнь тюльпана была отнюдь не спокойной. Она вызвала столкновение интерпретаций по поводу того, может ли критическая система справиться с разрушительным потенциалом тюльпана.

С одной стороны, рефреном прочтения Жаком Деррида эпизода с тюльпаном в «Правде в живописи» является то, что эстетизация становится возможной благодаря «*sans* [“без”: французский омоним *sang*, “кровь”] чистого среза». Цветок отрезан не только от логики средств и целей и от своих биологических функций, но и от всякой смыслообразующей деятельности. Было бы недальновидно ассоциировать это «без» и этот срез с отсутствием и негативностью, поскольку они предвещают ту свободу, которая остаётся недоступной для концептуальных и практических операций с тюльпаном [20, р. 85]. Тем не менее, утверждает Деррида, эстетическое сопротивление цветка своему бытию, свойственное, понятное или используемое, – напрасно. Последнее слово остаётся за системой мысли Канта: «Вся система, наблюдающая эту красоту, задаёт курс, определяет неясность (как отсутствие) и возвращает смысл и направление заблуждения: его судьбу и предназначение» [20, р. 117]. Власть цветов подчинена концептуальному контролю критической философии; бунт прекрасного против системы заканчивается разочарованием, примирением с тем, против чего был направлен.

С другой стороны, Джей Бернштейн в «Судьбе искусства» делает ставку на природную сингулярность тюльпана, эстетическое суждение и притязания на красоту, считая их «...помехой в том, к чему стремится критическая система» [17, р. 161]. Речь идёт именно о статусе сингулярного и о пределах того, что может вынести система: является ли эстетическая сингулярность неклассифицируемым остатком, если не открытой раной, в кантовском критическом проекте или же она нейтрализуется при контакте с движущей силой этого самого проекта. В самом деле, для учёного, который действует исключительно в пределах понимания, ошибка в классификации цветка (скажем, тюльпана) имеет огромное значение. Но не для художника или зрителя, который рисует тот же цветок или наслаждается им. (Очевидно, Кант воспринял книгу де Соссюра в духе эстетики, а не науки, поэтому не подверг сомнению упоминаемое в ней открытие ранее невиданного дикого тюльпана.) Сингулярное переживание красоты делает общую идею цветка неуместной.

Действительно, как признаёт сам Бернштейн, в эстетической сфере истинность или ложность утверждений всё ещё остаётся в силе. Как нам

продолжать работу по интерпретации, когда смысл утрачен (ведь интерпретация, «которая требует суждения, является дискурсом истины, возмещения»)» [17, р. 161]. Не является ли эстетическая автономия иллюзией, если критика суждения так сильно заимствует критику разума с его дискурсом истины? Находится ли внеконцептуальная сингулярность тюльпана полностью за пределами концепта или же она, как сказал бы Деррида и, возможно, даже интеллектуальный герой Бернштейна, философ Теодор Адорно, создаёт внешнее внутри концептуальной тотальности?

Я не ставлю перед собой задачу разрешить этот конфликт интерпретаций. Во многих отношениях эти разногласия напоминают дилеммы, с которыми сталкиваются движения социального и политического протеста в парламентских демократиях. Намеченный подрыв либерального капитализма может быть легко превращён в соучастие. В крайнем случае, он может быть приведён в качестве примера «открытости» или «терпимости» системы к инакомыслию. Анархо-синдикалистский аргумент Жоржа Сореля о том, что всеобщая забастовка рабочих представляет собой угрозу радикального нарушения, напротив, эквивалентен утверждению, что эстетическая сингулярность не может быть присвоена философской системой, которую она разрывает. Тест для этих конкурирующих утверждений может быть прагматическим или основанным на результатах: выживает ли капитализм после критики или всеобщих забастовок? Имеет ли интерпретация прекрасного смысл на игровом поле, очерченном доминирующими дискурсами смысла и истины?

В грандиозной схеме вещей Кант отводил способности суждения среднее место в своей философской системе и функцию посредника между теоретическим пониманием и практическим разумом. Сама сингулярность, которая предположительно разрывает систему, играет ведущую роль в интеграции царства необходимости и царства свободы, теоретической философии природы и практической философии морали [7, с. 10]. Критический проект, достойный этого имени, не терпит иной интеграции, кроме той, которая сама является дезинтегрированной и оставляет нетронутыми разделения, трещины и расколы, конституирующие критику. Эстетика – это беспочвенная почва философии Канта; на этой необычной почве расцветает тюльпан.

Что мы можем знать о растениях?

У скептически настроенных читателей возникнут сомнения в том, что философы – это именно те люди, которые должны задавать вопрос «Что мы можем знать о растениях?». Разве специалисты в области ботаники, молекулярной биологии, биохимии и смежных наук не более квалифицированы, чтобы ответить на этот вопрос?

