

нированными ранее) эталонами и стандартами, предложить учащимся некий «путеводитель по уже проложенным путям и тропинкам мысли, помогающим освоить метрику и топологию концептуальных пространств».

Собственно, все предшествующие рассуждения о предназначении философии можно рассматривать как интродукцию, как «оператор, примененный к фантастике как феномену». Фантастика, убеждает автор, вовсе не является антонимом действительности, не есть нечто бесплотно трансцендентное, но плоть от плоти часть реальности, причем конституирующая ее часть, ее фундаментальное условие. В сравнении с фантастикой и реализм оказывается в каком-то смысле *менее реальным*: «реализм в полном и точном смысле слов... вообще невозможен». Реализм фантастичен, ведь образы реальности суть воображаемые *per definitionem*. Реальность в этом смысле гораздо менее необходима, чем фантастика. Последняя выступает неким аналогом математики: рожденная как фикция, она подчиняется жестким внутренним ограничениям и законосообразностям, обладает четким функционалом и, определяемая как онтологически реальная, решает две важнейшие *когнитивные и коммуникативные* задачи. Во-первых, она обозна-

чает «границы смысловых пределов и естественных интуиций», определяя тем самым рамку интерпретативных возможностей; обеспечивает рефлексию и осознание ограниченности наших когнитивных ресурсов — нерефлексивно применяемых оппозиций (открытое/изобретенное, реальное/выдуманное, истинное/ложное). Во-вторых, создает возможность виртуальной апробации процессов понимания (скажем, конструируя фиктивные космические сообщества), что может служить продуктивным подходом к решению лингво-аналитической проблемы (не)переводимости.

На этом представление книги можно и закончить. Ее завершает ряд, скорее, частно-философских приложений (анализ проблем философии языка, прямой и непрямой референции, феноменологии времени, перформативности в коммуникативной теории), не вполне укладываемых в канву общего замысла, но самих по себе небезынтересных. Поздравим Василия Кузнецова с тем, что ему удалось создать смелый по замыслу и оригинальный по исполнению продукт, который, несомненно, украсит библиотеки тех многих читателей, кто еще не перешел на формат электронных книг. Книгу ждет фантастический успех.

Александр Антоновский

ФЕТИШИЗМ СЕГОДНЯ

Graham Harman. Towards Speculative Realism: Essays and Lectures.
Winchester, UK; Washington, USA: Zero Books, 2011. — 212 p.

Сборник эссе и лекций Грэма Хармана «На пути к спекулятивному реализму» за 2011 год (а автор готовит еще один, с более свежим мате-

риалом) помогает проследить прежде всего *концептуальную* историю становления объектно-ориентированной философии самого Хармана

как некоторой частной ветви объектно-ориентированной онтологии.

Если всякая история — это приключения объекта, а объектом в нашем случае является непосредственная философия, ее история будет складываться из своего рода «воспринимающих столкновений» с различными другими объектами, то есть иными философиями, которые вполне могут оказаться ей и близ-

ки, и далеки, причем как в физических, так и в понятийных пространствах и времени. Попробуем, глядя на генезис объектно-ориентированной философии (или во всяком случае на конкретный вариант данного генезиса, представленный здесь самим Харманом), предсказать ее дальнейшее развитие или возможное будущее, светлое или не очень, — с учетом того, как дела обстояли и обстоят у ее союзников.

В НАЧАЛЕ БЫЛИ...

...доклады 1997 года, и назывались они «Феноменология и теория обору́дования», «Альфонсо Лингис об императивах в вещах» и «Теория объектов у Хайдеггера и Уайтхеда». Первые два были отклонены (причем во втором случае — из-за козней некоего могучего врага на факультете) и надолго отправлены в стол, а третий Харману все-таки удалось озвучить на публике. В этом есть своя логика, ведь окончательно к своей позиции Харман пришел лишь тогда, когда нашел способ соединить Хайдеггера с Уайтхедом: хайдеггеровская как-структура выносится за пределы только лишь человеческого понимания в духе Уайтхеда. А в первом докладе Харман еще даже не успел прийти к реализму, составляющему ядро его позиции, хотя уже поставил аналитику наличного-подручного в центр своего толкования хайдеггеровской мысли.

