

Квентин Мейясу

# ПОСЛЕ КОНЕЧНОСТИ

Эссе о необходимости  
КОНТИНГЕНТНОСТИ

[kʌbɪn'etnyɪ utf'ɔ:nyɪ]



кабинетный учёный  
[kʌbɪn'etnyɪ utʃ'ɔ:nyɪ]  
armchair-scientist.ru

*Quentin Meillassoux*

# APRÈS LA FINITUDE

Essai sur la nécessité de la contingence

ÉDITIONS DU SEUIL  
PARIS  
2006

*Квентин Мейясу*

# ПОСЛЕ КОНЕЧНОСТИ

Эссе о необходимости контингентности

КАБИНЕТНЫЙ УЧЕНЫЙ  
ЕКАТЕРИНБУРГ — МОСКВА  
2015

ББК 87.1

М45

*Programme*  
*Aspirant*

Издание осуществлено  
в рамках Программ содействия  
издательскому делу при поддержке  
Французского института

Cet ouvrage a bénéficié du soutien  
des Programmes d'aide à la publication  
de l'Institut français

М45 **Мейясу К.**

После конечности : Эссе о необходимости контингентности /  
пер. Л. Медведевой — Екатеринбург ; Москва : Кабинетный  
ученый, 2015. — 196 с.

ISBN 978-5-7525-3069-2

Самая значительная работа по теоретической философии на французском языке последних лет. Мейясу ставит ряд вопросов касательно всей традиции философии, начиная с Канта, показывает неудовлетворительность основных решений эпистемологических и онтологических проблем в рамках «корреляционизма» (базового допущения о корреляции бытия и мышления) и предлагает собственный вариант их решения. Книга Мейясу стала одной из главных референций для международного движения спекулятивного реализма, а также для многих исследователей, ориентированных на фундаментальную философию в целом.

ББК 87.1

ISBN 978-5-7525-3069-2

© Quentin Meillassoux, 2006

© Seuil, 2006

© Медведева Л., перевод, 2015

© «Кабинетный ученый», 2015

## Доисторическое<sup>1</sup>

Хотя теория первичных и вторичных качеств, на первый взгляд, принадлежит бесповоротно устаревшему прошлому философии, тем не менее настало время ее реабилитировать. Это разделение может показаться сегодняшнему читателю схоластической тонкостью, которая не имеет существенного философского смысла. Тем не менее, как мы далее увидим, в нем присутствует отношение мышления к абсолюту.

Но, прежде, о чем же идет речь? Термины «первичные качества» и «вторичные качества» ввел Локк, хотя принцип их различия встречается уже у Декарта<sup>2</sup>. Когда я обжигаюсь свечой, я произвольно полагаю, что ощущение ожога находится в пальце, а не в свече. Это не прикосновение к боли, присутствующей в пламени как одно из его свойств: огонь не обжигает себя, когда

---

<sup>1</sup> Фр. *ancestralité* — древность, предначальное. — Прим. ред.

<sup>2</sup> Среди основных текстов, касающихся этого различия, можно упомянуть: Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 3–72. Размышление шестое; Первоначала философии // Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422. Ч. 2; Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения в трех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78–582. Считается, что у Декарта и Локка нет одинакового понимания этого различия, но тут мы зацепимся за то, что кажется общим значимым для них ядром.

горит. Но то, что допускается для воздействий, должно быть также справедливо для ощущений: вкус пищи не ощущается самой пищей, и, значит, не существует в ней, пока она не будет поглощена. Таким же образом мелодическая красота звукового ряда не слышна самой мелодии; яркий цвет полотна не виден цветному пигменту ткани и т. д. То есть ничто ощущаемое — ни воздействующее, ни воспринятое качество — не может существовать таким, каким оно дано мне в этой вещи, без отношения ко мне самому или другому живому существу. Если мысленно рассмотреть такую вещь «в себе», то есть независимо от отношения, которое она поддерживает со мной, то покажется, что никакое из ее качеств не может продолжать существовать. Изымите наблюдателя, и мир лишится своих звуковых, визуальных, обонятельных и т. д. качеств, как пламя «лишается» боли, если изъять палец.

Тем не менее нельзя сказать, что ощущаемое вводится мной в вещи как непрерывная и произвольная галлюцинация. Потому что все же есть постоянная связь между реальностью и ощущением от нее: без *вещи*, способной вызвать ощущение красного, не будет восприятия красной вещи; без реального огня не будет ощущения ожога. Но бессмысленно говорить, что красное или горячее в вещи существуют как качества одинаковым образом без меня и в моем присутствии: без *восприятия* красного нет красной вещи, без ощущения горячего нет горячего. Будь то воздействующее или воспринятое, ощущаемое существует только как отношение: отношение между миром и живым существом, которым я являюсь. Ощущаемое, на самом деле, не является ни просто «во мне» как, например, сновидение, ни просто «в вещи» вроде внутреннего свойства: оно — это само отношение между вещью и мной.

Эти ощущаемые качества, которые находятся не в самих вещах, а в моем субъективном отношении к ним, соответствуют тому, что классики называют «вторичными качествами».

Итак, не вторичные качества обесмыслили классическую теорию качеств. То, что нет смысла приписывать «вещи в себе» (которая, по сути, «вещь без меня») качества, которые могут быть только результатом отношения между вещью и ее субъективным постижением, стало, в итоге, общим местом, о котором не высказался редкий философ. В феноменологической традиции охотно оспаривается способ, которым Декарт или Локк осмысливали такое отношение: как видоизменение мыслящей субстанции, связанное с механическим действием материального тела, а не как, например, ноэтико-ноэматический коррелят. Но вопрос не в том, чтобы возобновлять способ, каким классики определили образующее ощущаемость отношение: в этом для нас важен только факт, что ощущаемое есть отношение, а не свойство, присущее вещи. Для современного человека в этом пункте согласиться с Декартом или Локком не представляет никакой сложности.

Но совсем иначе происходит, когда мы подключаем самый важный для классической теории качеств пункт: факт, что есть *два типа* качеств. Потому что окончательно обесмысливает разделение на вторичные и первичные качества само их разделение: то есть вера, что «субъективация» ощущаемых качеств (делание очевидной их сущностной связи с присутствием субъекта) должна распространяться не на *все* постижимые свойства объекта, а только на те, которые определяются ощущением. В итоге, под первичными качествами стали понимать свойства, пред-

положительно неотделимые от объекта: свойства, предположительно принадлежащие вещи, даже когда я перестаю их постигать. Свойства вещи, которые без меня остаются такими же, как и со мной — это свойства вещи «в себе». В чем же они состоят? Для Декарта это все свойства, которые происходят от протяженности и которые могут стать предметом геометрических измерений: длина, ширина, глубина, движение, форма, величина<sup>3</sup>. Что касается нас, мы будем избегать введения понятия протяженности, потому что оно неотделимо от чувственной репрезентации: невозможно представить себе протяженное, которое бы не обладало цветом, то есть не было бы связано с некоторым вторичным качеством. Чтобы восстановить картезианский тезис в современных терминах и высказать его в тех терминах, в которых мы намерены его защищать, мы должны, таким образом, удерживать следующее: *все те аспекты объекта, которые могут быть сформулированы в математических выражениях, могут содержательно мыслиться как свойства объекта в себе*. Из всего того, что в объекте может дать повод для математического осмысления (в виде формулы или в цифровом формате), а не из воспринимаемого или ощущаемого, есть смысл сделать свойства вещи не только как она есть для меня, но и как она есть без меня.

Защищаемый нами тезис, следовательно, двояк: с одной стороны, мы допускаем, что ощущаемое существует только как отношение субъекта к миру; но, с другой стороны, математизируемые свойства объекта полагаются как избавленные от ограничения этой связью,

---

<sup>3</sup> По причинам, обсуждать которые здесь нет места, Локк добавил в этот список «плотность» (*solidity*).

они присутствуют в объекте действительно такими, как я их себе представляю, есть ли или нет у меня отношения к объекту. Прежде чем доказывать этот тезис, надо понять, что может показаться абсурдным современному философу — и разоблачить источник мнимой абсурдности.

Данный тезис имеет все шансы показаться пустым для современного человека, потому что он решительно *докритический* — он представляет собой регрессию к «наивной» позиции догматической метафизики. Мы фактически приходим к предположению, что мышление может отличить свойства мира, зависящие от нашего отношения к нему, от свойств мира «в себе», продолжающих существовать безотносительно отношения, в которое мы с ним вступаем. Итак, мы знаем, что этот тезис стало невозможно отстаивать после Канта, и даже после Беркли<sup>4</sup>: его нельзя поддерживать, потому что мышление не может *выйти за свои пределы*, чтобы сравнить мир «в себе» с миром «для нас» и распознать таким образом, что является производной нашего отношения к миру, а что принадлежит только миру. Такая операция, в итоге, самопротиворечива: в тот самый момент, когда мы мыслим некое свойство как принадлежащее миру в себе, мы как раз-таки мыслим его, и, следовательно, это свойство проявляет себя сущностно связанным с нашим о нем мышлением. Мы не можем представить себе «в-себе» без того, чтобы оно не стало «для-нас», или, по шутливому выражению Гегеля, мы

---

<sup>4</sup> В этом пункте мы обратимся к анализу письма Канта Марку Герцу от 21 февраля 1772 г., который сделал Ален Рене. Этот анализ был опубликован в *Kant aujourd'hui. Aubier*, 1997. Pp. 53–77. О критике Беркли различия первичных и вторичных качеств см.: *Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: Наука, 1978. С. 152–247. Ч. 1, §§ 8–10.*

не можем «зайти сзади», чтобы «застигнуть врасплох» объект и узнать, каков он есть в себе<sup>5</sup>: это означает, что мы не можем знать ничего, что было бы вне нашего отношения к миру. Следовательно, математические свойства объекта не избегают субъективации; они тоже должны пониматься как зависимые от отношения субъекта к данности: как форма представления (сказал бы ортодоксальный кантианец), как акт субъектности (сказал бы феноменолог), как особый формальный язык (сказал бы аналитический философ) и т. д. Но, в любом случае, философ, который признает легитимность трансцендентальной революции (то есть любой, считающий себя «пост-критическим», а не догматиком), согласится, что наивно верить в возможность мыслить *нечто*, будь то даже математическое определение объекта, абстрагировавшись от факта, что все же мы мыслим это «нечто».