Прежде чем принижать полномочия философов, давайте посмотрим на точную форму вопроса – или «Что мы знаем о растениях?», или «Что

мы можем узнать о них в будущем?». Модальный вспомогательный глагол «можем» – это кодовое слово для обозначения того, что Кант называет условиями возможности знания, отличными от содержания того, что известно (было или будет когда-либо известно), т.е. от эмпирической информации о нашем предмете. Такие условия возможности очерчивают область знания, прежде чем наполнить её фактами и результатами научных изысканий. Поскольку они предшествуют всему, что известно об «X», эти условия называются «априорными», т.е. предшествующими любой информации, которую мы можем получить, и «трансцендентными», т.е. превышающими тот опыт, который они позволяют получить. Обеспечивая общую теоретическую базу для научных открытий, философы тем самым устанавливают параметры познания в пределах возможного для человека.

Теоретическое обобщение Канта на основе того, что было эмпирически известно о растениях в его время, подкрепляет идею о том, что их биологическая организация сопротивляется стремлению к систематизации. В своей незаконченной последней работе “Opus Postumum” он делает вывод о том, что растения – это «агрегаты без системы», исходя из того, что они не препятствуют прививкам. Поскольку, как отмечает Кант в той же рукописи, трансцендентальная философия – это философская система знания или система идей в абсолютном целом, биологическая особенность растений заключается в том, что они не следуют контурам такой философии. В системе понимания они сигнализируют о нарушении, об отклонении, которые, если исследовать их со всей осторожностью, позволяют нам вырваться из удушающих рамок системы. Следовать за растениями в этом отношении – значит представлять себе, с ценным вкладом кантовского трансцендентального воображения, альтернативные способы социальной и политической организации человека, которые могли бы побудить нас также к сосуществованию в анархических «агрегатах без системы».

Отказ от систематизации в растительных и человеческих коллективах не означает, что их участники (листья или ветви, человеческие индивиды или группы) независимы друг от друга. Как раз наоборот: взаимозависимость усиливается, когда преобладание «целого» над его составляющими уменьшается. Как говорит Кант в разделе «Критики способности суждения», посвящённом «телеологическим суждениям»: «...каждая часть этого творения природы [дерева] порождает самоё себя таким образом, что сохранение одной части зависит от сохранения другой. Почка древесного листа, привитая к ветви другого дерева, приносит на чужеродном стебле растение своей собственной породы, так же как и привой на другом стволе. Поэтому каждую ветвь или лист одного и того же дерева можно рассматривать как просто привитое к нему или окулированное, т.е. как самостоятельно существующее дерево, которое паразитически питается, повиснув на нём» [7, с. 212–213].

В децентрализованных, несистемных растительных и человеческих сообществах модель сосуществования предполагает не подчинение частей

целому, но взаимозависимость относительно автономных частей. Для Канта это вопрос жизни и смерти, выживания и самосохранения. Наблюдая за растением, мы можем получить представление об анархическом единстве в разнообразии, о «чужеродной» массе, процветающей вместе с динамичной совокупностью частей, ни одна из которых не является более важной, чем другие. Кант непоколебим в своей приверженности несистемному взгляду на растение, где вместо единого целого одно и то же («одно и то же дерево») представляет собой конгломерат различий, частей, привитых друг к другу. Несмотря на то, что к такому сообществу приклеивается ярлык «паразитизм», немецкий философ не может не восхищаться пластичностью живого растительного агрегата. Растения справляются с травмами гораздо лучше, чем животный организм, и эта особенность по праву «...относится к самым удивительным свойствам органических существ» [7, с. 213].

Производство и воспроизводство различий внутри одного растения с целью его самосохранения – это, по мнению Канта, третья и последняя вариация идеи «физических целей», управляющих растительной жизнью. Если мы хотим знать что-либо, то должны опираться на идеи, которые на теоретическом уровне не связаны с опытом и могут служить для регулирования «ориентации понимания по отношению к совокупности знаний» [19, р. 238]. Чтобы понять растения как объекты знания, мы должны искать цели или задачи, заложенные в их существовании. Помимо цели сохранения с её принципом взаимозависимости, Кант перечисляет ещё две цели растительного существования: самовоспроизводство рода и самовоспроизводство отдельного растения или дерева.

Формулировки «физических целей» Канта, во многом обязанные питательным и репродуктивным способностям растительной души по Аристотелю, направлены на то, чтобы охватить все виды деятельности, наблюдаемые в мире растений. Когда дерево порождает другое дерево того же вида, оно «сохраняет себя как род» [7, с. 212], предоставляя себя в качестве средства для продолжения рода, к которому принадлежит. Но когда дерево растёт, оно производит себя индивидуально как данный конкретный экземпляр. Кант, по сути, предостерегает своих читателей от смешения роста с автоматическим «увеличением по механическим законам». Наделённый изрядной долей свободы, рост – это результат собственной деятельности растения, примерно аналогичный человеческому труду, при котором растение «материю, которую дерево усваивает, оно сначала перерабатывает... и продолжает формироваться посредством материала, который по своему составу есть его собственный продукт» [7, с. 212]. Подобно легендарному барону Мюнхгаузену, растения подтягивают себя сами за ушки собственных сапог. Подумайте, например, о том, как они процветают на компосте, который сам состоит из других разлагающихся растений и частей одного и того же растения – например, листьев и желудей, которые с годами сгнили вокруг корней дуба. Как люди живут за счёт

продуктов своего труда и труда прошлых поколений, так и растения растут благодаря питательной ассимиляции продуктов своего (и других растений) прошлого роста.