Лучшим комментатором Хайдеггера для Хармана является Эммануэль Левинас — по крайней мере в своих ранних работах. С Левинасом, Мерло-Понти и вообще с французской феноменологической фило-

софией Харман познакомился, судя по всему, на курсе Альфонсо Лингиса. Видимо, он-то и выступил своего рода медиатором сочленения феноменологии Хайдеггера с философией процесса Уайтхеда, ведь книга «Императив»¹, расцениваемая многими как главная у Лингиса, посвящена, по сути, вполне уже «объектно-ориентированной» интерпретации «Критики практического разума» Канта.

Быть может, наиболее показательна в этом отношении будет цитата из позднего интервью, весьма красноречиво озаглавленного «На пути к онтологии фетишей»²:

Реальность, которая изучается классической феноменологией, вследствие эпистемологической строгости была фундаментально разделена, с одной стороны, на человеческое сознание и на все остальное — с другой. <...> Это деление приводит нас к искажению реальности как че-

1. *Lingis A. The Imperative. Bloomington: Indiana University Press, 2007.*
2. *Idem. Towards an Ontology of Fetishes // Cultural Politics. 2009. Vol. 5. № 1. P. 114.*

3. См.: *Harman G. On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl // Collapse. May 2008. Vol. IV: Concept Horror. P. 333–364.* См. также последнюю книгу Хармана: *Idem. Weird Realism: Lovecraft and Philosophy. Winchester (UK); Washington (USA): Zero Books, 2012.*

ловеческого сознания, так и всего остального.

Одним словом, у Лингиса Харман обнаруживает идею о том, что разрыв между человеком и миром не столь фундаментален, как он мог показаться *даже в границах феноменологии*. А ведь даже не выходя за них, можно сделать феноменологию гораздо более *weird* — странной, сверхъестественной, уже не очень человеческой. Именно *weird realism* — в противовес реализму здравого смысла — Харман берет своим девизом, указывая на «избирательное сродство» методов Говарда Лавкрафта (основополагающего автора *weird fiction*) и Гуссерля, главы феноменологии³. Далее Лингис пишет еще более занятную вещь:

Различение между анимизмом и фетишизмом концептуально полезно для рассмотрения отношений людей с окружающей их обстановкой. Современная эпистемология признала тот факт, что нами руководят вещи, но изгнала духи демонов и предков, оставив только голые вещи как руководства человеческого духа. Фетишизм признает, что сами вещи притягивают нас и направляют наше поведение своими структурами и субстанциями. Фрейдянский анализ, однако, стремится заставить пациента понять, что силы, которые тот находит в вещах, на деле спроецированы в них его бессознательным; аналогичным образом марксистская критика «товарного фетишизма» оказывается ани-

мистской теорией фетишизма. Сегодня нам требуется онтология фетишей, фетишистская онтология вещей⁴.

В этом свете неудивительно, что Харман долго отказывался характеризовать себя как панпсихиста, или «субъекталиста» (в смысле Мейясу), не говоря уже об «анимисте», а использовал выдуманные им же самим наименования: «паналлюризм», «пантрасляционизм» и т. п. — и лишь только затем, в 2009-м, пришел, да и то с оговорками, к «полипсихизму» (особенно в последнем эссе «Объекты, материя, сон и смерть»⁵).