Отметим — потому что позже нам придется к этому вернуться, — что трансцендентальная революция состояла не просто в том, чтобы дисквалифицировать наивный реализм догматических философов (это уже было сделано в субъективном идеализме Беркли), но также и главным образом в том, чтобы переопределить объективность вне догматического контекста. В кантианском контексте соответствие высказывания объекту уже не могло определяться как «адекватность» или «подобие» репрезентации объекту, предположительно существующему «в себе», поскольку это в-себе недоступно. Различие между объективной репрезентацией (например: «солнце нагревает камень») и «всего лишь субъективной» репрезентацией (например: «мне ка-

<sup>5</sup> «Suprendre» l'objet «par-derrière» — Phénoménologie de l'esprit, trad. V. Bourgeois, Introduction. Vrin, 1997. P. 197. (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. Введение, с изм.).

жется, что в комнате жарко») переводится в различие между двумя типами субъективной репрезентации: универсализуемыми — то есть теми, которые кто угодно может подвергнуть экспериментальной проверке — и потому «научными», и теми, которые не универсализуемы, и поэтому не могут входить в научный дискурс. Из этого следует, что *интерсубъективность*, то есть консенсус сообщества, призвана заменить собой *соответствие* между индивидуальной репрезентацией субъекта и самой вещью в качестве подлинного критерия объективности, и, в частности, научной объективности. Научной истиной теперь является не то, что сообразуется с «в-себе», предположительно безразличным к своей данности, а то, что может быть дано всему научному сообществу.

Такие рассуждения позволяют нам понять, насколько центральным понятием современной философии после Канта стало понятие «*корреляция*». Под «*корреляцией*» мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть «*корреляционизмом*» любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом. Поэтому можно сказать, что любая философия, которая не хочет быть наивным реализмом, становится разновидностью корреляционизма.

Рассмотрим подробнее смысл этой философии: «*корреляция, корреляционизм*».

Корреляционизм состоит в дисквалификации любых попыток рассмотрения сфер субъективного и объективного независимо друг от друга. Необходимо становится не только утверждать, что мы никогда не постигнем объект «в себе», изолированный от своего отноше-

ния к субъекту, но также признать, что мы никогда не постигнем субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом. Назовем «корреляционистским кругом» аргумент, согласно которому невозможно помыслить «в себе», не впадая в порочный круг, в противоречие самому себе, и назовем «корреляционистской двухходовкой» [pas de danse] другую фигуру рассуждения, столь излюбленную философами и часто встречающуюся в современных трудах, в соответствии с которой «было бы наивно мыслить субъект и объект как две разных сущности [deux étants], которые имеют самостоятельное существование, и каждая из которых дополняется отношением к другой. Наоборот, отношение, в некотором роде, первично: у мира есть смысл, потому что он представляется мне как мир, и во мне есть смысл, потому что я отношусь к миру, я — тот, для которого мир раскрывается...»<sup>6</sup>.

В целом, «двухходовка» современности — это вера в первичность отношения перед членами отношения, вера в конститутивную силу их взаимного отношения. «Ко-» «корреляции» («со-» «со-данности», «со-отношения», «со-зарождения», «со-присутствия» и т. д.) — грамматическая частица, подчинившая себе современную философию, ее подлинная «химическая формула». Таким образом, можно было бы сказать, что до Канта одной из основных философских проблем было как помыслить субстанцию, в то время как после Канта — как помыслить корреляцию. Прежде трансцендентального, одним из вопросов, по которому наиболее решительно разделялись мнения философов-соперников, был: кто мыслит истинную субстанцию? Тот, кто мыслит Идею,

<sup>6</sup> Huneman Ph., Kulich E. Introduction à la phénoménologie. Paris: Armand Colin, 1997. P. 22.

или индивида, или атом, или Бога (и какого Бога)? После Канта и начиная с Канта соперничество философов сводится не к тому, кто из них мыслит настоящую субстанциальность, а к тому, кто мыслит более исходную корреляцию. Мыслит он субъект-объектную корреляцию, или нозтико-нозматиическую, или корреляцию язык-референт? Проблема больше не «какой субстрат правильный?», а «какой коррелят правильный?».

Сознание и язык были двумя основными «средами» корреляции в 20 веке, обосновывая, соответственно, феноменологию и различные течения аналитической философии. Франсис Вольф очень точно охарактеризовал их как «объекты-миры»<sup>7</sup>. Сознание и язык оказываются единственными объектами, потому что именно они «составляют мир». Эти объекты составляют мир, потому что для них одновременно «все внутри» и «все вовне». Вольф продолжает:

Все внутри, потому что, чтобы помыслить хоть что-нибудь, необходимо «иметь возможность осознать это», необходимо проговорить это, поэтому мы замкнуты в языке или в сознании, не имея возможности выйти. В этом смысле для них нет ничего внешнего. Но, с другой стороны, они полностью вывернуты наружу, они сами являются окном в мир: потому что «сознавать» — это всегда «сознавать нечто», «говорить» — необходимым образом «говорить нечто». Сознавать дерево — значит сознавать *само* дерево, а не идею дерева, говорить о дереве — значит не просто произносить слово, но говорить о вещи. Следовательно, сознание и язык не заключают мир в себе, поскольку, наоборот, полностью находятся в нем. Мы находимся в сознании или в языке как в прозрачной клетке. Все снаружи, но выйти невозможно<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Wolff F. *Dire le monde*. Paris: PUF, 1997. P. 11.

<sup>8</sup> *Ibid.* Pp. 11–12.

В этом описании современного представления о сознании и языке примечательно то, что оно выражает парадоксальный характер корреляционной экстерности: с одной стороны, корреляционизм охотно настаивает на изначальной связи сознания и языка с радикально внешним (сознание феноменологии трансцендирует себя, «прорывается» к миру, как сказал Сартр); но, с другой стороны, эта настойчивость скрывает странное чувство заточения, замкнутости внутри этой экстерности («прозрачная клетка»). Поскольку мы заключены в этом вове язык и сознания, мы *всегда-уже* (другой важный речевой оборот, наряду с «ко-» корреляционизма), мы не располагаем такой точкой зрения, которая позволила бы обозреть эти «объекты-миры», непреодолимые дарители всего внешнего, снаружи. Такое внешнее оказывается «внешним заточения», внешним, в котором есть смысл чувствовать себя запертым, потому, что подобное внешнее, по правде говоря, полностью относительно, потому что оно именно и есть относительное, относительно нас самих. Сознание и его язык, конечно, трансцендируют себя к миру, но мир есть только потому, что сознание к нему трансцендирует. Это пространство внешнего — всего лишь пространство того, с чем мы сталкиваемся, того, что существует только как коррелят нашего собственного существования. Поэтому, прорвавшись к этому миру, мы, собственно, не совершаем трансценденции: мы всего лишь исследуем то, что остается «двумя сторонами одной медали», — медаль знает, что у нее есть только «обратная сторона». Возможно, современные философы так упорно стараются доказать, что мышление есть чистая ориентация наружу, чтобы смириться с потерей — через отрицание утраты, сопутствовавшей отказу от догматизма. Современные мыслители

безвозвратно лишились *Великого Внешнего*, абсолютного Внешнего докритических мыслителей: Внешнего, не опосредованного отношением к нам, данного как безразличное к собственной данности, существующего в себе, безразлично, мыслим мы его или нет; такое Внешнее, которое мысль могла бы постигать с оправданным чувством пребывания на чужой территории — в совершенно чуждом ей месте.

Подчеркнем наконец, завершая это краткое изложение посткритической философии, что корреляция мышление — бытие не сводится к корреляции субъект — объект. Иначе говоря, господство корреляции в современной мысли не подразумевает господства философии *репрезентации*. Последнюю можно критиковать от имени более изначальной корреляции мышления и бытия. И, по факту, критика репрезентации не означала разрыв с корреляцией, то есть простое возвращение к догматизму.

По этому поводу ограничимся одним примером — Хайдеггера. С одной стороны, у Хайдеггера суть определена в том, что в любом метафизическом осмыслении репрезентации стирается бытие, или присутствие, в пользу единого бытия-присутствующим, рассматриваемого в качестве объекта. Но, с другой стороны, чтобы помыслить такое сокрытие бытия в самом сердце раскрытия сущего, необходимо, по Хайдеггеру, принять во внимание изначальную «со-принадлежность» (*Zusammengehörtigkeit*) человека и бытия, которую он называет *Ereignis*<sup>9</sup>. Понятие *Ereignis*, центральное для позднего Хайдеггера, остается верным корреляционному требованию, унаследованному от Канта

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Тожество и различие. М.: Гнозис/Логос, 1997.