Идея физических целей растений является регулятивной в том смысле, что она определяет их фактические жизненные процессы, как если бы она была их чертежом. Идеи не только делают возможным человеческий разум с его поиском «истинной истины», но и «...становятся действующими причинами (поступков и их объектов), и в отношении самой природы» [6, с. 286]. В продолжении этого отрывка Кант с одобрением цитирует платоновскую теорию идей, добавляя: «Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего существования как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде» [6, с. 286]. Несовпадение реального тюльпана с идеей тюльпана – лучшее доказательство того, что Кант не путает идеи и идеалы, где «идеал» означает «представление о единичном существе как адекватном идее» [7, с. 70]. Не существует совершенных растений, животных или людей, потому что ни одно из них не совпадает с их соответствующими предданными представлениями. В этом смысле философия Канта не является идеалистической, независимо от того, насколько она обременяет идеи формальной и эффективной, эпистемологической и онтологической причинностью. В отсутствие готовой модели или совершенного идеала прекрасный цветок каждый раз видится впервые.

Так действительно ли оправданно сохранять растения в списке существ, возможных «в соответствии с идеями»? Есть ли что-то родовое в расположении этих агрегатов без системы? Обычная форма для нестандартности? Разве творчество и пластичность растительной жизни не зависят именно от её склонности к экспериментам с морфологическими и физиологическими данными?

Отдельно стоящая идея – слишком скудное условие возможности, чтобы знать о растении хоть что-то. Возьмём экологический стресс, например засуху. В ответ на такое неблагоприятное воздействие растения практически перестраиваются, активируя гены, вызывающие стресс, – *rd* (реагирующие на обезвоживание) или *erd* (быстро реагирующие на обезвоживание) – в процессе, который ботаники называют «транскрипционным перепрограммированием», или адаптацией, основанной на целенаправленных генетических изменениях [16]. Если только дерево не относится к тенелюбивым сортам, его крона будет более обширной на солнечной стороне, а корни, без исключения, будут более плотными в местах с богатой почвой и в непосредственной близости от растений других видов. Эти внешние факторы не являются ни трансцендентными, ни априорными, они превосходят идею растения, определяя его индивидуальное существование. Экологическая ниша (читай: подавленный «контекст» роста) формирует

физический облик растения и сама формируется сообществами растений, которые её населяют.

В своих личных записях 1760-х гг. Кант отстаивает тезис о том, что растение возможно только в соответствии с идеей, определяя последнюю как априорное познание понимания, благодаря которому объект становится возможным. Априорное познание предшествует опыту, поскольку опыт объекта основан на уже существующем представлении о нём. Отличая идеи от идеалов, Кант оставил достаточно концептуального пространства для отклонений всего существующего от соответствующей идеи. Растения, однако, всё же более устойчивы к идеализации, чем животные и люди, поскольку они менее склонны подчиняться авторитету идеи. Их тесная связь с физическим контекстом их роста позволяет материальным «случайностям» формировать их таким образом, который качественно отличается от зависимости животных и человека от окружающей среды. Таким образом, деконтекстуальная философия Канта приходит к (некритическому) пределу своих возможностей по взаимодействию с растительностью, для которой внешний мир имеет первостепенное значение.

Что мы можем сделать с растениями?

Что, с точки зрения Канта, мы можем сделать с растениями – т.е. как мы должны к ним относиться? Какое место занимают растения в моральной философии, одержимой обязанностями и основанной на уважении?

В «Метафизике нравов» проводится резкий контраст между любовью, трактуемой как сила притяжения, и уважением, понимаемым как сила отталкивания. «Принцип взаимной любви, – пишет Кант, – учит [людей] постоянно сближаться между собой; принцип уважения, которое они обязаны оказывать друг другу, – держаться в отдалении друг от друга» [5, с. 494]. В «Критике практического разума» уважение также не является эмоцией, подобной любви, но чувством, возникающим непосредственно из самого практического разума и побуждаемым моральным законом, который повелевает: «...поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать» [4, с. 215]. Более того, уважение вызывает не хрупкое, воплощённое, конечное состояние людей, а их способность следовать этому принципу и желать в своих конкретных действиях всеобщего блага. Уважая другую, я уважаю её как субъект практического разума (так называемый трансцендентальный субъект) в отличие от живого существа с физическими потребностями и желаниями (так называемый эмпирический субъект). Дистанция уважения зависит от неполного совпадения этих двух субъективностей в одном и том же человеке.