В дальнейшем работа по налаживанию связей феноменологии с процессуальной философией подкрепилась фигурой Бруно Латура. Лекция «Бруно Латур, король сетей» была эскизом будущей книжки Хармана об акторно-сетевой теории Латура, понятой через метафизическую призму. Харман выслал текст лекции Латуру, после чего у них завязалась переписка по *e-mail*. Бруно Латур, как известно, питал значительное почтение к Уайтхеду, но имел большие претензии к Хайдеггеру, однако «АСТ нужен Хайдеггер, а Хайдеггеру нужна АСТ!», как Харман будет часто говорить в своих выступлениях. В 1999-м Харман впервые придаст своей философии ее подлинное имя — «Объектно-ориентированная философия» (название лекции, на которой смог присутствовать и сам Латур), найдет отсылки к окказионализму у Хайдеггера («Новый взгляд на *Zuhandenheit*») и в своем блоге ничтоже сумняшеся назначит Бруно Латура разработчиком «уайтхедянского крыла» объектно-ориентированной онтологии.

Две линии — феноменологическая, идущая от Хайдеггера через французскую феноменологию

4. Ibid. P. 115.

5. См. рус. пер.: Харман Г. Объекты, материя, сон и смерть // Hegel's Job. 13.09.2013. URL: <http://hegelholiday.com/post/61120903446/harmanobjects>.

(в первую очередь Левинаса и Мерло-Понти) к Лингису как заключительной точке, и, скажем так, «процессуальная», пересекающая философии Уайтхеда и Латура, — сходится, как кажется, в их внимании к феноменам религиозности: Бог у Левинаса и «феноменология откровения», скажем, Ж. Л. Мариона, с одной стороны, а с другой — превращение *process philosophy* в *process theology* и все возрастающий интерес Латура к религии.

А нельзя ли вообще сказать, что философию Хармана, по сути, подстерегает та же судьба, что и философию Уайтхеда, и что рано или поздно объектно-ориентированная философия неизбежно трансформируется в объектно-ориентированную теологию, а метафизика объекта в итоге станет лишь служанкой *теологии объекта*, сколь бы та ни была «пост-секулярной» и тому подобное? Или что, по крайней мере, понятие аллюра — *особого* события, доступного всем объектам, которое затрагивает область сочленения единой вещи со множеством ее качеств, — займет в философии Хармана, по-прежнему остающейся по сути своей феноменологической (просто тут феноменология расширена за пределы лишь человеческого субъекта), примерно то же место, что и понятие *благодати* в теологии? «Спекулятивная благодать: Бруно Латур и объектно-ориентированная теология» — именно так называется недавно вышедшая кни-

га Адама С. Миллера с предисловием Леви Брайанта⁶, который, между прочим, придумал сам термин «объектно-ориентированная онтология» — так называемое *triple O*, ООО — как наименование для общей позиции.

Вопрос о религиозном, безусловно, касается не только выделенных нами двух линий и не только одного объектно-ориентированного ответвления так называемого «спекулятивного реализма» (существование которого и поньне остается главным образом как раз *вопросом веры*). Взять хотя бы «дивинологию» Мейясу — его учение о виртуальном Боге, который не существует, но может вдруг воссуществовать в будущем⁷. Славой Жижек недавно в книге «Меньше, чем ничего» заявил, что спекулятивно-реалистическую четверку Мейясу–Харман–Грант–Брасье можно понимать как своего рода семиотический квадрат. Одним из измерений квадрата оказалось, разумеется, религиозное, однако если Гранта с Брасье Жижек все-таки расположил в стане атеистов, то Мейясу с Харманом оказались, так сказать, в самой-самой гуще нью-эйджа и прочего спиритуализма, несмотря на все протесты и возмущения, например, последнего⁸.

6. См.: Miller A. S. *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. N.Y.: Fordham University Press, 2013.

7. См.: Meillassoux Q. *Divine Inexistence (fragments)* // Harman G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011. См. также: Meillassoux Q. *Le Nombre et la sirène: un déchiffrement du «Coup de dés» de Mallarmé*. P.: Fayard, 2011.

8. Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. L.: Verso, 2012. P. 640. См. также не слишком приветливую реакцию Хармана на это заявление (касающуюся в том числе приписываемого ему со стороны Мейясу «субъектализма») в его блоге: Žižek on Speculative Realism // Object-Oriented Philosophy. May 11, 2012. URL: <http://doctorzamalek2.wordpress.com/2012/05/11/zizek-on-speculative-realism/>.