и продолженному в феноменологии Гуссерля: «со-принадлежность», которой является *Ereignis*, означает, что ни бытие, ни человек не могут быть заданы иначе, чем как «вещи в себе», которые входят во взаимодействие только во вторую очередь — оба члена присвоения существующего, напротив, изначально были образованы взаимным отношением: «Событие дает человеку и бытию сбыться, обособившись в их сущностной совместности»<sup>10</sup>. И следующий отрывок ясно показывает, что Хайдеггер строго следует корреляционной «двухходовке»:

О «самом бытии» мы скажем слишком мало, сказав «бытие», мы оставляем без внимания его бытие-присутствующим в сущности-человека и не учитываем также, что сама эта сущность составляет «бытие». Мы также слишком мало скажем и о человеке, потому что, говоря «бытие» (а не бытие-человеком), мы задаем человека для самого себя и ставим его лишь в отношение с бытием, которое было задано таким образом<sup>11</sup>.

Мы определили несколько решений, которых должен придерживаться любой философ — каков бы ни был масштаб его разрыва с Новым Временем — если он не хочет скатиться к просто догматической позиции:

---

<sup>10</sup> Хайдеггер М. Тожество и различие. С. 25. Хайдеггер, конечно, настаивает на факте, что в термине «со-принадлежность» приставка «со-» (“zusammen”) должна пониматься исходя из смысла принадлежности, но не принадлежность — исходя из «со-». Тут речь лишь о том, чтобы избежать метафизического понимания единства мышления и бытия, подобно *pexis* и *connexio*, и подчинения всего системному порядку. Не надо оставлять «со-», надо переосмыслить его источник вне схем представления.

<sup>11</sup> Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1978. S. 401.

— корреляционный круг и корреляционная двухходовка;

— подмена точного соответствия (адекватности) интерсубъективностью при переопределении научной объективности;

— сохранение корреляции, переходящее в критику репрезентации;

— внешнее — это внешнее заточения.

Эти постулаты характеризуют любую «посткритическую» философию, то есть философию, которая все еще хочет быть верной кантианству, чтобы не допустить чистое и простое возвращение к докритической метафизике.

Нам придется отступить от этого множества решений, чтобы утверждать существование первичных качеств. Не будет ли это сознательным регрессом к догматизму? Но, прежде всего, что нас все же побуждает к тому, чтобы разорвать корреляционистский круг?

\*\*\*

Представьте себе прямую линию. На ней присутствуют разные оттенки, как в цветовом спектре, разделенном небольшими вертикальными полосками. Над ними цифры, обозначающие огромные величины. Подобную линию можно найти в любом научно-популярном труде. Цифры обозначают даты, в основном, следующие:

— происхождение Вселенной (13,5 миллиарда лет назад);

— формирование Земли (4,45 миллиарда лет назад);

— зарождение жизни на Земле (3,5 миллиарда лет назад);

— появление человека (*Homo habilis* — 2 миллиона лет назад).

Экспериментальная наука сегодня способна производить высказывания, которые касаются событий, предшествовавших появлению и жизни, и сознания. Эти высказывания состоят в датировке «объектов» намного более древних, чем какая-либо форма земной жизни. Эти процедуры датировки были, так сказать, относительны, пока касались положения во времени одних ископаемых по отношению к другим (даты получали через изучение относительной глубины геологических слоев, в которых эти ископаемые были найдены). Датирование стало «абсолютным» с того момента, когда (по сути, с 1930-х годов) начали применяться техники, способные определить действительный возраст измеряемых объектов. Эти техники в целом опираются на постоянство скорости распада радиоактивных ядер, а также на законы теплового излучения, позволяющие применить техники радиоактивного датирования к свету, излучаемому звездами<sup>12</sup>.

Наука сегодня в состоянии точно определить — то есть как проверяемую гипотезу — даты образования ископаемых животных, обитавших на Земле до того, как появились первые гоминиды, дату образования Земли или время образования небесных тел, то есть древность самой Вселенной.

---

<sup>12</sup> Доминик Лекур вспоминает существенные элементы истории абсолютного датирования в контексте спора о возрождении креационизма в Америке 1980-х: *Lecourt D. L'Amérique entre la Bible et Darwin*. Paris: PUF, 1992. Ch. IV. P. 100 sq. Также на этот счет можно ознакомиться с французским изданием *Scientific American: Pour la science, Le temps des datations*, январь — февраль 2004. Технические подробности см.: *Roth E., Pouty B. Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications*, coll. CEA. Paris: Masson, 1985. Ch. 1 A («Principes, généralité», E. Roth), ch. IX («La thermoluminescence», C. Lalou et G. Valados).

Нас интересует, таким образом, следующий вопрос: о чем говорят астрофизики, геологи или палеонтологи, когда спорят о возрасте Вселенной, дате образования Земли, дате появления видов, предшествовавших человеку, дате появления самого человека? Какой смысл придается научному высказыванию о данности мира, который полагается до возникновения мышления и даже жизни — *то есть который полагается как предшествующий какой бы то ни было форме человеческого отношения к миру?* Или, можно сказать точнее: как мыслить смысл такого дискурса, который делает из отношения к миру (живого и/или мыслящего) факт, вписанный в темпоральность, внутри которой это отношение — всего лишь одно из событий среди других — вписано в последовательность, в которой оно является всего лишь рядовым звеном, а не началом?

Закрепим словарь терминов:

— мы назовем *доисторической* [*ancestrale*] такую реальность, которая предшествовала появлению человека как вида — или даже ту, которая предшествовала всем известным формам жизни на Земле;

— мы назовем *архископаемым* [*archifossile*], или *ископаемой материей*, не те материалы, указывающие на следы прошедшей жизни, которые являются ископаемыми в прямом смысле, но материалы, которые указывают на существование древней реальности, или событий, предшествовавших жизни на Земле. *Архископаемое* означает материальный носитель, на базе которого производятся опыты, позволяющие оценить доисторические феномены — например, изотоп, скорость радиоактивного распада которого мы знаем, или излучение звезды, которое может дать сведения о дате ее образования.

Будем исходить из такого простого факта: наука формулирует сегодня некоторое количество высказываний

о доисторическом, которые касаются возраста вселенной, формирования звезд или образования Земли. Не нам, очевидно, судить о надежности техник, которые используются, чтобы сформулировать эти высказывания. Мы заинтересованы в том, чтобы узнать, каковы условия осмысленности таких высказываний. Точнее, мы задаемся вопросом, *какая интерпретация корреляционизма способна породить высказывания о доисторическом?*

Здесь необходимо внести уточнение. На самом деле (мы еще вернемся к этому в дальнейшем), есть два основных способа мыслить корреляцию, как есть две основные разновидности идеализма. Корреляция может предполагаться непреодолимой или с трансцендентальной (и/или феноменологической), или со спекулятивной точки зрения. Можно поддерживать или тезис, что мы познаем только корреляции и ничего кроме корреляций, или же тезис, согласно которому сама корреляция вечна. В последнем случае, случае *гипостазирования* корреляции, мы имеем дело уже не с корреляционизмом в строгом смысле, а с метафизикой, увековечивающей Я или Дух, который становится вечным свидетелем данности бытия. В такой перспективе высказывание о доисторическом не представляет собой проблемы: метафизик Вечного-коррелята может обратиться к существованию «Доисторического Свидетеля», Бога-наблюдателя, который превращает любое событие в феномен, в нечто данное, будь то событие образования Земли, или даже Вселенной. Но корреляционизм — это не метафизика: он не гипостазирует корреляцию, он использует корреляцию, чтобы ограничить возможность любого гипостазирования, любой субстанциализации объекта знания в Сущее, существующее само по себе. Говорить, что мы не можем извлечь себя

из горизонта корреляции, не означает утверждать, что корреляция могла бы существовать посредством себя самой, независимо от ее воплощенности в индивидах. Мы не знаем никакой корреляции, данной иначе как в человеке, и мы не можем выйти вонне самих себя, чтобы попытаться найти, если бы это было возможно, подлинное воплощение коррелята. С точки зрения строгого корреляционизма, Доисторический Свидетель — нелегитимная гипотеза. Вопрос, поставленный нами, можно переформулировать так: если мы находимся внутри корреляции, но отказываемся ее гипостазировать, каким образом мы можем интерпретировать высказывание о доисторическом?

Отметим, прежде всего, что смысл высказываний о доисторическом в догматической философии (например, в картезианстве) не представляет проблемы. Что означают, по сути, такие события для физика, последователя «Рассуждений»? Он начнет со следующего замечания: описывая события, которые предшествовали появлению земной жизни — например, период формирования Земли (то есть период аккумуляции материи, из которой потом образовалась наша планета), нет смысла говорить, что там было «очень жарко», или что свет был «ослепительный», или выдавать иные субъективные высказывания подобного типа. Поскольку нет наблюдателя, пережившего непосредственный опыт формирования Земли — и даже неизвестно, мог ли бы живой наблюдатель пережить этот опыт из-за высоких температур — мы должны удовлетвориться описанием этого события через «величины», то есть *математические* данные. Например, что началось оно примерно 4,56 миллиарда лет тому назад, что произошло это не мгновенно, а в течение многих миллионов лет — точнее, десятков миллионов, что

это заняло определенный объем в пространстве, который изменялся со временем, и т. д. Таким образом, относительно момента формирования Земли нет смысла говорить о качествах, связанных с присутствием живого существа — цвете (в отличие от длины волны), теплоте (в отличие от температуры), запахе (в отличие от химической реакции), и т. д. — то есть о *вторичных* качествах. Потому что эти качества представляют собой способы отношения живого к среде и не могут быть уместны для описания события, которое предшествовало всем известным формам жизни или даже несовместимо с существованием живого. И наоборот, высказывания о формировании Земли, которые можно сформулировать в математических терминах, означают действительные качества события, о котором идет речь (дата, продолжительность, протяженность), даже если не было никакого наблюдателя, чтобы иметь его непосредственный опыт. Таким образом, мы согласимся с картезианским тезисом о материи, но, заметьте, не с пифагорейским: мы не говорим, что бытие формирования Земли имеет математическую суть — что числа или уравнения, задействованные в высказываниях о доисторическом, существуют сами по себе. Потому что формирование Земли, надо отметить, — столь же идеальная реальность, как число или уравнение. Высказывания в целом являются идеальными, поскольку их реальность — это реальность сигнификации; но их возможные референты, в свою очередь, не обязательно являются идеальными (кот на коврике реален, а высказывание «кот находится на коврике» — идеально). В данном случае мы скажем: *референты высказываний*, содержащих даты, объемы и т. д., существовали уже 4,56 миллиарда лет назад, как и описано в высказываниях, — но не сами высказывания, которые современны нам.