Если материальные аспекты человеческого существования, по Канту, не заслуживают уважения, то тем более не заслуживают его не принадлежащие к человеческому роду животные и растения, которые не имеют

доли в рациональности трансцендентальных субъектов. «Уважение к окружающей среде» было бы оксюмороном, если бы мы продолжали играть по правилам этой практической философии. Есть только одна возможность поместить растения и животных под зонтик кантовского уважения, и она изысканным образом связана с человеческим самоуважением. Уважать себя – значит уважать свою трансцендентальную субъективность и способность свободно следовать моральному закону, который живёт в уважающем себя человеке. Это, по Канту, является неременным условием морального долга: человек «...должен иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще мог мыслить себе долг» [5, с. 445]. Вопрос в том, стал бы уважающий себя человек наносить необратимый ущерб окружающей среде? Если бы максима, лежащая в основе вредного действия, превратилась в «принцип, дающий универсальный закон», был бы этот закон согласован с практическим разумом? Очевидно, что нет! Остаётся надеяться, что уважение, так сказать, просочится от неоспоримо уважаемых субъектов к тем, которые хотя сами по себе и не заслуживают уважения, должны быть защищены как результат рационально обоснованных действий.

Более простая кантовская формула уважения состоит в том, что его «...всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам» [4, с. 465]. В приведённом ниже списке примеров Кант ставит лошадей и собак в один ряд с морем или вулканом, объектами нашего страха или любви, в зависимости от обстоятельств, но никогда – уважения. Однако растения и животные не являются ни людьми, ни вещами; из этой «исключённой середины» они нарушают традиционное различие между достойным уважения и просто используемым. В моральной философии Канта очень не хватает промежуточной категории, которая подходит для внечеловеческих форм жизни.

Одним из неудовлетворительных решений является ослабление границ понятия «личность», чтобы включить животных и растения в определение «личности». Недавняя работа Мэтью Холла «Растения как личности» [23] движется именно в этом направлении, не проясняя в то же время юридический и философский подтекст этого многозначного термина. С юридической точки зрения статус личности подразумевает право на владение собственностью и, следовательно, прочно укоренился в грубой бинарной системе, которая ставит эту категорию в один ряд с неодушевлёнными предметами. Растения, пожалуй, являются наименее собственническими живыми агентами на планете, поскольку выступают в качестве каналов для элементов, которые они принимают и преобразуют [28]. С философской точки зрения персональность также является чисто формальным и абстрактным слоем субъективности, пустой оболочкой, отсылающей к латинскому слову *persona*, или маска. Это, конечно, может показаться контринтуитивным, если вы привыкли к рутинному значению термина «личность», который включает всё, что делает вас уникальным и что вы

выражаете в своём стиле одежды и других аспектах вашего внешнего облика и действий. Дело в том, что растения *не* являются личностями *ни* в философском, *ни* в обыденном смысле этого слова; утверждать, что они таковы, – значит предлагать не присущее им описание и необоснованно судить об их образе жизни.

Я не думаю, что мы обречены на чёрно-белый выбор между личностью и вещью, тем более что конечная жизнь переполняет эти, казалось бы, контрастные, но, по сути, одинаково инертные смертные маски идентичности. В философии, обескураженной неуловимостью жизни, которая не укладывается в концептуальные формы, объектом этического беспокойства становится хрупкость существующего и экосистем, в которых оно участвует, их конечность и подверженность насилию. Хотя хрупкость не входит в сферу кантовского уважения, основы его философии не могут остаться незатронутыми затяжными войнами, геноцидами и экоцидами XX и XXI вв. (на его языке: быть трансцендентально безразличными к ним). Другими словами, мы должны столкнуть мысль Канта с целым рядом возможностей, которые она сама по себе не предусмотрела бы.

Для начала необходимо приостановить аксиоматический статус утверждения о том, что в эмпирической субъективности людей, животных или растений нет ничего заслуживающего уважения. Как отметила Джудит Батлер, опираясь на работы французского философа Эммануэля Левинаса, наиболее актуальным фокусом этической озабоченности является «ненадёжная жизнь», хрупкость воплощённого человеческого существования и «структуры обращения», которая связывает нас с другими людьми [18, р. 130]. Насколько же более ненадёжной является жизнь, или жизни, животных и растений, которые не вступают с нами в разговор! Насколько более подвержены насилию тела существ, не допущенных в дискурсивную область в качестве собеседников и партнёров в деле жизни! Уважение к эмпирической субъективности хрупких живых тел побуждает нас экспериментировать с новыми структурами обращения, где жизнь говорит с другой жизнью, освобождённой от требований теоретического и практического разума и от требования вокализации. Именно так молчаливое обращение растения, которое сообщает о своём бедственном положении иным способом, с помощью биохимических сигналов, привлечёт наше этически мотивированное внимание к *его* ненадёжной жизни.

Подобно уважению к окружающей среде, опосредованному человеческим самоуважением, наши обязанности по отношению к растениям и животным, утверждает Кант, в лучшем случае косвенны: «Даже благодарность за долготелную службу старой лошади или за длительную службу собаки (как если бы они были членами семьи) есть косвенно долг человека, а именно в отношении этих животных, но непосредственно она есть долг человека перед самим собой» [5, с. 487]. Поскольку «для воли каждого конечного разумного существа есть закон долга» [7, с. 472], он является

прямым только тогда, когда наше действие непосредственно затрагивает других конечных разумных существ. Во всех остальных случаях обязанности принимаются путём рефлюкса, возвращения человека к самому себе, даже там, где речь идёт о судьбе животных и растений.