9. См.: Horwitz N. *Reality in the Name of God, or, Divine Insistence: An Essay on Creation, Infinity, and the Ontological Implications of Kabbalah*. Brooklyn, NY: punctum

Предисловие к «Спекулятивной благодати» Брайант открывает эпиграфом из Лакана о том, что только теологи могут быть подлинными атеистами. Но опасность таких уравниваний состоит, на наш взгляд, в риске внезапной инверсии сторон: вместо долгожданных атеистов мы получаем откуда ни возьмись полчища специально выученных, страшно натренированных теологов. Если и справедливо, что для того чтобы теология не захватила и не затмила собою все, необходимо произвести экспроприацию ресурсов самой же теологии, то всегда следует прозревать опасность нанесения империей ответного удара.

Такие книги, как «Спекулятивная благодать» или диалогия Ноа Хорвица, посвященная «сопротив-

ляющейся открытости» или теологическому осмыслению философий Бадью, Мариона и спекулятивного реализма,⁹ — это, по всей видимости, первые симптомы наступающей болезни; но как же будет звучать точный диагноз?..

Феноменологическая и процессуальная линии (особенно в лице Линггиса и Латура) пересекаются не только в религиозном моменте, но и в интересе вообще к понятию фетиша. Фетиш таит в себе всякую серьезную ориентированность на объекты или же, напротив, *утаивает именно ею* нечто гораздо более серьезное. В своей последней книге Латур выделяет религию как таковую (*REL*) в качестве особого способа существования, а также использует понятие «фактиш», смесь «факта» и «фетиша»¹⁰.

ООО «ПАРТИЗАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ»

Последующие эссе «Возрождение метафизики в континентальной философии» (2002), «Физическая природа и парадокс качеств» (2006), «Пространство, время и сущность: объектно-ориентированный подход» (2008) имеют уже более реалистическую окраску, но интересней в них то, что они разрабатывают тему *замещающей причинности*, которой посвящена и значительная доля «Партизанской метафиз-

ики»¹¹. В лекции, прочитанной в 2002 году в американском Университете Бейрута, Харман впервые употребляет выражение «замещающая причина». Харман к тому времени уже принял предложение о работе в Каире, так что он основательно переехал на Ближний Восток, то есть как раз в то место, где исламские окказионалисты в X веке (а уже затем только французские в XVII веке) пытались разрешить для себя вопрос о причинности, понимая его как вопрос *теологический*.

Ведь если ничто, согласно Корану, не может случиться без Божьей воли, то как же вообще происходят любые взаимодействия в мире? Ответ окказионалистов известен: взаимодействия, кто бы спорил, происходят, но при обязательном посредничестве самого Бога. Ту же интуицию Харман впоследствии найдет и у Уайтхеда, с его точки

books, 2012. URL: <http://goo.gl/UCoKvo>; Horwitz N. Divine Name Verification: An Essay on Anti-Darwinism, Intelligent Design, and the Computational Nature of Reality. Brooklyn, NY: punctum books, 2013. URL: <http://punctumbooks.com/titles/divine-name-verification/>.

10. Latour B. Enquêtes sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes. P.: La Découverte, 2012.

11. См.: Harman G. Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things. Chicago: Open Court, 2005.

зрения помещающего вечные объекты, собственно связующие между собой все, внутрь Бога. Хоть Харман и приблизился к окказионализму самостоятельно и независимо, в Каире его ожидало знакомство с исламской философией.

В решении исламских товарищей Хармана не устраивает только то, что все упирается в Бога, тогда как с первым тезисом он соглашается целиком (полный реализм). Он очень благосклонен также к положению об обязательном характере посредничества (очевидно, уже находясь под влиянием Латура). Понятие «замещающей причины» (*vicarious cause*) само было следствием попытки Хармана придать объектно-ориентированной философии менее теологическую окраску, хотя в *vicarious* слышится *викарий* — епископ без епархии или помощник священнослужителя.

