Наталия А. Волкова
РАНХиГС, Москва, Россия

Возвращение модусов существования Латура к «радикальному эмпиризму»: от препозиций к аффордансам

doi: 10.22394/2074-0492-2019-2-92-115

Резюме:
В статье исследование Бруно Латура AIME («*An inquiry into modes of existence*») анализируется как проект метафизического эмпиризма. Латур [1993] рассматривает AIME как продолжение работы «*We have never been Modern*» и ставит вопрос: «Кем же были Нововременные, если они не принадлежали Модерну?». Поиски ответа на этот вопрос уводят Латура от эмпиризма в область метафизики и идеального материализма, не позволяя реализовать цель проекта: объединение природного и социального, идеального и материального. Одной из причин, в силу которых в проекте AIME эмпиризм был заменен метафизикой, стала аналитическая интерпретация Латуром концепта препозиции, взятая им из «радикального эмпиризма» Уильяма Джеймса. Чтобы решить эту проблему, автор предлагает заменить аналитический концепт препозиции, который у Латура описывает ситуацию как принадлежащую модусу существования, концептом аффордансов Джеймса Гибсона. Аффордансы, как они определяются Гибсоном, структурируют взаимодействия между животным и его экологической нишей. Феноменологическое определение аффордансов как возможностей среды, которые могут быть использованы только при наличии необходимого телесного опыта, в понимании Мерло-Понти, позволяет Глотзбаху и Хефту связать их с эмпирическим уровнем познания. Таким образом, аффордансы становятся необходимым элементом в системе концептов AIME, поскольку позволяют установить связь между эмпирическим и метафизическим уровнем, снимая разделение на идеальное и материальное. Объединение природного и социального станет возможным благодаря положительной интерпретации бифуркации как перехода между идеальным и материальным, метафизическим и эмпирическим.

Ключевые слова: аффордансы, AIME, модусы существования, телесный опыт, траектория, нерефлексивность

Волкова Наталия Алексеевна — аспирант кафедры теоретической социологии и эпистемологии, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва). Научные интересы: социология города, история теоретической социологии, теория аффордансов. E-mail: chestrek@gmail.com

Nataliya A. Volkova

RANEPA, Moscow, Russia

The Return of Latour's Modes of Existence to "Radical Empiricism": From Prepositions to Affordances

Abstract:
The article examines Bruno Latour's "An Inquiry into Modes of Existence" (AIME) as a project of metaphysical empiricism. Latour considers AIME as a continuation of the book "We Have Never Been Modern" [1993] and asks: if they were not part of Modernity, who *were* the Moderns? The search for the answer leads Latour away from empiricism into the realm of metaphysics and ideal materialism. However, this doesn't allow him to achieve the aim of the project: to establish the connection between natural and social, ideal and material. The reason why empiricism was replaced by metaphysics in the AIME project was Latour's analytical interpretation of the concept of preposition, which he took from the "radical empiricism" of William James. To solve the problem, the article proposes to replace the analytical concept of preposition, which, according to Latour, describes the situation as belonging to the mode of existence, with James Gibson's concept of affordances. Affordances, as defined by Gibson, structure the interaction between the animal and its ecological niche. In the phenomenological definition of affordances, Glotzbach and Heft describe them as the possibilities offered by the environment, and link them with an empirical level of knowledge. These possibilities would be used only according to one's bodily experience in terms of Merleau-Ponty. Thus, affordances become an important element in the system of AIME's concepts. They make it possible to establish a connection between the empirical and metaphysical levels, removing the separation between the ideal and the material. The unification of the natural and the social will be possible due to a positive interpretation of bifurcation. The bifurcation will be defined as a transition between the ideal and the material, the metaphysical and the empirical.

Keywords: affordances, AIME, modes of existence, body experience, trajectory, non-reflexivity

Латур описывает проект «An inquiry into modes of existence» (AIME) как попытку представить *позитивное* понимание того, кем же были и есть на самом деле Нововременные (*Moderns*) и какие ценности (*values*) их определяют [Latour 2010b]. *Негативная* оценка проекта Модерна была дана Латуром в книге «*We have never been modern*» и основывалась на дихотомии социального и природного,

Nataliya A. Volkova — PhD student, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. Research interests: urban sociology, history of theoretical sociology, theory of affordances. E-mail: chestrek@gmail.com

определявшей всю историю Нововременных [Latour 1993: 11,13, 30]. Разрабатывая проект AIME в серии предварительных статей, Латур представляет основную проблему Нововременных через противопоставление двух типов материализма: идеального и материального [Latour 2010b; Латур 2014a]. Идеальный материализм для Латура связан с объектами и их «идеальными» изображениями (чертежами) и определяется тем, «как мы что-то знаем» [Latour 2010b: 604], или наукой. Материальный материализм, наоборот, рассматривает «вещи», которые живут собственной жизнью, и этот материализм определяется тем, «как существа (*entities*) воспроизводят сами себя» [Ibid.]. Поскольку идеальный материализм оперирует чертежами, то он представляет мир состоящим из *объектов* или *механизмов*. В противоположность этому для материального материализма мир состоит из *вещей* или *организмов*.

В статье «Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм?» Латур говорит о необходимости вернуть второй, утраченный проектом Модерна материальный материализм [Латур 2014a]. Однако в AIME уже идеальный материализм помогает Латуру соединить материальное и идеальное. В пользу этой версии свидетельствует то, что в дискуссии с Грэмом Харманом в 2009 г. Латур утверждает, что хочет создать проект *метафизического эмпиризма* [Latour et al. 2011: 40]. При этом под эмпиризмом он понимает второй эмпиризм [Latour 2013: 477] американского прагматизма Джона Дьюи и Уильяма Джеймса, эмпиризм, который работал с материально понятыми вещами [Latour et al. 2011: 46]. Соединив метафизику (идеализм) и эмпиризм (материальность) в метафизическом эмпиризме, Латур снимает разрыв между двумя типами материализма и объединяет их в проекте идеального материализма, в центре которого будут вещи-организмы. Но на этом связь с материальным и эмпиризм в проекте AIME заканчиваются, и он становится, перефразируя Латура, *«эмпирической метафизикой»*.

В первую очередь метафизический характер проекта AIME виден в том, как Латур определяет *модусы существования*. Их отличительной характеристикой по Латуру являются *траектории*, которые образованы множеством сходных *ситуаций*, соединенных уникальными для каждого модуса типами переходов-«*пассов*». Под «пассами» Латур понимает характерный для данного модуса существования способ определения *условий истинности*, который верифицирует принадлежность ситуации к данному модусу и характерным для него институтам. Например, для института закона таким способом будут толкования (*means*), для института науки — доказательства, а для института религии — предсказания. Институты в свою очередь определяются ценностями и нормами Нововременных.