Можно представить себе, что вы испытываете глубокую благодарность к старому фиговому дереву за прохладную тень и сладкие плоды, которыми оно одаривало вас на протяжении многих лет. Но Кант не рассматривает этот сценарий в своём описании нашего косвенного долга по отношению к растениям. Вопиющим образом нарушая собственное разделение трёх «Критик», он опирается на сочетание теоретического понимания растений (первая «Критика») и их эстетического восприятия (третья «Критика»). Определяя растения как материю, «способную к размножению, но лишённую восприятия» [5, с. 487], Кант низводит их до уровня простых вещей или, во всяком случае, «нечеловеческих объектов», перед которыми у нас нет никаких обязательств. Если рассуждать в таких терминах, то зачем кому-то уважать нечувствительную, самовоспроизводящуюся зелёную материю?

Для самого Канта разочарованное научное описание (которое, как мы теперь знаем, фактически неверно, поскольку растения обладают сложным сенсорным аппаратом) представляется недостаточным. Уже в следующем абзаце в «Метафизике нравов» он восхищается «неописуемой красотой растений», уничтожение которых, как и любой другой красивой вещи, «противно долгу человека перед самим собой» [5, с. 487]. Не заблуждайтесь: эта оговорка не освобождает растения от их принадлежности к *вещам*. Нет ни малейшей разницы, сияет ли красота в кристалле или в растительности; её бесцельная цель производит на человека столь сильное впечатление, что мы обязаны защищать каждое прекрасное явление, не заботясь о его практической ценности или концептуальном статусе. И хотя красота не способствует нравственности, она «...подготавливает весьма способствующую моральности настроенность чувственности по меньшей мере к тому, чтобы любить нечто» [5, с. 487]. И красивые кристаллические образования, и растения показаны как примеры прекрасных, *любимых* вещей, которые пробуждают в нас эту предрасположенность. Уничтожить их – значит совершить нравственное преступление против самих себя, т.е. против любовного расположения, которое приближает нас к объектам нашей привязанности и готовит нас к более отстранённому нравственному отношению уважения.

Несмотря на исключение красивых растений из рамок неограниченного использования, Кант предпочитает рассматривать растительность как чистый материал для человеческого присвоения. Дерево – это вещь, которая может претендовать на моё «исключительное владение» до тех пор, пока я «совершаю действия, обозначающие то, что принадлежит мне, т.е. срубаю дерево или делаю из него пиломатериал» [24, р. 9]. Таким образом, я могу наконец отпраздновать своё абсолютное владение деревом после

того, как лишу его жизни, которая не соответствовала его классификации как вещи. Моё присвоение дерева – это самоисполняющееся пророчество: Я говорю, что дерево – это вещь и, чтобы доказать, что я имею в виду, срублю его и действительно превращаю в неодушевлённый предмет, кусок древесины. Выделение прекрасных растений – слабое утешение для убийственных действий людей, которые воздействуют своей волей на то, что они считают неодушевлёнными растительными предметами (и превращают в них). Итак, повторим наш вопрос: что мы можем сделать с растениями? Мы можем сделать практически всё, если только прекрасные природные образцы среди них будут отделены и сохранены для нашего морального и эстетического наставления.

Что растения могут сделать с нами?

Я уже комментировал, хотя и слишком кратко, коперниканский поворот Канта, который переместил центр внимания с независимого бытия объекта познания на субъективные условия возможности приблизиться к нему. В теоретической и практической областях человеческой деятельности эта стратегия работает хорошо: смысл тюльпана учёного и тюльпана продавца цветов различается в зависимости от человеческих намерений, рамок отсчёта и субъективных конструкций растительного объекта. Но в сфере эстетики происходит нечто совсем иное. В явном нарушении «коперниканского поворота» именно красивый объект приказывает нам, заранее предписывая «универсальный восторг», превышающий индивидуальные вкусовые различия. Люди-зрители являются получателями предписания, говорящего через цветок, чью «...красоту следует считать свойством самого цветка, которое соотнобразуется не с различием умов и чувств толпы, из которого надлежит исходить, чтобы судить о нём» [7, с. 122]. Вместо того чтобы завершить поворот Коперника, цветок заставляет нас повернуть голову и склониться перед универсальной красотой, которую он воплощает в себе. Прежде чем вынести о нём суждение, мы должны прислушаться и приспособиться к предписанию, которое он даёт, а именно: видеть (и обонять) помимо приятных или неприятных ощущений в попытке разглядеть универсальное и эмпирически неидентифицируемое свойство красоты.