Но еще уточним. Ученый не будет категорически утверждать, что доисторическое событие произошло именно таким образом, как оно описано — это было бы достаточно неосмотрительно. Мы хорошо знаем, — тем более после Поппера, — что любая теория, порожденная экспериментальной наукой, подлежит пересмотру: она может быть отвергнута в пользу другой теории, более элегантной или более соответствующей опыту. Но это не мешает ученому считать, что предположение истинности его высказывания имеет смысл: что все действительно происходило именно так, как он описывает, и до тех пор, пока другая теория не вытеснит его описание, правомерно допустить существование события таким, каким он его реконструировал. И, как бы там ни было, если даже его теория будет опровергнута, то только в пользу другой теории, которая, в свою очередь, что-то говорит о доисторическом, и, в свою очередь, предположительно истинна. Таким образом, в картезианской перспективе высказывания о доисторическом — это высказывания, чьи референты полагаются реальными (хоть и в прошлом), пока они подтверждаются экспериментальной наукой на данном этапе ее развития.

Это все позволяет нам сказать, что картезианство в достаточной степени согласуется с представлениями ученых о собственной дисциплине. Можно даже утверждать, не слишком забегая вперед, что в отношении к теории качеств ученым ближе картезианство, чем кантианство: они допустят без особых сложностей, что вторичные качества существуют только как отношение живых существ к среде — но, несомненно, более сдержанно отнесутся к допущению, что первичные (математизируемые) качества существуют только при условии, что мы сами существуем, и не являются

свойствами самих вещей. И, по правде говоря, их можно понять, если всерьез задаться вопросом о том, как корреляционист предлагает обращаться с доисторическим.

Надо понимать, что с точки зрения корреляциониста вышеприведенная интерпретация недопустима — по крайней мере, если понимать ее буквально. Конечно, философы стали по отношению к науке скромнее — даже осторожнее. Философ обычно начинает с утверждения, что его концепции никак не пересекаются с работой ученого, и что способ понимания своих исследований последнего совершенно легитимен. Но он добавит (или подумает про себя): *легитимен в своем роде*. В том смысле, что, хотя для ученого нормально и естественно разделять стихийный реализм «обычного человека», философ располагает особым типом знания, вносящим поправку в такие высказывания — поправку внешне незначительную, но достаточную, чтобы открыть нам совершенно иное измерение отношения мышления к бытию.

Возьмем, например, следующее высказывание о доисторическом: «Событие X произошло за столько-то лет до возникновения человека». Философ-корреляционист не будет возражать против *содержания* высказывания: он не будет ни спорить, что происходило именно событие X, ни оспаривать дату этого события. Нет, он добавит лишь — мысленно, может быть, но добавит — нечто вроде приписки к завещанию, маленькую пометку, всегда одинаковую, в конце фразы: событие X произошло за столько лет до появления человека — *для человека* (или даже: *для ученого*). Эта приписка обязана своим существованием современности: приписка, благодаря которой современная философия сохраняет

(или, по крайней мере, верит, что сохраняет) позицию невмешательства в содержание науки, удерживая режим смысла, внешний по отношению к науке и более исходный. То есть относительно высказываний о доисторическом корреляционист постулирует, что в таком высказывании есть по крайней мере два уровня смысла: непосредственный реалистический смысл и исходный корреляционный смысл, ставший действительным благодаря приписке.

Какова же буквальная интерпретация высказывания о доисторическом? Убеждение, что реалистический смысл высказывания о доисторическом и есть его *окончательный смысл* — что нет никакого другого режима смысла, способного углубить его понимание; что приписка от философа нерелевантна для исследования значения высказывания. Однако именно с этим корреляционист никак не может согласиться. Ведь, предположив на мгновение, что реалистская, картезианская, интерпретация дает нам доступ к предельному смыслу высказывания о доисторическом, мы придем к серии утверждений, которые для посткритической философии будут звучать абсурдно; как то (и это далеко не исчерпывающий список):

— *бытие* не равнообъемно *явленности*, потому что оно включает в себя события прошлого, которые не были никому явлены;

— то, что *есть*, *предшествовало во времени явленности* того, что *есть*;

— сама *явленность* возникла во времени и пространстве — то *есть явленность не есть данность мира*, но сама является *внутримировым событием*;

— это событие, к тому же, может быть *датировано*;

— мышление, таким образом, в состоянии *помыслить возникновение явленности в бытии*, и *помыслить*

такое бытие и такое время, которые предшествовали проявлению;

— ископаемая материя — данность в настоящем бытия, которое *предшествует данности*, то есть архископаемое являет, что существование предшествует явленности.

Но для корреляциониста такие высказывания ничего в себе не несут, поскольку, по его мнению, вышеприведенное определение архископаемого содержит в себе бьющее в глаза противоречие: данность бытия, предшествующего данности. «Данность бытия» — все сосредоточено в этом: бытие не *есть* предшествующее данности, оно *дает себя* как предшествующее данности. Этого достаточно, чтобы показать, что абсурдно представлять предшествование существования хронологически, к тому же, когда оно предшествует самой данности. Потому что данность первична, и время само имеет смысл только как всегда-уже включенное в отношение человека к миру. Для корреляциониста есть, таким образом, два уровня подхода к проблеме доисторического, отрезающие путь к удвоению термина «данность» в упомянутом высказывании, а именно: бытие себя дает (случай 1) как предшествующее данности (случай 2). На непосредственном уровне я забываю первичный характер данности и, погружаясь в объект, натурализирую данность, превращая ее в свойство физического мира, которое может появляться и исчезать подобно вещи (бытие *дает себя как предшествующее данности*). На более глубоком уровне (бытие *дает себя как предшествующее данности*) я понимаю, что корреляция бытие-мышление логически предшествует любому эмпирическому высказыванию, которое можно сделать о мире и том, что существует внутри него. Таким образом, я могу без проблем примирить тезис

о хронологическом предшествовании того, что есть, тому, что явлено (уровень непосредственного, реалистического, производного смысла), в другом тезисе (более глубоком, более исходном, исключительно его можно называть истинным) — с тезисом о логическом предшествовании данности тому, что дается в самой данности (включая вышеназванное хронологическое предшествование). Я перестаю верить, что формирование Земли просто предшествовало появлению человека во времени, чтобы понять, что статус высказывания, о котором идет речь, намного сложнее. Это высказывание, правильно понятое, будет формулироваться так: «Наличное сообщество ученых имеет объективные причины считать, что формирование Земли произошло за X лет до возникновения гоминид».

Рассмотрим эту формулировку.

Выше было сказано, что со времен Канта объективность определяется не через отсылку к объекту в себе (подобие, адекватность высказывания тому, что оно обозначает), но через отсылку к возможной универсальности объективного высказывания. Именно intersubjectивность высказывания о доисторическом (то, что оно должно быть по праву верифицируемо любым членом научного сообщества) гарантирует его объективность, то есть «истинность». И ничто иное: потому что референт такого высказывания, если понимать его буквально, *немыслим*. По сути, отказ от гипостазирования корреляции требует, чтобы физическая вселенная не могла *реально* предшествовать существованию человека или хотя бы существованию живых существ. Мир имеет смысл только как данный-живому-(или мыслящему)-существу. Таким образом, говорить о «возникновении жизни» означает ссылаться на возникновение явления в мире, который существовал до него. После

того, как мы дисквалифицировали высказывания такого рода, мы должны строго придерживаться того, что нам дано: не немислимое возникновение явления в бытии, но универсализуемое данное наличной ископаемой материи: скорость радиоактивного распада, природа излучения звезд и т. д. Согласно корреляционисту, высказывание о доисторическом истинно в той степени, в какой основано на эксперименте, произведенном *в настоящем* над данной ископаемой материей, и универсализуемо (может быть законно верифицировано кем угодно). Можно сказать, что высказывание истинно, поскольку опирается на воспроизводимый опыт (универсальность высказывания), и тут нет места для наивной веры, что его истинность происходит из соответствия референта действительной реальности (мир без данности мира).

Иначе говоря: чтобы постигнуть глубинный смысл данных нам ископаемых, согласно корреляционисту, надо исходить не из доисторического прошлого, но из корреляционного настоящего. То есть осуществить *ретроекцию в прошлое, исходя из настоящего*. То, что нам дано, в итоге, не предшествует данности, оно лишь дано нам в настоящем, но дает себя как предшествующее данности. Логическое предшествование (конститутивное, исходное) данности бытию данного должно нас привести к подчинению видимого смысла высказывания о доисторическом *более глубокому противоположному смыслу*, освободив его тем самым от значения: не доисторическое предшествует данности, а данность в настоящем, проецируя себя обратно в прошлое, *кажется* доисторической. Чтобы понять ископаемое, надо идти от настоящего к прошлому, в логическом порядке, а не в хронологическом — от прошлого к настоящему.