Концепт ситуации мог бы служить в модели Латура ключом к эмпирическому измерению модусов существования. Ситуации в AIME задаются сетью [NET][1] отношений, в которой они возникают, и понятием *препозиции* или предлога *(preposition)* [PRE]. Сеть [NET] становится в проекте AIME элементом, который Латур сохраняет из акторно-сетевой теории [ANT] (Рис. 1). Препозиции Латур заимствует у Джеймса и рассматривает их как пустые аналитические категории, например, названия литературного жанра или тематические указатели для ориентации на полках в книжном магазине [Ibid.: 58-59]. Аналитическое прочтение структуры ситуации, которая задается препозициями, лишает ее описание как эмпиризма, так и связи с материальностью. В этом случае ситуация определяется лишь набором абстрактных категорий, не имеющих отношения к пространству взаимодействия: как расставлены полки, какой высоты шкафы с книгами, до какой полки можно легко дотянуться? Все это уводит Латура от идеи эмпиризма и материальности к чистой метафизике и не позволяет снять разделение, преследующее Нововременных.



Рис. 1. Реконструкция отношений концептов в проекте AIME Латура.
Fig. 1. Reconstructing the Relations Between Concepts in Latour's AIME Project.

Система концептов, выстроенная Латуром, не оставляет возможности развивать эмпирический подход. Однако можно вернуть анализ ситуации к логике эмпиризма и материальности вещей, если отказаться от идеи препозиции. В качестве развития «радикального эмпиризма» Джеймса препозиции можно заменить концептом аффорданса, который Джеймс Гибсон ввел для описания структуры опыта, возможностей восприятия и действия. Далее будет показано, как аффорданс, будучи неаналитической категорией, позволяет вернуть в проект AIME Латура эмпиризм и связь с материальностью.

1 Краткими аббревиатурами Латур обозначает модусы и основные понятия в книге [Latour 2013: 488-489].

Препозиции AIME: между эмпиризмом и метафизикой

В ходе дискуссии с Грэмом Харманом в Лондонской школе экономики Латур связывает свой проект AIME с идеей «метафизического эмпиризма» [Latour et al. 2011: 40]. Он отвечает на определение Харманом ANT как релятивистского и метафизического проекта, не имеющего связи с эмпирической реальностью. Латур делает несколько ходов, чтобы опровергнуть интерпретацию Хармана. Во-первых, он утверждает, что концепция AIME имеет эмпирический характер, поскольку эмпирические исследования определяются не масштабом, а работой с реальными явлениями [Ibid.: 44]. Во-вторых, ни AIME, ни ANT не являются для Латура реляционными теориями, сводящими объект только к его отношениям с другими объектами [Ibid.: 43]. Напротив, утверждает Латур, объединение теории AIME, которая говорит о концептуализации процессов на макроуровне, например в рамках социальных институтов, и ANT позволяет соединить метафизический и физический уровни и изучать как траектории изменения ситуаций, так и сами ситуации [Ibid.: 48].

Латур обосновывает не-реляционный характер AIME и ANT, обращаясь к теории «радикального эмпиризма» Уильяма Джеймса. Траектория, базовая для характеристики AIME, по Латуру, аналогична потоку сознания (*stream of consciousness*) у Джеймса и представляет собой процесс непрерывных изменений: «Но опять в терминах скептицизма нет никакой возможности [*смеется*] отнестись несерьезно к корзине для бумаг, она очень важна. Решением Джеймса будет непрерывность (*continuity*) установленной связи. Это снова вопрос траектории. Он отвечает скептикам и «людям с деньгами» (*«cash value» people*), которые были худшей версией Джеймса, ставя вопрос о непрерывной траектории обучения, которую он считал необходимой (...). И эта непрерывность траектории предоставления доказательств настолько интересна у Джеймса, что я беру ее и развиваю несколько дальше в своем рабочем определении условий истинности» [Ibid.: 65].

Однако в отличие от понимания потока Джеймсом для траектории AIME будет характерна непрерывность, которая создается и сохраняется за счет *пассов* — переходов от ситуации к ситуации. Таким образом, Латур изменяет представление о непрерывности, взятое им у Джеймса, теперь непрерывность является результатом постоянного переходам между ситуациями через пассы. При этом эмпирический уровень исследования сохраняется в этом случае лишь за исследованием отдельных ситуаций, которые фиксируют состояние сети, сформированной изучаемым объектом в данный конкретный момент.

Для определения структуры ситуаций Латур также берет концепт Джеймса, *препозицию*, и дает ему аналитическую интерпретацию. Для Джеймса поток сознания определяется восприятиями (*percepts*), которые затем структурируются через систему концептов (c*oncepts*). Препозиции описываются как часть концептуального уровня, который связан с непосредственным опытом и восприятием: «Предлоги (*prepositions*), сочинительные и соединительные союзы, “быть”, “не быть”, “тогда”, “до”, “в”, “на”, “кроме”, “между”, “дальше”, “также”, “не также”, “как и”, “но”, происходят из потока чистого опыта, потока конкретных переживаний или чувственного потока таким же естественным образом, как существительные и прилагательные, они сплавляются в единый поток как течение и затем снова встраиваются в его новую волну» [James 1905: 30][1].

Латур акцентирует внимание только на концептуальной природе препозиций, игнорируя их связь с опытом, препозиции определяют ситуации «как протокол» [Latour 2013] или систему правил. Внутри самого проекта AIME роль препозиций выполняют аббревиатуры, которые задают его структуру [Latour 2013: 62]. Аббревиатурами Латур пользуется и до этого, они являются прямым наследием семиотической теории Греймаса[2]. Так, аббревиатура ANT, давшая название теории, несмотря на то что сначала Латур пытается от нее отказаться, затем используется им одновременно как аббревиатура и как обычное слово со своим значением (*ANT* по-английски «*муравей*») [Latour 1999]. Аббревиатуры-препозиции становятся следующим шагом в семиотических построениях Латура, в проекте AIME они размечают саму теорию, создавая ее концептуальный каркас. Таким образом, препозиции Латура не только не поддерживают эмпирический характер его теории, но и выводят ее на абстрактный, концептуальный уровень, где есть лишь априорные категории без связи с реальными ситуациями.

Резкий поворот от декларируемого «метафизического эмпиризма» к чистой метафизике оказывается следствием ряда допущений, на которых выстраивает свой проект Латур. Латур понимает Джеймса аналитически, потому что он берет его концепцию в интерпретации Этьенна Сурио, представленной в работе «Различные модусы существования» [Souriau 2015]. Работу Сурио, которую Латур считал отправной точкой для проекта AIME, он рассматривает исключительно как развитие идей «множественного реализма»

1 На эту статью также ссылается Латур в [Latour 2010b].

2 Например, см. Напреенко [2013: 79], где приводится ссылка на воспоминания Латура о научных текстах как о текстах, полных диаграмм и формул.

и «радикального эмпиризма» Джеймса [Latour, Stengers 2015: 11]. При этом Латур игнорирует обращение Сурио к феноменологическим концепциям Гуссерля, которые тот перерабатывает. Этот факт следует тем более отметить, что Сурио в качестве базового и исходного модуса существования рассматривает концепт *феномена*, который он понимает как внешнее явление, данное в восприятии [De Vitry Maubrey 1985].