Против релятивизма индивидуальных сенсорных реакций на один и тот же аромат, который приятен одному человеку, но «вызывает головную боль» у другого, Кант выдвигает универсальность эстетического суждения: «Сказать: этот цветок прекрасен – равносильно тому, чтобы повторить за ним его собственное притязание на благоволение каждого» [7, с. 121]. Помимо пространственных и биохимических способов выражения, растения «говорят» голосом универсальной красоты, так что суждение, которое я выношу о прекрасном цветке, есть не что иное, как повторение претензий, которые этот цветок уже предъявил мне и всем другим человеческим

субъектам. Прежде чем я успеваю присвоить его как потенциально полезную вещь, я уже овладеваю его красотой, которая не оставляет места для разногласий, так же как моральный закон и законы понимания не терпят индивидуального несогласия. Как только я выхожу за пределы поля противоречивых мнений и по-разному обработанных ощущений, я поднимаюсь на уровень трансцендентальной субъективности, присоединяясь к другим в отрешённом созерцании цветка. Там царит нерушимый консенсус, где универсальному свойству прекрасного объекта соответствует универсальный субъект, который восхищается им, совершенно независимо от вмешательства эмпирических особенностей. Затянувшиеся и неразрешимые конфликты мнений, напротив, являются симптомом того, что философская земля обетованная трансцендентальной субъективности не может быть достигнута.

Конфликты между людьми также могут быть погашены в стремлении к знанию и добру. Руководствуясь чистым теоретическим разумом, мы подчиняемся универсальным законам понимания, которые направляют наше познание предметов. Прислушиваясь к велениям практического разума, мы свободно принимаем универсальный моральный закон, регулирующий наши отношения с другими людьми. В следовании живому и анархичному цветку, универсальность красоты, однако, внеконцептуальна и незаконна, наперекор основополагающим принципам, которые по праву принадлежат первой из «Критик», «Критике разума». Мистика прекрасного цветка заключается в том, что в своей уникальности он охватывает всю красоту! И ему удаётся сделать это буквально сразу, без концептуальных и юридических посредников, которые примиряют универсальное и особенное в теории и на практике соответственно.

Идея фикс эстетической философии Канта заключается в том, чтобы защитить прекрасное от посягательств категорий, содержащихся в двух других «Критиках». Проект демаркации независимой области эстетического опыта объясняет, почему многие термины, описывающие его, носят негативный характер: незаинтересованное удовольствие, бесконцептуальная универсальность, целеустремленность без цели... (Отсюда "sans of a pure cut" Деррида как ключевая отсылка к кантовской эстетике.) Исторически растения также понимались через отрицание как бесчувственные организмы или живые существа без души. Такой концептуальный резонанс не может быть случайным: Кант выбирает цветок для примера прекрасного, потому что и этот тюльпан, и красота, сияющая сквозь него, доступны нам исключительно через отрицание или уход.

Стоит присмотреться к тому, как цветы противостоят навязыванию теоретического и практического разума в «Критике способности суждения». Как и всякая прекрасная вещь, цветы должны быть бесполезны: они не служат определённой цели в удовлетворении какой-либо физиологической потребности человека. Они бросают вызов полезности практического разума в той же мере, что и идее физических целей, к которым стремится

теоретический разум. Кант не отказывается от мысли, что цветы являются жизненно важными звеньями в цепи размножения растений, благодаря которым сохраняется род. Но он также не считает, что их красота играет какую-либо роль в этом процессе, и, как следствие, может легкомысленно игнорировать разницу между натуральными и искусственными цветами, настоящим тюльпаном и «лиственным орнаментом на рамках или на обоях» [7, с. 67].

Мы знаем, что в этом последнем пункте Кант ошибался: запахи, формы и окраска цветов привлекают различных опылителей, которые завершают репродуктивную деятельность в их пользу. Однако есть доля истины в его суждении. Тюльпаны, отрезанные от корней и поставленные в вазу, ценой своей непосредственной жизни освобождаются от физической конечности и органической связи с почвой. Чаще всего в своей «загробной жизни» они по-прежнему служат экономическим целям цветоводов, если только речь не идёт о полевых цветах. Благодаря классификационной ошибке де Соссюра, тюльпан Канта должен был быть именно полевым цветком и, следовательно, не иметь ничего инструментального. Его отсоединение от природных и культурных целей было полным.

В цветах и в эстетике в целом Кант видит утопическую префигурацию человеческой свободы. Когда он называет цветы «свободной красотой» [7, с. 67], он имеет в виду их освобождение как от природной необходимости, так и от концептуального понимания. Противоречат ли симметричные узоры лепестков этой свободе? Кантианская эстетика отчётливо современна тем, что не приемлет симметрию и регулярность, ограничивающие свободу воображения и препятствующие свободной игре наших умственных способностей. Симметрия и регулярность объективно связаны с правилами и поэтому не являются признаками свободной красоты. Упорядоченность сада с рядами перцев наскучивает зрителю, поскольку «она налагает на воображение неприятные ограничения, тогда как «природа, расточительная... в своём многообразии до пышности, не подчинённая никаким искусственным правилам, могла бы постоянно служить пищей его вкусу» [7, с. 67]. Таким образом, мы снова возвращаемся к эстетической оценке «дикого», которая была так важна в случае с неправильно маркированным тюльпаном. Проблема заключается в искусственном упорядочивании и укрощении дикой природы, а не в её врождённом разнообразии и пышности и уж тем более не в симметрии цветочных лепестков. Эстетически продуманный ландшафтный дизайн должен быть таким, который стремится воспроизвести свободную игру дикой природы. Именно в этом духе Кант конкретно высказывается о том, что в декоративных садах «правильности, которая представляется принуждением, по возможности избегают» [7, с. 80].