Отказ от догматизма, в соответствии с нашей концепцией, предписывает философу, столкнувшемуся с доисторическим, два решения: удвоение смысла и ретроекция. Глубинный смысл доисторического состоит в логической ретроекции, которая навязана его непосредственному хронологическому смыслу. У нас вполне получилось покрутить вещи во все стороны: мы не видим способа, которым было бы можно как-то иначе интерпретировать архиископаемое, оставаясь верным требованиям корреляциониста.

Почему же эта интерпретация доисторического очевидно непригодна для защиты на сегодняшний день? Чтобы понять это, нам достаточно задать корреляционисту следующий вопрос: *что же все-таки произошло 4,56 миллиарда лет назад? Имело ли место образование Земли, да или нет?*

В некотором смысле — да, ответит он, потому что научные высказывания, которые указывают на такое событие, являются объективными, то есть интерсубъективно верифицированы. Но в другом смысле — нет, добавит он, потому что референт таких высказываний не мог существовать в том виде, как он наивно описывается — то есть как не коррелирующий с сознанием. Но мы тогда придем к достаточно необычному заключению: *высказывание о доисторическом является истинным, поскольку оно объективно, но невозможно, чтобы его референт мог действительно существовать таким, каким он описан в этом истинном высказывании.* Это истинное высказывание, которое, тем не менее, описывает некоторое невозможное событие как реальное; «объективное» высказывание, объект которого немислим. Вкратце, чтобы упростить: оно бессмысленно. Это имеют в виду, замечая, что если бы

высказывания о доисторическом черпали свою значимость только из универсальности, проверяемой в настоящем, то ученым не было бы никакого интереса заниматься их установлением. Измерение производят не для того, чтобы показать, что оно является одинаково пригодным для всех ученых: его целью является определение измеряемого. Поскольку некоторые радиоактивные изотопы способны нам нечто разъяснить о событиях прошлого, из них пытаются извлечь меру их древности: сделайте эту древность чем-то невыносимым — и объективность измерения лишится смысла и интереса, указывая только на саму себя. Но целью экспериментальной науки не является установление универсальности собственных экспериментов: ее целью являются, посредством воспроизводимого опыта, внешние референты, которые придают экспериментам смысл.

Ретроекция, которую корреляционист вынужден приписывать высказыванию о доисторическом, *на самом деле имеет противоположный смысл, которым он распоряжается по своему усмотрению: высказывание о доисторическом имеет смысл только при условии, что его буквальный смысл будет окончательным.* Если вы расщепите смысл, изобретете для высказывания более глубокий смысл, сходный с корреляцией и доходящий до противоположности реалистическому смыслу, вы упраздните смысл, а не углубите его. Мы выразим это, назвав реализм высказывания о доисторическом *бесповоротным*: высказывание имеет реалистический смысл, и только реалистический, или не имеет его вовсе. Поэтому последовательный корреляционист должен прекратить «вступать в сделку» с наукой, прекратить верить, что он может артикулировать два уровня смысла, не воздействуя никак на содержание научного

высказывания, на истолкование которого он претендует. Невозможен компромисс между корреляцией и архиископаемым: допустив одно, мы обесмысливаем другое. Иначе говоря, последовательный корреляционист должен перестать скромничать и осмелиться громко заявить, что он в состоянии продемонстрировать ученому *a priori*, что его высказывания о доисторическом *иллюзорны*: потому что корреляционист знает, что то, что таким образом описывается, не может быть таким, каким оно описано.

Теперь все обернулось так, как будто граница между трансцендентальным идеализмом (учтывым, культурным, разумным) и идеализмом спекулятивным и даже субъективным (диким, грубым и довольно экстравагантным), граница, которую нас всех учили проводить, граница, разделяющая Канта и Беркли, — так вот, как будто эта граница сделалась неясной и стерлась в свете ископаемой материи. Перед лицом архиископаемого *все идеализмы сходятся и становятся одинаково экстравагантными* — все корреляционизмы проявляют себя как крайние идеализмы, не способные решиться на допущение, что *события материи без человека*, о которых нам говорит наука, действительно могли происходить так, как они описаны. Наш корреляционист находится в опасной близости от современных креационистов: этих своеобразных верующих, которые утверждают, что, согласно «буквальному» прочтению Библии, Земле всего лишь 6000 лет, и, отвергая датирование наукой более древних периодов, бесстрашно парируют, что Бог создал ее 6000 лет назад, но из таких радиоактивных компонентов, которые указывают на более древний возраст — конечно, чтобы испытать этим веру физиков. Смысл архиископаемого, по аналогии, наверное, в испытании веры философа

в корреляты, даже при наличии данных, указывающих на глубокий разрыв между тем, что существует, и тем, что является?

\*\*\*

Мы начинаем понимать, что доисторическое составляет *философскую* проблему, которая способна заставить нас пересмотреть решения, которые обычно после Канта рассматриваются как окончательные. Но оговорим сразу: наша амбиция состоит не в том, чтобы решить проблему, а только в том, чтобы попытаться придать ей строгую форму, такой вид, в котором ее решение перестанет казаться нам абсолютно невыполнимым.

Для этого, прежде всего, надо подчеркнуть действительный смысл того, что мы теперь будем называть «проблемой доисторического». Наш вопрос состоит в следующем: при каких условиях высказывание о доисторическом сохраняет смысл? Но мы прекрасно видим, что этот вопрос перекрывается другим, более исходным, выдавая, что он по-настоящему значим — а именно: *как помыслить способность экспериментальных наук производить знание о доисторическом?* Хорошо, что обходным путем, через доисторическое, задействован дискурс науки и, в частности, характеристика этого дискурса — его *математическая* форма. Наш вопрос превращается в следующий: что позволяет математическому дискурсу описывать мир, покинутый человеком, мир, исполненный вещей и событий, не коррелирующих с явлением, мир, не коррелирующий с отношением к миру? Это чудо, с которым нам предстоит встретиться: *способность математики рассуждать о Великом Внешнем*, о прошлом, в котором отсутствовали и человек, и жизнь. В парадок-

сальной форме (которую мы назовем «парадоксом архиископаемого») это будет звучать так: как в бытии может быть явлено то, что бытие предшествует явленности? Что позволяет математизированному дискурсу получать опыт, материя которого разъясняет нам нечто о мире, предшествующем всякому опыту? То, что этот парадокс имеет вид чистого противоречия, нельзя оспорить: грозная проблема, которую ставит перед нами архиископаемое, состоит как раз в том, чтобы удерживать это противоречие для того, чтобы вскрыть его иллюзорный характер. Чтобы помыслить способность науки говорить о доисторическом, нам нужно в конце концов разоблачить это противоречие как кажущееся.

Мы можем переформулировать наш вопрос так: какие условия придают легитимность высказываниям о доисторическом в современной науке? Это вопрос в трансцендентальном стиле, но его особенность в том, что он требует в качестве первоначального условия отказа от трансцендентального. Он требует, чтобы мы придерживались одинаковой дистанции и от наивного реализма, и от корреляционистской утонченности (это два способа не замечать проблемы доисторического). Мы должны учитывать силу того, что нам кажется неизбежностью корреляционистского круга (в противоположность наивному реализму), и его неизбежную несовместимость с доисторическим (в противоположность корреляционизму). Мы должны понять, что в этом вопросе преимущество философа над не-философом в том, что только философ может достаточно сильно удивиться просто буквальному смыслу высказывания о доисторическом. Достоинство трансцендентализма не в том, что он сделал реализм иллюзорным, а в том, что он сделал его поразительным: очевидно немислимо

и в то же время истинно — и поэтому в высшей степени проблематично.

Нужно *направить* мышление туда, куда нас ведет архиископаемое, приглашая найти «потайной ход», который оно открывает, для того, чтобы преуспеть в том, что современная философия уже на протяжении двух столетий нам преподносит как невозможное: *выйти из самих себя*, овладеть «в себе», познать то, что существует независимо от того, есть мы или нас нет.

## Метафизика, фидеизм, спекуляция

Помыслить доисторическое равносильно тому, чтобы помыслить мир без мышления — мир без данности мира. Мы обязаны порвать с онтологическим требованием современности, в соответствии с которым *быть — это быть коррелятом*. Мы должны, напротив, постараться понять, как мышление может получить доступ к некоррелированному — к миру, способному продолжать существовать, не будучи данным. Сказать такое означает также, что мы должны понять, как мышление может получить доступ к *абсолютному*: бытию настолько *непривязанному* (первоначальный смысл слова «*absolutus*»), настолько сильно отделенному от мышления, что оно предоставляет себя как без-относительное к нам — способное существовать независимо от того, существуем мы или нет. Примечательное следствие из этого: чтобы помыслить доисторическое, нам требуется возобновить мышление об абсолютном; посредством доисторического мы пытаемся понять и легитимировать дискурс экспериментальной науки, в то же время не отказываясь от философии, претендующей на то, чтобы собственными средствами открывать абсолютную истину, *не отказываясь*, как того хотели бы различные варианты позитивизма, *от поисков абсолютного, наука предписывает нам открыть источник ее собственной абсолютности*. Потому что если я не могу ничего помыслить об абсолютном, я не могу придать смысл

доисторическому — и, как следствие, не могу придать смысл науке, которая позволяет иметь знание об этом.