Таким образом, противоречия, которые заключены в интерпретациях Латуром Сурио и Джеймса, не дают ему в полной мере использовать потенциал задействованных им теорий. Если отказаться от аналитического прочтения Джеймса, то основанием для эмпирической интерпретации AIME может стать работа Латура с эволюционной теорией Дарвина и идея опыта, которую использует Джеймс Гибсон, разрабатывая теорию аффордансов. К Дарвину апеллирует и сам Латур, опять обращаясь не к оригинальным работам, а к его интерпретациям у Стенгерс и Уайтхеда. Если не отбрасывать феноменологические основания концепции «модусов существования» Сурио и феноменологические штудии Мерло-Понти, можно вернуть в проект AIME эмпирический и материальный уровни. В этом случае феноменологическая традиция должна быть использована, для того чтобы дать материальную интерпретацию аффордансам Гибсона и его пониманию опыта.

От препозиций к аффордансам

Для Сурио, как и для Латура и Стенгерс, препозиции Джеймса — это грамматические формы, морфемы. Сурио противопоставляет препозиции, понимаемые как морфемы, семантическому порядку. При этом он проводит различие между морфемами-препозициями и морфемами-событиями, которые выражаются глаголами. Препозиции Сурио задают отношения между событиями и объектами, но не застрагивают смыслов, влияя лишь на форму взаимодействия [Souriau 2015: 174, 180]. Латур и Стенгерс указывают, что Сурио, как и они, понимает препозиции Джеймса как пустые понятия, которые задают структуру событий и в которых происходит переход между разными модусами существования [Latour, Strengers 2015: 73-74]. Опираясь на радикальный эмпиризм Джеймса, Сурио, с одной стороны, проводит различение между внешними, формальными и смысловыми отношениями объектов, а с другой стороны, пытается связать эти два уровня так же, как это пытался сделать Джеймс. Но если Сурио соединяет грамматический и семантический уровни существования в едином «чистом существовании», то для него «чистое существование» будет вторичным по отношению к опыту [Souriau 2015: 128-130].

Джеймс в отличие от Сурио утверждает, что *чистый опыт* существует до всякого познания [James 2010: 2]. Согласно Бредо, такое утверждение возможно для Джеймса, поскольку он рассматривает, следуя за Дарвином, сознание (*mind*) «как активное и естественное» [Bredo 1998: 6; James 2009], так же как Дарвин рассматривал мозг и ментальные способности человека [Ibid.]. Так же как животное у Дарвина, сознание по Джеймсу, непосредственно воспринимает реальность, но при этом не находится под ее прямым воздействием, а может выбирать способы адаптации к внешней среде[1]. Выбор способов взаимодействия с внешней средой осуществляется за счет препозиций, которые определяют для Джеймса порядок каждой отдельной реальности (*universe*) [James 2010: 43]. Таким образом, препозиции являются частью чистого опыта и существуют до разделения на восприятие и концепты.

Определяя препозиции, Латур отказывается от дарвинистских корней философии Джеймса, предпочитая считать препозиции исключительно элементом концептуальной схемы. В лекции памяти Генри Майера «Будут ли не-человеки спасены? Аргумент экотеологии» [2008][2] Латур подробно анализирует наследие Дарвина, но не в стандартном ключе: «Чтобы быть дарвинистом, надо оставить представление, что все организмы существуют в “природе” (так, как я ее только что определил, как гибрид Репродукции и Референции)» [Latour 2009: 469].

Позднее в проекте AIME Латур [Latour 2013: 98] назовет этот гибрид, существующий на пересечении модусов репродукции и референции, *материей*, которая заменяла Нововременным их собственные *модусы существования*. Идея обращения к концептам *природы* или *материи* с точки зрения Латура уязвима, поскольку за ней следует необходимость признать наличие невидимого «слепого» Мастера, на чем настаивают неодарвинисты и социальные дарвинисты. «Слепой» Мастер управляет эволюцией, исходя из механистической логики разделения Создателя/создания (*Maker/making*), которая определяется через предзаданные законы эволюции [Latour 2009: 469]. Вместо этого Латур рассматривает концепцию эволюции Дарвина, во многом совпадая в этом с Джеймсом, как предельно индивидуалистичную, где «каждый индивидуальный организм один на один

1 Подробнее о рецепции Джеймсом Дарвина см.: [Taylor 1990; McGranahan 2012].

2 Эта лекция и опубликованный на основе нее текст [Latour 2009] является одной из статей, в которой рассматриваются основные идеи AIME. Данная статья и ряд других [Latour 2005; Latour 2010a, Latour 2010b] предшествуют официальной публикации проекта AIME в 2013 г.

с его собственными рисками, идет из ниоткуда, уходит в никуда» [Latour 2009: 470].

Отказываясь от концепта *природы*, так же как и от концепта *материи* Нововременных, Латур заменяет понятие природы идеей среды (*Unwelt, environment)*, но не предлагает альтернативного понятия материи и материальности. Латур лишь говорит, что материю и не-человеков следует перестать путать с природой, а «каждый индивидуальный организм... должен определяться в своих собственных терминах, учитывая собственные условия истинности» [Latour 2009: 472]. Но если условия истинности в проекте AIME Латуром введены через идею пассов, то препозиции не позволяют избежать идеализма, поскольку они пытаются установить общие категории. В то же время он утверждает: «Благодаря дарвинизму... мы, наконец, поняли, что нет такой идеи Лошади, которая может стать проводником для выделения всего множества лошадей» [Latour 2013: 102].

Если Латур заменяет идею природы идеей среды, то наиболее полно структуру ситуации в среде будет описывать концепт *аффорданса*, введенный Гибсоном [Gibson 1979] как способ описания структуры ситуации взаимодействия в материальной среде. В отличие от препозиций концепт аффорданса ближе к дарвинистской идее взаимодействия животного и окружающего мира. В то же время данный концепт позволяет говорить о структуре, которая регулирует эмпирическое восприятие среды в конкретной ситуации. Таким образом, общие дарвинистские основания радикального эмпиризма Джеймса и проекта AIME Латура позволяют рассматривать развитие дарвинистской теории в области восприятия как способ вернуть проект Латура в зону эмпиризма.

Между дарвинизмом и феноменологией

Согласно определению Гибсона, концепт аффордансов является развитием идей зрительного восприятия и взаимодействия животного с окружающей средой. Однако аффордансы не являются сами по себе ни возможностями среды, ни способностями организма, а отражают их взаимодействие между собой. В этом смысле аффордансы максимально близки по своему значению не только к идее препозиции, но и к самой идее *сети* в ANT, которую образуют отношения и взаимодействия объекта с другими объектами. Развивая в начале 1990-х годов концепцию «материальной семиотики», Латур вскользь затрагивает понятие аффорданса, определяя его через взаимодействия человека и техники. Аффорданс он рассматривает как доступные возможности, которые предоставляет техника [Akrich, Latour 1992: 261]. Второй раз Латур [2014b: 102]

обращается к понятию аффордансов в «Пересборке социального», когда ссылается на Гибсона, определяя аффордансы как важное понятие для описания взаимодействия человека и не-человеков. Однако, определяя аффордансы, Латур скорее описывает «метафизические полутона», чем дает связь с материальным: «Скорее, это означает, что между причинностью в полном смысле слова и абсолютным небытием может существовать множество метафизических полутонов. Вещи могут не только детерминировать или служить фоном человеческого действия, но еще и допускать, позволять, предоставлять, способствовать, разрешать, предлагать, влиять, мешать, делать возможным, препятствовать и т.д» [Ibid.: 102].