Хотя цветы и вспыхивают перед нашими глазами как образ утопической свободы, они не являются эстетическими идеалами. Строго говоря, Кант рассматривает идеальность как полное совпадение идеи и конкретного

объекта, к которому она относится. Однако эстетические объекты недостижимы ни через идеи (теоретический разум), ни тем более через конструкции идеальности. «Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной мебелировки, прекрасного пейзажа невозможно» [7, с. 71]. Почему «невозможно»? Потому что красота не является объектом ни мышления, ни логического суждения, ни чисто прагматических целей. Прекрасный цветок может быть слишком слабым, чтобы противостоять всей системе мышления, вписавшей его в структуру эстетического суждения и подчинившей его требованиям позитивности без цели. В одном мы можем быть уверены: он не поддаётся зловещему влиянию идеализации, которая совершает магический акт исчезновения, заставляя всё единичное, несовершенное и конкретное раствориться в тумане безразличной абстракции.

Список литературы

1. Английские поэты XVI–XX вв. в переводах С.Я. Маршака. М.: Олма-пресс, 2001. 254 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 1 / Под ред. А. Деборина и В. Рязанова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1929. С. 37–344.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
4. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4 / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 373–565.
5. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6 / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 224–543.
6. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 741 с.
7. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5: Критика способности суждения / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 414 с.
8. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
9. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
10. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–413.
11. Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 430–528.
12. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
13. Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 623 с.
14. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. 336 с.
15. Холт Дж. Почему существует наш мир? М.: АСТ, 2016. 284 с.
16. Akpinar B.A. et al. Plant Abiotic Stress Signaling // Plant Signaling and Behavior. 2012. No. 7. P. 1450–1455.
17. Bernstein J. The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1992. 292 p.

18. *Butler J.* Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2006. 168 p.
19. *Caygill H.* Rant Dictionary. London: Wiley-Blackwell, 1995. 464 p.
20. *Derrida J.* The Truth in Painting. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 386 p.
21. *Gasché R.* The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 271 p.
22. *Goody J.* The culture of flowers. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 462 p.
23. *Hall M.* Plants as Persons: A Philosophical Botany. Albany: SUNY Press, 2011. 248 p.
24. *Kant I.* Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 694 p.
25. *Kuehn M.* Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 576 p.
26. *Leibniz G.W.* Philosophical Essays. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1989. 366 p.
27. *Marder M.* Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence // Plant Signaling & Behavior. 2012. No. 7 (11). P. 1365–1372.
28. *Marder M.* Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press, 2013. 248 p.
29. *Mates B.* The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and language. Oxford: Oxford University Press, 1986. 271 p.
30. *McCarthy J.* The Philosopher as Essayist: Leibniz and Kant // The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1987. P. 12–74.

PHENOMENOLOGY

Michael Marder

Professor of Philosophy.

Basque Foundation for Science, Department of Philosophy.

University of the Basque Country (UPV/EHU).

Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);

e-mail: michael.marder@ehu.es

THE PHILOSOPHER'S PLANT: AN INTELLECTUAL HERBARIUM (LEIBNIZ'S BLADES OF GRASS (CHAPTER 7), KANT'S TULIP (CHAPTER 8))

T*he seventh chapter* is dedicated to Gottfried Leibniz. In a letter to the English philosopher Samuel Clark, Leibniz recalls the episode in the park in connection with his famous principle of the identity of the indistinguishable, or simply “Leibniz’s law”. The futile search for two exactly identical leaves or blades of grass highlights a metaphysical principle that extends to the smallest elements of nature. If there are not two exactly the same, then they all bear the stamp of uniqueness and individuality, ultimately going back to the wisdom of the Creator. The ethical implications of this ontological axiom are obvious: to destroy a leaf, let alone a whole plant, means to get rid of something that will never appear again in exactly the same form. If there are many species of plants and if each species includes a myriad of subspecies, it is because they all must exist to actualize the infinite possibilities of Divine self-expression. The loss of biological diversity diminishes the richness of manifestations that God finds in the world. From the real park, the philosopher leads us into an allegorical garden depicting his understanding of matter. In paragraph 67 of *Monadology*, he urges us to imagine every part of matter like a garden full of plants and a pond full of fish. But every branch of a plant, every member of an animal, every drop of its juices is again the same garden or the same pond. Each part of matter, accordingly, is a garden within a garden within a garden – and so on ad infinitum. Thus, it can be said that the plant, as its capabilities become more relevant, expresses (a) the world, (b) God’s vegetable view of (a), and (c) essence. As a non-verbal sign, it is oversaturated with meaning, it is entrusted to bear the weight of theological and metaphysical entities partially revealed through it. One can only welcome the philosopher’s bold assumption that a plant is not a passive object available for manipulation by humans and animals, but a subject endowed with the ability to act. However, the weak point of this statement lies in the double comparison of animals with humans and plants with animals. The standard that all other living beings must meet is hopelessly anthropocentric, since it implies that animals are less perfect people, and plants are less perfect animals.