Нам нужно возродить требование знания об абсолюте и порвать с трансцендентальным, которое запрещает его возможность. Означает ли это, что мы должны снова стать докритическими философами, то есть вернуться к догматизму? Вся сложность в том, что такое возвращение представляется нам как раз *невозможным*: мы больше не можем быть метафизиками, и мы больше не можем быть догматиками. В этом вопросе мы не можем не быть наследниками кантианства. Тем не менее может показаться, что мы защищаем картезианский тезис, догматический, — об отличии первичных качеств от вторичных — от дисквалификации его кантовской критикой. Но эта защита — в этом, собственно, и загвоздка — больше не может повторять картезианскую аргументацию. Ведь она, бесспорно, устарела. Нам нужно сначала понять глубинное основание ее устарения, потому что, как мы увидим в дальнейшем, понимая причины недостаточности картезианской аргументации, мы сможем одновременно обнаружить возможность другого отношения к абсолюту.

\*\*\*

Как Декарт доказывает тезис абсолютного существования протяженной материи? (Этот тезис касается некорреляционной действительности математического дискурса о телах). Его рассуждение может быть кратко воспроизведено следующим образом:

1. Я могу доказать необходимое существование в высшей степени совершенного Бога.

Мы знаем, что одно из трех доказательств существования Бога, предложенных в «Метафизических рассуж-

дениях», после Канта называется онтологическим доказательством (или аргументом). Его принцип состоит в том, что существование Бога выводится из определения его как бесконечно совершенного: он полагается совершенным, существование является совершенством, Бог не может не существовать. Поскольку он мыслит Бога как существующего со всей необходимостью (независимо от того, существую я или нет, чтобы его помыслить), Декарт убеждает меня в возможности доступа к абсолютной реальности — Великому Внешнему, не коррелирующему с моим мышлением.

2. Такой Бог, будучи совершенным, не станет меня обманывать, если я буду правильно использовать свой разум — то есть следовать ясным и отчетливым идеям.

3. Мне кажется, что вне меня существуют тела, о которых у меня возникает отчетливая идея, приписывающая им трехмерную протяженность. Они должны действительно существовать вне меня, потому что иначе Бог не был бы правдив, а это несовместимо с его природой<sup>13</sup>.

Если мы осмыслим природу процедуры, производимой Декартом, независимо от ее содержания, мы увидим, что доказательство состоит в следующем: 1. устанавливается существование некоторого абсолютного: совершенный Бог (назовем его «первичное абсолютное»); 2. из этого выводится абсолютная действенность математики (назовем это «производное абсолютное»), в силу того, что совершенный Бог не обманщик. «Абсолютная действенность» означает: то, что в телах мыслимо математически (арифметически или геометрически), может существовать абсолютно вне

<sup>13</sup> Касательно этого доказательства следует еще раз взглянуть: Декарт Р. Размышления о первой философии. Рассуждение шестое, а также: Первоначала философии. Ч. 2. §1.

меня. Итак, рассмотрев лишь форму доказательства, мы увидим, что абсолютизировать математический дискурс можно только так и никак иначе: нужно получить доступ к абсолютному, которое, хотя само и не непосредственно математической природы (совершенный Бог), должно быть в состоянии позволить нам вывести из него абсолютность математики (правдивый Бог, гарантирующий существование протяженных тел). Мы должны быть сами в состоянии произвести доказательство, которое бы соответствовало такой форме. Но чтобы избавиться от его содержания, нам надо начать с объяснения, почему картезианское доказательство неспособно противостоять корреляционистской критике.

Как корреляционист опровергал бы вышеприведенное доказательство? Фактически существует (по крайней мере) два возможных опровержения, в зависимости от того, какую модель корреляционизма принять. Можно выделить два типа корреляционизма: модель, которую мы назовем «слабой», то есть модель Канта, и «сильная» модель, которая сегодня кажется господствующей, даже если не всегда тематизируется в чистом виде. Мы начнем с изложения опровержения онтологического доказательства в «слабой» модели — то есть с опровержения Канта, — а потом покажем, как эта модель сама дает повод для критики со стороны более строгого корреляционизма. Мы увидим, почему «сильная» модель предлагает более радикальное опровержение любой попытки помыслить абсолютное.

Кажется, с учетом того, что мы говорили раньше, критиковать Декарта достаточно просто. Достаточно применить к онтологическому доказательству аргумент «корреляционного круга». Можно сказать следующее: «Аргумент Декарта ложен в самом своем замысле по-

лучить доступ к абсолютному существованию. По сути, это доказательство — согласно которому Бог должен существовать, потому что он совершенен, — претендует на необходимость. То есть даже если принять, что эта необходимость основана не на софизме, она нисколько не доказывает существование абсолютного: потому что она обладает необходимостью только для нас. То есть ничто не дает нам права утверждать, что необходимость для нас — это необходимость сама по себе: ничто, если вернуться к аргументу радикального сомнения, не позволяет мне знать, не является ли мой разум изначально искаженным, так что он заставляет меня верить в истинность аргумента, который сам по себе не имеет смысла. Или, чтобы сказать это менее образно: поскольку абсолютная необходимость всегда является абсолютной необходимостью для нас, она никогда не абсолютна, а только для нас».

Корреляционный круг состоит в разоблачении порочного круга в рассуждении, присущего любой попытке абсолютизации, независимо от содержания предлагаемых аргументов. Нет никакой необходимости рассматривать доказательство Декарта, потому что нерв опровержения в самой претензии на то, чтобы помыслить абсолютное, а не в использованных для этого способах.

Но мы знаем, что Кант не так опровергает онтологическое доказательство в диалектике «Критики чистого разума». Кант предлагает опровержение, согласующееся с требованиями самого аргумента Декарта: он обнажает его собственный софистический характер. Почему он не довольствуется предшествующей аргументацией?

Нерв картезианского аргумента основывается на идее, что несуществующий Бог — это *противоречивое*

понятие. Мыслить Бога как не-существующего для Декарта значит мыслить предикат, который противоречит субъекту: например, треугольник, у которого не три угла. Существование принадлежит к самому определению Бога, как тройственность углов принадлежит к определению треугольника. Таким образом, Кант для опровержения этого аргумента должен любой ценой доказать, что на самом деле нет никакого противоречия в том, чтобы считать, что Бога не существует. Потому что, если бы оно было, нужно было бы допустить, что Декарт действительно коснулся абсолютного. По какой причине? Потому что, хотя автор «Критики» принимает, что вещь в себе непознаваема, он тем самым соглашается, что она мыслима. Кант, по сути, предоставляет нам возможность знать *a priori*, что логическое противоречие абсолютно невозможно. Хотя мы не можем применить категориальное знание к вещи в себе, мы можем подчинить ее логическому требованию мышления. Поэтому следующие два утверждения приобретают у Канта абсолютное онтологическое значение:

1. Вещь в себе непротиворечива;
2. Вещь в себе существует: поскольку, в противном случае, явления существовали бы, не являя ничего, что для Канта является противоречием<sup>14</sup>.

Поэтому Канту так важно опровергнуть тезис Декарта: если бы несуществование Бога было противоречивым, то, с точки зрения самого Канта, было бы абсолютно необходимо (а не только необходимо для нас), чтобы Бог существовал. А таким образом становится возможно, употребив лишь логический принцип, познать нечто позитивное о вещи в себе. Но в чем же

<sup>14</sup> О мыслимости вещи в себе см.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 21–22.

принцип критики Канта? Он, как известно, состоит в утверждении, что противоречие может существовать только между уже предположительно существующей вещью и одним из ее предикатов, и никак иначе. Если я предполагаю, что треугольник существует, то не смогу без противоречия приписать ему больше или меньше трех углов. Но если я упраздню этот треугольник, то есть «если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло бы противоречить»<sup>15</sup>. Субъект никогда бы не смог только силой понятия вменить свое существование мышлению, потому что бытие не составляет часть понятия субъекта, оно никогда не является предикатом этого субъекта: оно добавляется к понятию как чистое полагание. Можно сказать, что бытие, чтобы быть совершенным, должно обладать существованием — но не что оно существует в силу того, что мыслится как совершенное. Можно сказать, не существует такого «волшебного предиката», который был бы способен придать априорное существование своему реципиенту. Иначе говоря, Кант — вслед за Юмом — дисквалифицирует онтологическое доказательство на основании того факта, что мы можем непротиворечиво помыслить определенное сущее как существующее или несуществующее. Никакое определение сущего не может нам сказать *a priori*, существует ли это сущее или нет: если мы осмысленно говорим, что нечто имеет предикат «бесконечно совершенный», мы не можем вывести из этого, что его субъект существует; а если мы все же выводим из этого существование субъекта, значит, мы не говорим этим предикатом ничего осмысленного.

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 358.

Мы знаем, что это кантовское опровержение онтологического доказательства выходит за пределы собственно критики картезианского аргумента: потому что речь идет не только об опровержении доказательства существования Бога, но и об отказе от всякого доказательства, претендующего на демонстрацию абсолютной необходимости определенного сущего. Назовем «реальной необходимостью» онтологический режим необходимости, который выражает, что то или иное существующее — определенная вещь, *res* — необходимо должна существовать. Кажется, этот тип необходимости присутствует в любой догматической метафизике. Догматик всегда приходит к тому, что та или иная определенная вещь должна абсолютно быть, и быть такой, какая она есть: Идея, чистый Акт, атом, неделимая душа, гармоничный мир, совершенный Бог, бесконечная субстанция, Мировой Дух, Всемирная История и т. д. Итак, если минимальная характеристика метафизики заключается в наличии такого типа утверждения (то или иное сущее должно абсолютно быть), получается, что ее кульминация — в онтологическом доказательстве (то есть в утверждении, что то или иное сущее должно абсолютно быть, *потому что* оно таково, какое есть). Онтологическое доказательство полагает сущее, необходимое *par excellence*, потому что основанием его существования является единственно его сущность: так как сущность Бога — быть совершенным, он должен необходимо существовать.