В отличие от Латура изначальная теория Гибсона представляет аффордансы как элемент, структурирующий материальную среду, а Голтзбах и Хефт усиливают эту черту аффордансов, обращаясь к феноменологической традиции Мерло-Понти. В совместной статье 1982 года Глотзбах и Хефт показывают, как Гибсон, развивая теорию эволюции Дарвина, предлагает оригинальный подход к проблеме визуального восприятия [Glotzbach, Heft 1982]. Глотзбах и Хефт рассматривают концепцию восприятия Гибсона как принципиально не-репрезентативистский и пост-дарвинистский подход, что выражается в двух характерных элементах его теории: в «прямом восприятии» и в обращении к идее телесного опыта как способа «масштабирования» аффордансов и установления связи с материальной средой.

Теория Гибсона предполагает отказ от «непрямого восприятия», которое опосредовано механизмами зрения. Теория непрямого восприятия, по мнению Глотзбаха и Хефта, выделяет воспринимающего из его окружения или *экологической ниши* [Ibid.: 110]. Это делает невозможным рассмотрение «непрямого восприятия» в рамках теории эволюции, поскольку эволюция определяется взаимозависимостью развития животных и окружающей среды. Вместо этого гибсоновская теория в интерпретации Глотзбаха и Хефта предполагает прямое восприятие, основанное на выделении трех элементов в ситуации взаимодействия: субстанции, поверхности и посредника (*media*), в качестве которого выступает воздух [Ibid.: 111]. При этом Гибсон рассматривает окружающую среду и животных как взаимодействующие поверхности и субстанции. Именно для описания этого относительного, взаимозависимого характера животного и окружающей его среды Гибсон вводит понятие аффордансов. Это понятие позволяет рассматривать взаимодействие животных и окружающей среды сквозь призму идеи эволюции как процесс постепенного взаимного изменения в результате накопленного животными опыта взаимодействия.

Для Гибсона аффордансы не являются физическими объектами, иначе его теорию восприятия можно было бы свести к грубому бихевиоризму. В то же время он отрицает феноменологию, характерную для гештальт-подхода Коффки, утверждая, что аффордансы должны заключать в себе элементы обоих миров, физического и ментального, или феноменального [Gibson 1979: 138; Гибсон 1988: 204]: «Между философами и психологами ведутся бесконечные споры о том, являются ли значения явлениями физическими или феноменальными, принадлежат ли они материальному миру или они присущи лишь миру духовному. К понятию аффорданса эти споры отношения не имеют. Для нас не встает вопрос, к какому из миров отнести аффордансы, поскольку "теорию двух миров" мы отвергаем. Существует только один окружающий мир, который открывает множеству находящихся в нем наблюдателей неограниченные возможности, в том числе и возможность жить в нем»[1].

Глотзбах и Хефт тем не менее считают, что в рамках развития дарвиновской теории экологический подход Гибсона должен иметь феноменологическую трактовку. Они показывают, что в более ранних работах, обращаясь к проблеме непосредственного восприятия и восприятия «спрятанных поверхностей» (*hidden surfaces*), Гибсон, говоря об аффордансах, расширяет понятие восприятия [Glotzbach, Heft 1982: 117; Gibson 1975; Gibson et al. 1969]. Гибсон включает в восприятие все окружающее пространство, например пространство комнаты, а не только той части, которую можно увидеть, но и той, что находится за пределами поля зрения. Расширенное понимание восприятия позволяет Глотзбаху и Хефту утверждать, что Гибсон рассматривает в качестве поверхности восприятия не только глаз, но и все тело, и, следовательно, восприятие оказывается в их интерпретации не статичным, а динамичным процессом, основанным на телесном опыте. Динамизм восприятия описывается Гибсоном двояко. С одной стороны, восприятие зависит от движения, а с другой, связано с категорией времени. Переход от статичной модели восприятия к динамичной сближает теорию Гибсона с дарвинистской эволюционной теорией и ее ориентацией на изменения, а не на стабильные инварианты. Введение категории времени позволяет описать, как динамичное восприятие будет трансформировать окружающее пространство и тело самого животного [Glotzbach, Heft 1982].

1 Данная цитата из Гибсона отредактирована в соответствии с общей терминологией статьи, и понятие *affordance* переведено не как «возможность», как в оригинальном переводе, а как «аффорданс».

В трактовке Глотзбаха и Хефта теория аффордансов Гибсона оказывается точкой, в которой возникает стыковка между теорией Дарвина и телесным восприятием. При этом концепт аффордансов, с одной стороны, определяется траекторией движения тела в пространстве, а с другой, аффордансы структурируют отношения и взаимодействия между средой и животным. Таким образом, аффордансы оказываются связаны с материальным измерением взаимодействия между объектами и средой в конкретных ситуациях. Определяя восприятие через движение тела в пространстве, а не только через визуальную информацию, Глотзбах и Хефт иначе интерпретируют характер структуры, который задают аффордансы. В отличие от препозиций Джеймса, которые остаются в зоне концептов и грамматических форм, аффордансы выделяют структуру и понимание ситуации через тело животного или человека на уровне форм, поверхностей и их формальных отношений, включая телесные ощущения внутри этих взаимодействий. Таким образом, они позволяют связывать, говоря языком Джеймса, уровень восприятий (перцептов) и уровень концептов.

Раскрыв дарвинистский характер аффордансов в рамках экологического подхода Гибсона, Глотзбах и Хефт идут дальше в развитии феноменологического прочтения теории аффордансов. Они утверждают, что гибсоновская теория является прямым продолжением подхода Мерло-Понти к феноменологии тела [Glotzbach, Heft 1982; Heft 1989; Heft 2003]. Основанием для такого вывода становится идея восприятия пространства в целом, которое Мерло-Понти и Гибсон не сводят к зрению. В частности, пример с комнатой, которую мы ощущаем целиком, а не только в той части, в которой мы ее видим, дает основания Глотзбаху и Хефту утверждать, что, фактически, их теории развиваются параллельно, будучи связанными темой телесного восприятия. Дальнейшее прояснение различий между концептами телесности и телесного опыта у Мерло-Понти и Гибсона позволит в рамках теории аффордансов говорить не только о восприятии, но также об опыте как его элементе, важном для распознавания аффордансов [Heft 1989: 1-30; Heft 2003].