Харман благодарит Латура за то, что тот даровал миру *секулярный окказионализм* — четко разработанное положение о том, что два актора всегда нуждаются для своей связи в третьем. Однако в теории Латура Хармана все же нечто не устраивало: если одному для связи с другим нужен третий, то третьему, в свою очередь, нужен еще кто-то и так далее. Так или иначе, но без *прямой связи* никак не обойтись, а посему Харман разбивает плоскую онтологию на два плана, реальный и чувственный, чтобы объект реального плана мог соприкоснуться с чувственными (интенциональными) объектами без какого-то посредничества, то есть «искренне» (*sincerely*), и это их соприкосновение неким образом обеспечивало бы тот буфер, благодаря которому могли бы соприкоснуться друг с другом, не соприкасаясь при этом формально, два реальных объекта.

Только введение прямой связи, или «*искренности*», указывает на состыковку хармановского решения с тем, что он вроде отбрасывает у окказионалистов (и тень чего, в принципе, остается в фигуре «викария»): Бог и являлся у них той сущностью, которая была способна на подобного рода связь, делая все остальные связи окказиональными или же *vicarious* (осуществимыми лишь благодаря так называемому *аллюру*). Может быть, именно логика замещающей причинности лежит в основе того, что Фрейд в эссе «Анимизм, магия и всемогущество мысли» из «Тотема и табу» называет *магическим мышлением* (он указывает при этом на феномен контагиозной магии): «Предметы отступают на задний план в сравнении с представлениями о них; то, что совершается над последними, должно сбыться и с первыми. Отношения, существующие между представлениями, предполагаются также и между предметами»¹².

Да, возможно, ООО не вырождается в теологию (несмотря на попытки ее «обращения в веру» Миллером или Хорвицем, заслуживающие отдельного рассмотрения), но она вполне может вырождаться в своего рода магию, как свидетельствует, например, новая книга объектно-ориентированного онтолога Тимоти Мортонс с весьма красноречивым названием «Реалистическая магия»¹³. Вопрос состоит в том, будет ли совершена *экспроприация магических практик* (в частности, выведение их из-под «анимистической трактовки» к некоему «под-

12. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 140.

13. См.: Morton T. Realist Magic: Objects, Ontology, Causality. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2013. URL: <http://quod.lib.umich.edu/o/ohp/13106496.0001.001>.

линному фетишизму», если следовать за Лингисом) или, напротив, они сами поглотят собою все? Будет ли кем-либо показано, что, если воспользоваться формулировкой так называемого третьего закона фантаста Артура Кларка, «любая достаточно развитая технология неотличима от магии»? Каковы же

в итоге механизмы, которые заставляют нас думать о волшебстве и порождают в нас различного рода суеверия, ведь вполне возможно, что ответить на вопрос о религии как таковой окажется способной прежде всего разработанная феноменология суеверия.

ЛОВКОСТЬ РУК И НИКАКОГО МОШЕННИЧЕСТВА

Речь «Бруно Латур, король сетей» Харман начал описанием торжества его и его друзей по поводу только вышедших тогда Сокала и Брикмона, гнобящих «интеллектуальные уловки» французского постмодерна. Единственным не знакомым Харману именем среди всех ругаемых оказалось имя Бруно Латура, и он решил его изучить... Предваряет статью замечание о том, что перед этим Харман дважды выступал с лекциями по поводу (чисто концептуальных, естественно) взаимоотношений Хайдеггера с Маршаллом Маклюэном.

Здесь Харман умалчивает одну деталь, которую он, впрочем, успел высказать как в своем блоге, так и в многочисленных интервью: не все из постмодернистов были ему противны. Жан Бодрийяр всегда был ему симпатичен, особенно поздний, развивавший метафизику объекта; «аллюр» во многом несет отпечаток бодрийяровского «соблазна». Более того, того Бодрийяра интересовала магия, а также постановка Юмом вопроса о причинности...