Но мы также вполне понимаем, что это доказательство внутренне связано с кульминацией принципа, сформулированного впервые Лейбницем, но примененного уже у Декарта<sup>16</sup>, а именно *принципа*

<sup>16</sup> См.: Декарт Р. Первоначала философии; Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429. §32.

достаточного основания, утверждающего, что любая вещь, любое действие, любое событие должны иметь необходимое основание быть таким, а не иным. Потому что этот принцип требует не только возможного объяснения любого факта в мире, но также того, чтобы мышление придавало основание необусловленной тотальности сущего и его бытия-такovým. Раз мышление вполне может находить основание фактов мира в том или ином мировом законе — оно должно также найти, в соответствии с принципом достаточного основания, основание для бытия-такowymi этих законов, то есть бытия-такovým самого мира. И если бы такое «основание мира» было предоставлено, нужно было бы найти основание этого основания и так далее. Если мышление, подчиняясь принципу достаточного основания, хочет избежать бесконечного регресса, оно должно завершиться таким основанием, которое способно быть основанием любой вещи, включая само себя. Такое основание не будет обусловлено никаким другим основанием, и обнаружить его позволяет только онтологическое доказательство, поскольку оно утверждает существование «*x*» исходя только из определения «*x*», а не через определение другого сущего, отличного от «*x*»: *x* должно быть, потому что оно совершенно, и потому оно *causa sui*, единственная причина самого себя.

Если любая догматическая метафизика характеризуется тезисом, что *по меньшей мере одно* сущее абсолютно необходимо (тезис реальной необходимости), очевидно, что кульминация метафизики — в тезисе, согласно которому *любое* сущее абсолютно необходимо (принцип достаточного основания). И наоборот, отказ от догматической метафизики означает отказ от *какой бы то ни было* реальной необходимости: *a fortiori*

отказ от принципа достаточного основания, а также и от онтологического доказательства, которое является замковым камнем, позволяющим системе реальной необходимости замкнуться на самой себе. Это отрицание требует признать, что не существует легитимного способа показать, что определенное сущее должно существовать безусловно. Можно добавить, кстати, что такой отказ от догматизма является минимальным условием критики *идеологии*. Идеология не отождествляется с некой обманчивой репрезентацией, это форма псевдорациональности, цель которой — установить, что то, что существует, действительно должно существовать с необходимостью. Критика идеологии, которая состоит в том, чтобы доказать, что социальная ситуация, которую представляют как неизбежную, на самом деле является контингентной, сущностно совпадает с критикой метафизики, понимаемой как производство иллюзорных необходимых сущих. Мы не собираемся обсуждать здесь современный отход от метафизики. Догматизм, утверждающий, что именно этот Бог, или этот мир, или эта История, или, наконец, этот актуальный политический режим существует с необходимостью, и необходимо таков, каков он есть, — такой *абсолютизм* принадлежит эпохе мышления, к которой невозможно и нежелательно возвращаться.

Итак, условия решения проблемы доисторического уточняются и одновременно значительно ужесточаются. Если мы хотим в итоге сохранить смысл высказываний о доисторическом, не возвращаясь к догматизму, мы должны найти такую абсолютную необходимость, которая не будет возвращать нас ни к какому абсолютно необходимому сущему. Иначе говоря, мы должны мыслить абсолютную необходимость, не мысля ничего абсолютно необходимого. Оставим пока это высказы-

вание, которое выглядит как парадокс. Единственное, в чем мы должны быть на данный момент убеждены — что у нас нет выбора: если мы не верим в безусловную допустимость принципа достаточного основания и онтологического доказательства, и если мы к тому же не верим в корреляционистские интерпретации доисторического, то как раз в подобном утверждении — об абсолюте без абсолютного сущего — нам следует искать принцип решения этой проблемы.

Можно сформулировать это следующим образом: назовем *спекулятивной* мысль, которая претендует на доступ к абсолютному вообще; назовем *метафизической* мысль, которая претендует на доступ к абсолютному сущему — или доступ к абсолюту посредством принципа достаточного основания. Если любая метафизика по определению спекулятивна, решение нашей проблемы сводится к установлению обратного — *не всякая спекуляция метафизична*, не любой абсолют догматичен. Возможно представить себе *абсолютизирующую* мысль, которая не была бы *абсолютистской*. Вопрос доисторического также оказывается сущностно связанным с критикой так называемой «*деабсолютизирующей импликацией*», которую можно сформулировать так: «Если метафизика устарела, то устарел и абсолют». Только опровержение этого вывода, заключающего из смерти догматической метафизики, что пришел конец абсолютам, может дать нам надежду решить парадокс архископаемого.

\* \* \*

Но мы прежде должны изложить самую строгую форму корреляционизма, которая кажется нам также наиболее актуальной его формой. Потому что только если

мы будем противостоять наиболее радикальной модели корреляции, мы сможем узнать, действительно ли де-абсолютизация является непреодолимым горизонтом для философии.

Мы уже сказали, что кантовское трансцендентальное можно обозначить как «слабый» корреляционизм. На каком основании? Потому что его критицизм не запрещает отношение мышления к абсолюту. Критика исключает знание о вещи в себе (всякое применение категорий к сверхчувственному), но сохраняет мыслимость «в-себе». Согласно Канту, мы также знаем *a priori*, что вещь в себе непротиворечива и действительно существует. Сильная модель корреляционизма, напротив, считает, что не только неправомерно претендовать на *познание* «в-себе», но и *равно* неправомерно претендовать на возможность *помыслить* его. Аргумент для этого объявления вне закона весьма прост и хорошо нам известен: речь идет, как и всегда, о корреляционистском круге. Что за чудесная операция позволяет кантовскому мышлению выйти из самого себя, чтобы убедиться, что немислимое для нас невозможно в себе? Противоречие немислимо — согласимся с этим. Но что позволяет Канту знать, что не может существовать такого Бога (как, например, мог утверждать Декарт<sup>17</sup>), который мог бы, в своем всемогуществе, сделать противоречие истинным? Кант утверждает, что мы ничего не знаем о вещи в себе, и подчиняет ее предположительно пустому принципу непротиворечия: но напротив, он самонадеянно считает себя способным проникнуть так глубоко в «в-себе», что может *знать*, что могущество Бога не

<sup>17</sup> См. письмо Декарта к П. Мелану от 2 мая 1644 г.: Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 496–500.

выходит за пределы логической непротиворечивости. Сильный корреляционизм не утверждает существование всемогущего Бога: он удовлетворяется тем, что дисквалифицирует любую попытку опровержения его возможности.

«Нигилистическое отражение» гипотезы всемогущего Бога, тем не менее, также можно защищать. Речь идет о тезисе, который отбрасывает, на этот раз, второе абсолютное утверждение Канта — а именно, что вещь в себе вне наших представлений *есть*. От имени чего можно было бы опровергать *a priori*, если за феноменами ничего нет, и наш мир окружает небытие, которое может внезапно поглотить любую вещь? Можно предположить, что феномен не поддерживается вещью в себе: что существуют лишь «феноменальные сферы», а именно трансцендентальные субъекты, согласованные между собой, но меняющиеся и «плавающие» в лоне абсолютного небытия, в котором все снова может потонуть, если вдруг человечество исчезнет. Можно ли сказать о такой точке зрения, что она бессмысленна? Что при употреблении термина «небытие» ничего не мыслится, а просто произносится слово с пустым значением? Но для сильного корреляционизма это как раз правомерно: у мышления нет средств опровергнуть возможность, что то, что для нас бессмысленно, в себе достоверно. Почему невозможно то, в чем отсутствует смысл? Никому еще не удавалось вернуться из путешествия во «в-себе», чтобы гарантировать нам абсолютность смысла. Более того, такие высказывания как «противоречие возможно», «небытие возможно» не лишены смысла, потому что их можно различить: верить в явно противоречивую душеспасительную Троицу не то же самое, что верить в угрозу Небытия, потому что взгляды

на жизнь, вытекающие из этих тезисов, явно будут отличаться. Немыслимое склоняется, подобно верованиям и тайнам<sup>18</sup>.

Именно этой сильной модели деабсолютизации нам следует противостоять, потому что именно она наиболее строго запрещает возможность помыслить то, что есть, когда нет мышления. Эта модель основана на двух мыслительных решениях, первое из которых достаточно хорошо изучено, а второе еще предстоит исследовать.

Первое решение — это решение всего корреляционизма: тезис о сущностной неразделимости содержания мышления и акта мышления. Мы всегда имеем дело только с данным-мышлению, а не с бытием, существующим само по себе.

Этого решения, и только его, достаточно чтобы дисквалифицировать все *реалистические* и *материалистические* абсолюты. Материализм, который хочет быть спекулятивным — то есть сделать особый тип *сущего без мышления* абсолютной реальностью — должен утверждать *и* что мышление не является необходимым (нечто может быть без мышления), *и* что мышление может мыслить то, что должно было бы быть, если бы не было мышления. Материализм, если он идет по спекулятивному пути, обязан верить, что возможно мыслить данную реальность, абстрагируясь от того факта, что мы ее мыслим. Эпикуреизм (парадигма всякого материализма) предполагает, что мышление с помощью понятий пустоты и атомов может иметь доступ к абсолютной природе всех вещей, а также, что эта природа

<sup>18</sup> Имеется в виду склонение в грамматическом смысле: можно говорить о множестве разных немислимых, как после Кантора стало возможно говорить о разных бесконечных. — Прим.ред.