Материальный опыт аффордансов

Чтобы вернуть эмпиризм в проект AIME Латура через концепцию аффордансов и их феноменологическое прочтение Хефтом и Глотзбахом, неизбежно придется столкнуться с тем, что сам Латур жестко критикует феноменологию. В онлайн-комментариях на сайте AIME в разделе «*Phenomenology*» Латур упрекает Мерло-Понти в том, что его представления о телесности однонаправленны. Согласно Латуру [Latour 2013], у Мерло-Понти апостол Петр говорит

что-то камню, но камень не может ничего сказать Петру, поскольку телесное измерение, описанное Мерло-Понти, однобоко. Телесное измерение у Мерло-Понти не предполагает взаимодействие человека на равных с окружающей его средой, будь то другой человек или не-человек. При этом, как показывает Латур [2007] в эссе «Об интеробъективности», именно не-человеки образуют ту материальную среду, которая задает рамку (фрейм) коммуникации и взаимодействия в каждой отдельной ситуации.

Если попытаться описать разговор Петра и камня иначе, то можно рассматривать его как состоящий из двух частей/ситуаций. В первой Петр обращается к камню и использует возможности взаимодействия с окружающей средой, а во второй должно происходить взаимодействие камня с Петром через структурирование материальной средой возможностей восприятия. Тогда первая ситуация будет ближе к идее аффордансов в понимании Гибсона, а основания для анализа второй можно найти в феноменологической трактовке идеи вектора ситуации, который сам Латур [Latour 2013] признает в качестве единственного ценного концепта феноменологии. В таком случае обе ситуации должны раскрываться через идею телесности у Гибсона и Мерло-Понти. Чтобы использовать возможности, которые дают для развития проекта AIME их подходы, необходимо, с одной стороны, четче различить понятие телесности у обоих авторов [Glotzbach, Heft 1982], а с другой, показать, как сочетаются в феноменологии Мерло-Понти идеи телесности и вектора [Hamrick 1999].

В качестве основного аргумента связи концепций Гибсона и Мерло-Понти Глотзбах и Хефт [Glotzbach, Heft 1982] подчеркивают центральный характер концепта телесности восприятия у обоих авторов. Но они не говорят о различном характере телесности у двух теоретиков. Для Мерло-Понти телесность обозначает связь опыта с материальном миром, в то время как в трактовке Гибсона тело скорее определяет сомасштабность и структуру аффордансов. Для выявления различий в отношении к телесности гораздо более проработанным становится подход Джона Сандерса. Он рассматривает концепции телесности Мерло-Понти и Гибсона как взаимодополняющие, но отличающиеся по масштабу рассматриваемой в них проблемы. Согласно Сандерсу, для Мерло-Понти были характерны метафизические/ эпистемологические вопросы, в то время как Гибсон рассматривает те же вопросы, но с позиции восприятия / поведения [Sanders 1993: 289]. При этом, если Хефт делает в своей теории основную ставку на Гибсона, а Сандерс на Мерло-Понти, то теория Хефта показывает возможности телесной структуры ситуации, а концепция Сандерса говорит о более масштабных структурах телесной организации опыта.

Идея Хефта дополнить концепцию Гибсона понятием телесности Мерло-Понти становится понятной, если принять во внимание различие в трактовке телесности Гибсона и Мерло-Понти, которое проводит Сандерс. Это позволило бы Хефту, с одной стороны, рассматривать телесные и материальные характеристики аффордансов и увязывать их с феноменологической программой на уровне повседневных взаимодействий. С другой стороны, объединение идеи телесности Гибсона и Мерло-Понти как разноуровневых концепций позволило бы включить в рассмотрение аффордансов то, что Глотзбах и Хефт называют макро-уровнем — уровнем восприятия среды, которое возможно только в ходе передвижения (по траектории) [Glotzbach, Heft 1982: 111]. Однако Хефт, обращаясь к концепции Мерло-Понти, использует ее только в качестве дополнения к понятию ситуативного взаимодействия животного и среды у Гибсона. Хефт работает с ранними концепциями жизненного телесного опыта Мерло-Понти (*lived body*), представленными, например, в «Феноменологии восприятия» [Мерло-Понти 1999].

Отправной точкой для сопоставления Мерло-Понти и Гибсона становится понимание обоими теоретиками того, что восприятие не основывается только на том, что мы непосредственно в данный момент видим. Но если Гибсон говорит о «спрятанных поверхностях» и динамичном телесном опыте, то Мерло-Понти пытается найти баланс между визуальным и тактильным восприятиями. В частности, это иллюстрирует пример с определением понятий «верха»/«низа» [Мерло-Понти 1999: 313]. Эти понятия оказываются близки к тому, что Джеймс (или Латур) называют препозициями, однако в отличие от препозиций, которые имеют концептуальный характер, пространственные отношения определяются Мерло-Понти через категорию *опыта* [Ibid.: 315]. Таким образом, привлекая концепты Мерло-Понти, Хефт определяет структуру ситуации как сомасштабную человеческому телу. При этом поведение/восприятие в ней задает система аффордансов, которая основывается на балансе тактильного и визуального опыта.

Сандерс в отличие от Хефта обращается к более поздним работам Мерло-Понти. Утверждая эпистемологический характер телесного опыта у Мерло-Понти, Сандерс выделяет понятие «материальность значения» и прослеживает его связь с более поздним понятием Мерло-Понти «*воплощенность*» (*flesh*) [Sanders 1993: 295, 301, прим. 26]. С точки зрения Сандерса, «материальность значения» определяется прямым восприятием объектов, то есть тем, что значения не «присваиваются более или менее *нейтральным* объектам.., а скорее *ищутся* в мире» [Ibid.: 295], подразумевая тем самым, что они в мире уже есть. Если восприятие телесно, то эта телесность определяется материальным характером взаимодействия, а структура аффордансов

оказывается предзаданной организму. Организм не может «найти» аффордансы, которые бы еще не существовали в данной экологической нише, следовательно, *материальное значение* ситуации определяет способ и возможности ее познания.

Воплощенность и восприятие материального значения у Мерло-Понти Сандерс связывает, опираясь на то, что позднее в работе «Видимое и невидимое» Мерло-Понти определяет «воплощение ... как конкретную реализацию общей манеры существования» [Merleau-Ponty 1968: 147] по [Sanders 1993: 301, прим. 16]. Идею *воплощенности* Мерло-Понти формулирует, отталкиваясь от понятия *вектора* Уайтхеда, но определяет его иначе. Уайтхед [990: 329] говорит о восприятии как о процессе «протекания чувственного опыта», который задает «предполагаемый вектор ситуации». Вектор Уайтхеда предполагает наличие возможностей развития ситуации (что делает его по смыслу близким к понятию аффордансов) и задает структуру ее восприятия.

Эти два качества вектора, определение структуры ситуации и ее возможностей, Мерло-Понти различает в двух понятиях: *вектор* и *воплощенность*. Мерло-Понти рассматривает *вектор* как линию силы, которая структурирует ощущения. Эта линия определена серией точек — мест приложения силы, которые можно соотнести с отдельными ситуациями взаимодействия [Merleau-Ponty 1968: 195]. Воплощенность у Мерло-Понти [Merleau-Ponty 1968: 147] имеет более общий характер, он ее понимает как телесное восприятие, источником которого служат «тело и дух». Таким образом, воплощенность образует общую среду воспринимаемых возможностей в каждой конкретной ситуации, а векторы структурируют ее и задают направления развития этих возможностей. Идея воплощенности позволяет соединить отдельные ситуации восприятия и их возможности, о которых Мерло-Понти говорит в ранних работах, со структурированием этого опыта через векторы [Hamrick 1999].