Харман любит повторять *The medium is the message* вслед за Малкюэном, ведь эта формула лишней раз напоминает ему о важности ориентированности его философии на объекты. Разве что, быть может, мы несколько ее изменим по отношению к Харману, выдав критиче-

скую на него настроенность: *The medium is the magsman* («Медиум — это мошенник»), что будет прекрасно сочетаться с выше процитированным законом Артура Кларка.

Предпоследнее эссе сборника «Социальная теория сборок» (2008) — это выяснение отношений с Мануэлем Деландой (именно он вместе с Харманом в 2002 году объявил реализм, правда приписав его позиции Жюлья Делёза¹⁴) и особенно с самим Делёзом¹⁵. У Делёза (например, в «Представление Захер-Мазоха»¹⁶), как и у предшествовавшего ему Фрейда, фетиш — это то, что соединяет вместе два мира: тот, где у матери по-прежнему есть фаллос, и тот, где его уже нет. Там же фетиш, в свою очередь, — это то, что было увидено ребенком «непосредственно перед тем как», застывший момент события, некий *парадоксальный объект*. Медиумы же, как известно, также соединяют два мира или плана — материальный (реальный?) и духовный (чувственный?), хотя их деятельность признана ан-

14. См.: DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. L.: Continuum, 2002. Особенно предисловие.

15. Подробнее об этом см.: Морозов А. Несколько связно-бессвязных замечаний по поводу «Государя сетей» (гот. к публ.).

16. См.: Делёз Ж., Фон Захер-Мазох Л., Фрейд З. Венера в мехах. М.: РИК «Культура», 1992.

тинаучной и мошеннической (см. резкий антисциентизм Хармана).

Пускай Харман и не хочет признавать этой своей общности с Делёзом, в философском плане ими разделяется одна и та же стратегия. Преимущество позиции Делёза заключается в том, что *медиум там не выступает обманщиком*: он вовсе не тянет, так сказать, на себя одеяло и не пытается манипуляторскими приемами привлечь к себе внимание. Напротив, фетишизм представляется лишь одной из целого множества схем, входящих в состав фигуры под названием «мазохизм».

Ловкость рук — пожалуйста, но вот только никакого мошенниче-

ства, извините. Нужна ли нам сегодня фетишистская онтология вещей? Может быть, но не стоит считать ее какой-то целью в себе. Она должна быть подчинена некоей более общей задаче. *Выяснение и очерчивание контуров подобного рода задачи* — вот что могло бы входить в повестку дня так и не родившегося пока движения под названием «Спекулятивный реализм», «на пути» к которому мы всё еще, несомненно, находимся. И стоило бы надеяться, что этот «виртуальный мальчик» наконец родится и заорет на всю клинику, как оно и подобает здоровому младенцу.

Артем Морозов

ФИЛОСОФИЯ В СПИСКАХ¹

Нелли Мотрошилова. Отечественная философия
50–80-х годов XX века и западная мысль.
М.: Академический Проект, 2012. — 376

Неодолимая тяга к перечислению часто побуждает нас читать практические списки так, словно это списки поэтические — и в самом деле, часто отличие между практическим и поэтическим списком всецело определяется нашим к нему подходом.

У.Эко

Русская философия болезненно переживает свою провинциальность. Ее отношения с «западной мыслью» оборачиваются в книге Н. В. Мотрошиловой настоящей драмой: их то разлучает «несправедливая судьба», по прихоти которой за границей не слышат «собственное, ори-

гинальное слово» наших философов (117, 123), то вновь сводит вместе «спонтанная параллельность» (8, 108).

Проблема провинциализма, однако, далеко не исчерпывается недостатком внешнего признания. В гораздо большей степени она касается режимов философской работы и дисциплинарного здравого смысла, выражающихся в политиках письма, цитирования, публикации и обсуждения, в классификациях и определениях, которые произво-

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 12-03-00562а «Трансформация российского философского сообщества во второй половине XX — начале XXI века».