Thus, an ancient metaphysical prejudice creeps into the philosophical system, which boldly put forward the vegetative idea of infinite matter and the expressive uniqueness of each leaf and each blade of grass.

The eighth chapter deals with Immanuel Kant. In his penchant for abstraction, Kant reduces flowers to specimens of pure color, and tulips seem to him the purest of all. Its simple form does not distract us from the beauty of its pure color, and in this it perfectly matches the asceticism of Kant's philosophy and the austere splendor of his aesthetic thought. Kant views tulips as examples of completeness "belonging to no purpose", where by "purpose" he means those practical tasks associated with economic activity in the broad sense of the word.

The meaning and essence of the tulip varies according to the field in which we encounter it: as a natural object of study and scientific inquiry, as a useful object of our practical interest, or as an alluring embodiment of the beautiful. In his personal writings of the 1760s, Kant defends the thesis that a plant is possible only in accordance with an idea, defining the latter as the a priori cognition of the understanding by which an object becomes possible.

If the material aspects of human existence, according to Kant, do not deserve respect, then even less do non-human animals and plants, which have no share in the rationality of transcendental subjects. There is only one possibility of placing plants and animals under the umbrella of Kantian respect, and it has to do with human self-respect. Kant does not abandon the idea that flowers are vital links in the chain of plant reproduction by which the genus is preserved.

In flowers, and in aesthetics in general, Kant sees a utopian prefiguration of human freedom. When he calls flowers "free beauty", he means their liberation from both natural necessity and conceptual understanding.

Keywords: identity of the indistinguishable, phytophenomenology, garden within a garden, law of continuity, monad, heoretical understanding, practical reason, teleological judgment, aggregates without a system, free beauty

References

1. Akpinar, B.A. et al. "Plant Abiotic Stress Signaling", *Plant Signaling and Behavior*, 2012, No. 7, pp. 1450-1455.
2. *Angliiskie poeity XVI-XX vv. v perevodakh S.Ya. Marshaka* [English Poets of the XVI-XX Centuries in Translations by S.Ya. Marshak]. Moscow: Olma-press Publ., 2001. 254 pp. (In Russian)
3. Bernstein, J. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1992. 292 pp.
4. Butler, J. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2006. 168 pp.
5. Caygill, H. *Rant Dictionary*. London: Wiley-Blackwell, 1995. 464 pp.
6. Deleuze, G. *Skladka. Leibnits i barokko* [The Fold. Leibniz and the Baroque]. Moscow: Logos Publ., 1997. 264 pp. (In Russian)
7. Derrida, J. *The Truth in Painting*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 386 pp.
8. Gasché, R. *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 271 pp.

9. Goody, J. *The culture of flowers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 462 pp.
10. Hall, M. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. Albany: SUNY Press, 2011. 248 pp.
11. Hegel, G.W.F. "Nauka logiki" [The Science of Logic], in: G.W.F. Hegel, *Sochineniya* [Works], Vol. 1, eds. A. Deborin, V. Ryazanov. Moscow, Leningrad: State Publishing House, 1929, pp. 37-344. (In Russian)
12. Holt, J. *Pochemu sushchestvuet nash mir?* [Why Does the World Exist?] Moscow: AST Publ., 2016. 284 pp. (In Russian)
13. Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 4, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 373-565. (In Russian)
14. Kant, I. "Metafizika nravov" [Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 6, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 224-543. (In Russian)
15. Kant, I. *Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 694 pp.
16. Kant, I. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
17. Kant, I. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)
18. Kuehn, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 576 pp.
19. Leibniz, G.W. "Monadologiya" [Monadology], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 413-429. (In Russian)
20. Leibniz, G.W. "Novye opyty o chelovecheskom razumenii" [New Experiments on Human Understanding], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 47-545. (In Russian)
21. Leibniz, G.W. "Opyty teoditsei o blagosti Bozhiei, svobode cheloveka i nachale zla" [Theodicy's Experiments on the Goodness of God, Human Freedom and the Beginning of Evil], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 49-413. (In Russian)
22. Leibniz, G.W. "Perepiska s Klarkom" [Correspondence with Clark], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 430-528. (In Russian)
23. Leibniz, G.W. "Rassuzhdenie o metafizike" [A Discourse on Metaphysics], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 125-163. (In Russian)
24. Leibniz, G.W. *Philosophical Essays*. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1989. 366 pp.
25. Locke, J. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 623 pp. (In Russian)
26. Marder, M. "Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence", *Plant Signaling & Behavior*, 2012, No. 7 (11), pp. 1365-1372.
27. Marder, M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013. 248 pp.
28. Mates, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 271 pp.
29. McCarthy, J. "The Philosopher as Essayist: Leibniz and Kant", *The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century*. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1987, pp. 12-74.
30. Spinoza, B. *Ehtika* [Ethics]. Minsk: Kharvest Publ., Moscow: AST Publ., 2001. 336 pp. (In Russian)