У Мерло-Понти есть два уровня телесности, которые могут быть соединены через понятие аффорданса Гибсона. На первом уровне аффорданс будет определять материальное окружение в конкретной ситуации, и он будет сомасштабен человеческому телу, как это предлагает Хефт. На втором уровне аффорданс будет выступать в более общем качестве как способ познания (по Сандерсу и Мерло-Понти), и телесный опыт будет результатом движения тела вдоль заданной траектории (вектора). Первый уровень определяет взаимодействие Петра с камнем: Петр использует возможность обращения к камню и взаимодействия с ним. Второй предполагает, что камень может ответить через то, как он структурирует ситуацию взаимодействия. Но чтобы ситуация разговора Петра и камня была единой, должен быть переход, объединяющий эти два типа

взаимодействия. Чтобы описать связь двух элементов ситуации, обратимся к введенному Уайтхедом понятию «перехода» (*passage*), которым пользуется и Латур. Последовательность *переходов* или пассов, по Латуру, образует траекторию изменений [Latour 2013: 33], точно так же как вектор Мерло-Понти объединяет отдельные точки (ситуации) взаимодействия. Тогда аффордансы материальной среды и телесного взаимодействия, которые использует Петр и структурирует камень, становятся переходом, образующим целостность ситуации. Аффордансы служат также переходом между непосредственным восприятием среды и структурой этой среды, траекториями взаимодействия в ней. В результате можно говорить, что аффордансы выполняют в системе концептов AIME не роль препозиций, а скорее роль пассов.

Таким образом, в проекте AIME Латура можно выделить две параллельные структуры описания: метафизическую (ситуация — переход — траектория) и эмпирическую (телесный опыт — аффордансы — концепты). Однако возникает вопрос, который ставил Мерло-Понти, критикуя свои ранние работы и развивая концепцию воплощенности: как будет осуществляться связь между уровнем телесного опыта и концептами или, если следовать за примером Латура, как камень может ответить Петру? На языке теории аффордансов этот вопрос будет звучать: как аффордансы, задающие структуру ситуации, могут позволить перевести материальный, телесный опыт в структуру понятий и аналитических категорий. Ответ на этот вопрос требует определения аффордансов как механизма трансформации практического (материального, телесного) опыта в систему концептов и понятий, регулирующих практическую деятельность. Для обоснования такого перехода будет проанализирована концепция аффордансов Эрика Ритвельда, которая выстраивает связь между нерефлексивным опытом и ситуативной экспертизой.

Аффордансы: от нерефлексивного опыта к экспертизе

В описании Мерло-Понти телесный опыт — это «опыт до всякой концептуализации», и именно он является основой для определения значений концептов, как это было им показано на примере с определением «верха» и «низа». Мерло-Понти показал, что оценки пространственных положений предметов не являются уникальным опытом, составляя часть ежедневных рутинных взаимодействий с окружающей средой. Как утверждают Глотзбах и Хефт, повседневные взаимодействия должны находиться в центре внимания экологической теории аффордансов Гибсона [Glotzbach, Heft 1982]. Развивая феноменологический подход Хефта, Ритвельд определяет

взаимодействия в повседневных, рутинных ситуациях как результат нерефлексивных действий, которые реализуют, согласно выражению Хуберта Дрейфуса, «повседневную экспертизу» [Dreyfus 2005].

Центральным для теории аффордансов Ритвельда становится понятие нерефлексивного действия. Его Ритвельд выводит из дебатов Дрейфуса и МакДауэлла о «мифе разумности» (*Myth of the Mental*) Канта, в котором заложена идея невозможности познания посредством чистого восприятия [Dreyfus 2005, см.: Rietveld 2010]. Взаимодействие с аффордансами среды Ритвельд считает «парадигмальной формой нерефлексивного действия» [Rietveld 2010: 188]. Он отталкивается от утверждения, общего для Дрейфуса и МакДауэлла, что основанием нерефлексивности является «практическая мудрость», или *phronesis*, как ее называл Аристотель [McDowell 2007]. В интерпретации Дрейфуса и МакДауэлла «практическая мудрость» предполагает, что человек (эксперт) видит, как ему поступить в конкретной ситуации и что сделать для достижения определенных целей. Для *видения* в данном случае ключевой является чувствительность к восприятию особенностей ситуации и аффордансов, которыми располагает данная среда и которые могут быть использованы [Dreyfus 2005]. Опираясь на идею Мерло-Понти о «*воплощенности*», Дрейфус [Dreyfus 2007: 252] показывает, что ситуативность действия будет ключевой для рациональных адекватных нерефлексивных действий. Ситуативность действия становится важной, поскольку описывает действие в соответствии с *возможностями ситуации*, то есть объективно, а не в соответствии с нашими ощущениями от окружающих предметов. Поэтому, следуя за Дрейфусом, нерефлексивные действия, лежащие в основе распознавания и взаимодействия с аффордансами, Ритвельд [Rietveld 2008] определяет как структуру конкретной ситуации.

Возможность ситуативного характера нерефлексивного действия позволяет показать, как аффордансы могут работать в проекте Латура AIME. Латур, описывая AIME, утверждает, что *траектория*, которая характеризует конкретный модус существования, образуется последовательностью *переходов* (пассов) от *ситуации* к *ситуации* [Latour 2013]. Каждая ситуация возникает в конкретной сети [NET] и характеризуется препозициями [PRE] как структурными элементами модуса [Ibid.: 62]. Данное Латуром определение ситуации можно изменить, используя определение ситуативности нерефлексивного действия Ритвельда: каждая ситуация рождается в конкретной сети отношений, которая образована системой нерефлексивных повседневных действий и опыта, основанного на них. Аффордансы, которые заменяют препозиции в предлагаемом под-

ходе, тогда должны стать выражением нерефлексивного опыта и аналогом пассов.

Траектория, согласно Латуру, определяет *институты* (например, науку, религию, юриспруденцию), для которых характерны определенные *ценности* и нормы [Ibid.: 6]. Если переходы-пассы между ситуациями образуют траектории, то аффордансы, которые структурируют нерефлексивный опыт, будут определять уровень ценностей и норм. Нерефлексивный опыт складывается в рамках отдельной ситуации и обретает структуру за счет телесности, как ее понимал ранний Мерло-Понти. Затем он объединяется аффордансами в векторы, которые выявляют потенциал волощенности и материального значения серии ситуаций. В результате возникновения векторов аффордансы способствуют формированию ценностей и норм.

В концепции Ритвельда аффордансы могут связать уровень нерефлексивного опыта и уровень ценностей через понятие экспертизы. В ходе дискуссии МакДауэлла и Дрейфуса о «мифе гуманности» Дрейфус [Dreyfus 2005] связывает ситуативность нерефлексивных действий с понятием экспертизы. Однако он не раскрывает принципов формирования экспертного действия. Единственное, на что указывает Дрейфус, а затем и Ритвельд: экспертное действие связано с переходом от рефлексивного действия, действия по правилам к нерефлексивному следованию правилам и их трансформации [Ibid.]. Чтобы объяснить связь нерефлексивного действия с экспертизой, Ритвельд и Киверстейн [Rietveld, Kiverstein 2014] вводят идею *нормативности нерефлексивного действия*. Таким образом, они показывают, как возможен переход от нерефлексивных повседневных действий в конкретной ситуации взаимодействия с аффордансами к формированию норм и далее идей и концептов.

Чтобы выстроить логику связи нерефлексивных действий, аффордансов и нормативности, Ритвельд и Киверстейн обращаются к идее «слепого следования правилу» Витгенштейна. Нерефлексивное действие само по себе в такой перспективе ими рассматривается как «слепое следование правилу», а систему правил для него задают аффордансы, структурирующие ситуацию. Ритвельд и Киверстейн описывают связь аффордансов с понятием нормативности следующим образом: аффордансы, характерные для конкретной ситуации, заставляют животное/человека действовать в соответствии с ними, воспринимая их как правила [Ibid.: 333]. Тогда действия в конкретной ситуации, если они ей адекватны, будут «слепым следованием правилу», а накопленный опыт и обучение навыку распознавания и умелого использования аффордансов создадут в этой ситуации экспертизу нерефлексивного действия.

Такой подход оказывается близок к этнометодологической интерпретации ANT, которую приводит в некоторых случаях сам Латур [2007].

Элементом, который остается неясным в концепции Ритвельда [Rietveld 2010] и Кивестейна [Rietveld, Kiverstein 2014], является переход от опыта и экспертизы распознавания аффордансов и нерефлексивного действия в одной конкретной ситуации к более широкому характеру экспертизы и созданию концептов. Примером, который мог бы прояснить этот вопрос, становится описание ситуации создания масляной краски [Ibid.: 338]. Авторы утверждают, что создание краски было результатом совмещения двух типов аффордансов: наличия масел, которые бы быстро сохли, и пигмента, который бы передавал цвет. Совмещение этих двух элементов с характерной для них структурой аффордансов требовало наработанных навыков использования обоих компонентов краски, а также знания характерных для них аффордансов. Таким образом, экспертиза проявилась не просто в навыках в конкретной ситуации, но и в умении совместить в новой ситуации аффордансы, которые существовали до этого в иных ситуациях.

С другой стороны, пример создания масляной краски свидетельствует о связи экспертизы с трансформацией восприятий (нерефлексивного опыта) в нормы, ценности и концепты, их выражающие. В случае с масляной краской аффордансы были умело использованы, чтобы создать новый тип краски, но также были сформулированы правила ее использования и предложено название. Ритвельд и Киверстейн показывают, как от нерефлексивных действий в рамках заданной ситуации и структуры аффордансов, которые определяют нормы поведения, действующий человек/животное переходит к экспертному действию. В рамках экспертного действия человек/животное уже умеет распознавать возможности в новых ситуациях за счет разнообразия накопленного им опыта. На следующем этапе будет использоваться возможность описания экспертных знаний с помощью системы понятий и концептов [Rietveld, Kiverstein 2014: 342-345]. Через накопление опыта, в том числе телесного, аффордансы позволяют действующим приобрести экспертные знания, сформировать нормы в соответствии с ценностями и затем облечь в слова идеи и концепты. Таким образом, аффордансам отводится роль связи между концептуальным уровнем и уровнем повседневного восприятия в эмпирической части AIME. В свою очередь экспертиза, которую накапливают люди в процессе нерефлексивного взаимодействия со средой, и будет ответом камня Петру, но этот ответ будет сформулирован не вербально, а посредством телесных воздействий, которые влияют на установление норм.

Заключение: пассы — (бифуркации) — аффордансы

Было показано, как концепция аффордансов в феноменологическом прочтении Глотзбаха и Хефта и ее развитие с точки зрения витгенштейнианской традиции Ритвельдом и Киверстейном позволяет вернуть в проект AIME Латура концепцию эмпиризма и материальной материальности. В результате проведенных уточнений, можно говорить о наличии двух систем различений в рамках AIME. Первую систему различений Латур частично заимствовал у Джеймса, и она связана с разграничением и попыткой связать понятия концептов и персептов, то есть понятий и восприятий, в том числе определяемых телесными ощущениями. Вторая система различений задана Уайтхедом в книге «Процесс и реальность», где он описывает два типа становления: одно из них — «переход» от одного состояния к другому, а второе — «сращение» [Уайтхед 1990: 295-296]. Если идея «перехода» или пасса описывает в концепции AIME Латура отношения между ситуацией и траекторией, то идею «сращения» можно рассматривать как концептуализацию аффордансов, где опыт преобразуется в экспертные знания и систему концептов. Тогда систему различений AIME можно представить в виде следующей схемы (Рис. 2).

траектория	--	институт	--	ценности/нормы
|		|		|
пассы	--	**X**	--	аффордансы
|		|		|
ситуация	--	сеть	--	препозиции телесный опыт

Рис. 2. Отношения концептов в проекте AIME Латура, с учетом введения понятия аффордансов.
Fig. 2. The Relationship Between the Concepts in Latour's AIME Project After Introducing Affordances.

Если крайние линии данной схемы уже рассматривались ранее, то центральные ряды и понятие, которое должно было бы связать эту систему различений с модусами существования, до сих пор рассмотрено не было. При этом именно это ключевое понятие позволит показать, как концепт «модусов существования» может быть развит с возвращением в проект AIME идеи эмпиризма.

«Пассы (переходы)/**X**/аффордансы» объединены в один ряд, поскольку они являются промежуточными структурами между материальными явлениями и концептуальными понятиями. При этом, если ряд «ситуации/пассы/траектории» является метафизическим,

а ряд «телесный опыт/аффордансы/нормы» остается эмпирическим, то ряд «сеть/**X**/институты» должен стать связующим звеном между ними. В качестве недостающего элемента в проекте AIME можно рассматривать идею «бифуркации». С одной стороны, «бифуркация» рассматривается Латуром как способ переключения между двумя «модусами существования», точка их соединения и расхождения [Latour 2013]. В этом смысле «бифуркация» будет встраиваться в ряд «пассы/бифуркации/аффордансы». С другой стороны, «бифуркация» будет точкой объединения для концептуального уровня и эмпирической реальности, оказываясь переключателем между сетью и институтами [Ibid.].

Понятие «бифуркации» позволяет проследить, как именно возвращение эмпирического характера теории повлияет на понимание концепта модуса существования. Во-первых, вопреки изначальному утверждению Латура, что модусы существования определяются типом траектории, это оказывается не так. Они определяются точками перехода — «бифуркациями» и связанными с ними концептами, пассами и аффордансами. Во-вторых, поскольку модусы существования оказываются связаны с изменчивыми переходными структурами, о них самих теперь невозможно говорить как о чем-то сложившемся, они будут обладать множественным характером и не поддаваться простому перечислению.

Возвращение материального в проект AIME делает его более гибким и позволяет работать не только на уровне метафизических структур, но и реализовать связь модусов существования с эмпирической реальностью и прикладными исследованиями. Введение в систему различений проекта AIME понятий «аффордансов» и «бифуркации» позволяет также снять разделения Нововременных на социальное и природное, идеальное и материальное. «Бифуркация» в случае ее понимания как перехода между материальным/идеальным и сетью/институтами становится не только точкой их разделения, как это было у Уайтхеда [Latour 2005], но и создает предпосылки для их объединения.

Библиография / References

Гибсон Дж.(1988) *Экологический подход к зрительному восприятию*, М.: Прогресс.

— Gibson J. (1988). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Moscow: Progress. — in Russ.

Латур Б. (2014a) Извините, вы не могли бы вернуть нам материализм? *Логос*, 100 (4): 265-274.

— Latour B. (2014a) Can We Get Our Materialism Back, Please? *Logos*, 100 (4): 265-274 — in Russ.

Латур Б. (2014b) *Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию, М.*: ИД ВШЭ.

— Latour B. (2014b). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory,* M.: Publishing house HSE. — in Russ.

Латур Б. (2007) Об интеробъективности. *Социологическое обозрение*, 6 (2): 79-96.

— Latour B. (2007). On interobjectivity. *Russian Sociological Review,* 6 (2): 79-96. — in Russ.

Мерло-Понти М. (1999) *Феноменология восприятия*, СПб.: Ювента; Наука.

— Merleau-Ponty (1999) *Phenomenology of Perception,* Saint-Petersburg: Uventa; Nauka. — in Russ.

Напреенко И.В. (2013). Семиотический поворот в STS: теория референта Бруно Латура. *Социология власти,* (1-2): 75-93.

— Napreenko I.V. (2013). Semiotic turn in STS: the theory of reference of Bruno Latour. *Sociology of Power,* (1-2): 75-93. — in Russ.

Уайтхед А.Н. (1990). *Избранные работы по философии*, М.: Прогресс.

— Whitehead A.N. (1990) *Selected works on Philosophy*, M.: Progress. — in Russ.

Akrich M., Latour B. (1992). *A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies,* Cambridge, MA: The MIT Press.

Bredo E. (2002) The Darwinian Center to the Vision of William James. J. Garrison, R. Podeschi, E. Bredo (eds) *William James and Education*, New York: Teacher College Press: 1-26.

De Vitry Maubrey L. (1985) Etienne Souriau's cosmic vision and the coming-into-its-own of the Platonic Other. *Man and World*, 18 (3): 325-345.

Dreyfus H.L. (2005) Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise. *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, 79 (2): 47-65.

Dreyfus H.L. (2007) Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Philosophical psychology*, 20 (2): 247-268.

Gibson J. (1975). Events are perceivable but time is not. *The study of time II*. Springer, Berlin: Heidelberg: 295-301.

Gibson J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception,* Boston: Houghton Mifflin.

Gibson J.J., Kaplan G., Reynolds H.N., Wheeler K. (1969). The change from visible to invisible. *Perception & Psychophysics*, 5 (2): 113-116.

Glotzbach P.A., Heft H. (1982). Ecological and phenomenological contributions to the psychology of perception. *Nous:* 108-121.

Hamrick W.S. (1999). A process view of the flesh: Whitehead and Merleau-Ponty. *Process Studies*, 117-129.

Heft H. (1989) Affordances and the body: An intentional analysis of Gibson's ecological approach to visual perception. *Journal for the theory of social behaviour*, 19 (1): 1-30.

Heft H. (2003) Affordances, dynamic experience, and the challenge of reification. *Ecological Psychology*, 15 (2): 149-180.

James W. (1905) The thing and its relations. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2 (2): 29-41.

James W. (2009) Great men, great thoughts, and the environment. *Philosophy after Darwin: Classic and contemporary readings:* 49-55.

James W. (2010) Essays in Radical Empiricism. *The Project Gutenberg eBook*.

Latour B. (1993) *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour B. (1999). On recalling ANT. *The Sociological Review*, 47 (1_suppl): 15-25.

Latour B. (2005) What is Given in Experience? A Review of Isabelle Stengers' Penser avec Whitehead'. *Boundary 2*, 32 (1): 222-237.

Latour B. (2009) Will non-humans be saved? An argument in ecotheology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (3): 459-475.

Latour B. (2010a) A plea for earthly sciences. *New Social Connections*. Palgrave Macmillan, London: 72-84.

Latour B. (2010b) Coming out as a philosopher. *Social Studies of Science*, 40 (4): 599-608.

Latour B. (2013) *An inquiry into modes of existence*. Harvard University Press (http://modesofexistence.org)

Latour B., Harman G., Erdélyi P. (2011). *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE: The Latour and Harman at the LSE*, Winchester: John Hunt Publishing.

Latour B., Stengers I. (2015) The Sphinx of the Work. In E. Souriau (ed.) *The different Modes of Existence*, Minneapolis: Univocal Publishing: 11-95.

McDowell J. (2007) What myth? *Inquiry*, 50 (4): 338-351.

McGranahan L. (2012) *William James's Evolutionary Pragmatism: A Study in Physiology, Psychology, and Philosophy at the Close of the Nineteenth Century.* Doct. Dissert., UC Santa Cruz.

Merleau-Ponty M. (1968) *The visible and the invisible: Followed by working notes*, Evanston: Northwestern University Press.

Rietveld E. (2010) McDowell and Dreyfus on unreflective action. *Inquiry*, 53 (2): 183-207.

Rietveld E., Kiverstein J. (2014) A rich landscape of affordances. *Ecological Psychology*, 26 (4): 325-352.

Rietveld E. (2008). Situated normativity: The normative aspect of embodied cognition in unreflective action. *Mind*, 117 (468): 973-1001.

Sanders J.T. (1993) Merleau-Ponty, Gibson, and the materiality of meaning. *Man and World*, 26 (3): 287-302.

Souriau E. (2015[1943]) *The Different Modes of Existence,* Minneapolis: Univocal Publishing.

Taylor E. (1990) William James on Darwin An Evolutionary Theory of Consciousness. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 602 (1): 7-34.

Рекомендация для цитирования:

Волкова Н.А. (2019) Возвращение модусов существования Латура к «радикальному эмпиризму»: от препозиций к аффордансам. *Социология власти*, 31 (2): 92-115.

For citations:

Volkova N.A. (2019) The Return of Latour's Modes of Existence to "Radical Empiricism": From Prepositions to Affordances. *Sociology of Power*, 31 (2): 92-115.

Поступила в редакцию: 23.04.2019; принята в печать: 12.05.2019

Received: 23.04.2019; Accepted for publication: 12.05.2019