не необходимо коррелирует с актом мышления, поскольку мышление существует относительно нее лишь случайно, как контингентная комбинация атомов (сами боги делимы), то есть не является существенным для существования элементарных природных частиц<sup>19</sup>. Корреляционная перспектива требует, напротив, идеи, что немислимо абстрагировать от реальности факт, что она *дает себя* всегда-уже в некотором сущем: нет ничего мыслимого, что не было бы всегда-уже данным-кому-то, нельзя мыслить мир без сущего, которое способно получить это данное, то есть без сущего, способного «помыслить» этот мир в одном цельном чувстве — интуировать его и поэтому говорить о нем. Назовем «приматом неразделимого» или «приматом корреляции» первое решение сильной модели.

Второе решение сильной модели будет занимать нас в большей степени. Сильная модель должна в итоге выступить против второго вида абсолюта, более опасного, чем предыдущий, потому что он кажется более непротиворечивым. Вторая метафизическая стратегия, которую мы вкратце описали в первой главе, состоит в том, чтобы *абсолютизировать саму корреляцию*. В целом аргументацию можно резюмировать так: кантовское понятие вещи в себе является немислимым, а не только непознаваемым. Но в этом случае, кажется, самым мудрым будет решение *упразднить* какую бы то ни было идею о подобном «в-себе». Согласимся, что, поскольку «в-себе» немислимо, у него нет истинности,

---

<sup>19</sup> О факте, что сами боги (и мыслящие существа в целом), несмотря на то, что Эпикур признает их вечными, должны мыслиться как разрушимые, в противоположность природным частицам, см.: *Conche M. Épicure. Lettres et maximes (introduction)*. Paris: PUF, 1987. P. 44.

и его надо упразднить в пользу отношения субъект — объект, или, возможно, другой корреляции, которую посчитают более существенной. Для этого типа метафизики могут быть избраны различные инстанции субъективности, для которых в любом случае всегда будет характерно воплощение какого-нибудь из понятий рассудка, жизни или сознания: представление у монады Лейбница; объективный субъект-объект, то есть природа, у Шеллинга; гегелевский Дух; Воля у Шопенгауэра; воля к власти (или множество воль к власти) у Ницше; перцепция, наделенная памятью, у Бергсона; Жизнь у Делёза, и т. д. Даже когда виталистские варианты воплощения Коррелята (у Ницше и Делёза) отождествляются с критикой «субъекта», то есть «метафизики», общее со спекулятивным идеализмом у них — двойное решение, которое гарантирует им, что они не будут спутаны с наивным реализмом или разновидностью трансцендентального идеализма:

1. В бытии нет ничего, что не было бы некоторым типом отношения-к-миру (эпикурейский атом, неспособный мыслить, без воли, без жизни — невозможен);

2. Предыдущее высказывание должно быть понято в абсолютном смысле, а не относительно нашего знания.

Примат неразделимого стал настолько значимым, что даже спекулятивный материализм был, похоже, подавлен современными антирационалистскими учениями о жизни и воле — в ущерб «материализму материи», который всерьез допускает возможность, что в неорганическом нет ничего от жизни или воли. Столкновение между метафизиками Жизни и метафизиками Духа вскрывает их глубокое согласие в пункте, унаследованном ими от трансцендентализма: то, что полностью асубъективно, не может быть.

Обратимся к анализу нашей модели. Сильный корреляционизм может легко отделаться от «внешнего» противника — реалиста, но, с другой стороны, ему сложно победить «внутреннего» противника — «субъективного» метафизика. На основании чего можно утверждать, что некоторая вещь продолжает существовать вне нашего представления, если признается, что это «вне» радикально недоступно для мышления? Именно тут речь должна пойти о втором решении сильной модели: оно относится не к корреляту, а к *фактичности* коррелята. Вернемся к Канту. Что существенно отличает проект Канта — трансцендентальный идеализм — от гегелевского проекта — спекулятивного идеализма? Самое существенное различие в следующем: Кант считает, что можно только *описать* априорные формы знания (у него это пространственно-временная форма чувственности и двенадцать категорий рассудка), в то время как Гегель считает, что их можно *дедуцировать*. Кант считает, в отличие от Гегеля, что невозможно вывести формы мышления из такого принципа или системы, которая бы придала им абсолютную необходимость. Эти формы — «первичный факт», который может создать объект с помощью описания, но не дедукции (в смысле генезиса). И если сфера «в-себе» может отличаться от феномена, то как раз на основании подобной фактичности форм, их исключительно описательного характера: потому что если бы они были выводимы, как у Гегеля, то они должны были оказаться безусловно необходимыми, упраздняя даже возможность, что существует «в-себе», отличное от них.

Сильный корреляционизм и абсолютный идеализм исходят из одного и того же тезиса: «в-себе» немыслимо, и делают из него два противоположных вывода: о мыс-

лимости или о немыслимости абсолюта. Неизбежная фактичность форм корреляции позволяет отдать предпочтение второму. Поэтому в итоге вообще отрицается возможность доказать абсолютную необходимость этих форм. Нельзя исключить возможность, что есть «в-себе», которое сущностно отличается от того, что нам дано. Сильный корреляционизм, как и кантианство, признает фактичность форм, но отличается тем, что приписывает эту фактичность и логической форме, то есть самой непротиворечивости: раз мы можем только описать априорные формы чувственности и рассудка, то, таким образом, описываем мы лишь логические принципы, присущие любому мыслимому высказыванию, а вывести их абсолютную истинность нельзя. Отсюда, нет смысла претендовать на знание, что противоречие абсолютно невозможно: единственное, что может быть нам дано, — это факт, что мы не можем мыслить ничего противоречивого.

Попытаемся лучше понять природу этой фактичности, поскольку ее роль в деабсолютизации представляется такой же существенной, как и роль коррелята. Прежде всего, в перспективе нашей модели, важно отличить эту фактичность от простой преходящести этого мира. Фактичность форм не имеет ничего общего с разрушимостью материального объекта или со смертностью живого. Если я считаю, что некое сущее или некое событие является контингентным, я располагаю позитивным знанием: я знаю, что этот дом может быть разрушен, я знаю, что физически возможно, что некто может действовать иным образом, и т. д. Контингентность свидетельствует о факте, что физические законы (независимо от того, произойдет событие или нет) позволяют сущему возникать, существовать

или исчезать. Но фактичность касается гипотетических структурных инвариантов мира — эти инварианты могут отличаться в разных корреляционизмах, но всякий раз они выполняют функцию минимального упорядочения представления: принцип причинности, формы восприятия, логические законы и др. Эти структуры фиксированны: у меня никогда не будет опыта перемен в них, и, в случае логических законов, я не могу даже представить их модификацию (например, представить противоречивое или не тождественное самому себе бытие). Формы, будучи фиксированными, тем не менее, фактичны, а не абсолютны, поскольку их необходимость обосновать нельзя: их фактичность проявляется в том, что они могут быть объектом только описательного дискурса, но не обосновывающего. Но речь здесь идет о таком факте, который не обеспечивает меня никаким положительным знанием (в противоположность простым эмпирическим фактам, инобытие которых я могу воспроизвести в эксперименте). Контингентность — это знание о возможности-быть-иной какой-либо вещи в этом мире, в то время как фактичность — лишь незнание о долженствовании-быть-так в корреляционной структуре. Именно это важно иметь в виду в дальнейшем: соглашаясь с фактичностью форм корреляции, корреляционист не согласится, что эти формы могут в действительности изменяться. Он соглашается только, что нельзя помыслить причину, по которой было бы невозможно их изменение, и почему реальность, отличная от той, которая дана нам, *a priori* исключена. Следует различать:

1. Внутримирную контингентность, которая приписывается всему тому, что может быть или может не быть в этом мире, может произойти или не произойти,

не противореча при этом инвариантам языка и представления, посредством которых нам дан мир;

2. Фактичность самих инвариантов, которая отсылает к сущностной невозможности установить, необходимы ли они *или* являются контингентными.

В моем опыте фактичности я имею дело не с объективной реальностью, а с непреодолимостью границ объективности перед лицом факта *наличия* мира: факта, что есть мир, о котором можно говорить, который можно воспринимать и который структурирован определенными инвариантами. Сам факт логичности мира, или данности его в представлении, избегает структур логического обоснования или представления. «В-себе» становится непроницаемым — невозможно даже утверждать, что оно существует — и это понятие стремится полностью исчезнуть, оставив только фактичность.

Фактичность заставляет нас таким образом постичь «возможность» Совсем-Другого мира изнутри самого этого мира. Тем не менее термин «возможность» надлежит ставить в кавычки, поскольку фактичность касается не знания о действительной возможности Совсем-Другого, а нашей неспособности установить его невозможность. Такая возможность сама по себе является гипотетической, обозначая, что для нас все гипотезы о «в-себе» остаются одинаково правомерными: есть, есть необходимо, не есть, есть контингентно и т. д. Эта «возможность» не является положительным знанием о Совсем-Другом, и даже положительным знанием о наличии или возможном наличии Совсем-Другого: это всего лишь признак того, что и наша сущность конечна, и сам мир конечен (даже если он не имеет физических границ). Потому что фактичность обрамляет

знание и мир отсутствием основания, и обратная сторона этого отсутствия основания в том, что ничто не может быть названо абсолютно невозможным, даже немыслимое. Иначе говоря, фактичность представляет собой предельную форму критики принципа достаточного основания, которая заявляет не только, что онтологическое доказательство нелегитимно, но и что сам принцип непротиворечивости не имеет достаточного основания, и поэтому может быть лишь нормой мыслимого, но не возможного в абсолютном смысле. Фактичность — это «неоснование» [irraison] (отсутствие основания) данного и его инвариантов.

Сильная модель сводится к следующему тезису: *невозможность немыслимого сама является немыслимой*. Я не могу рационально обосновать абсолютную невозможность противоречивой реальности или небытия всего, даже если под этими терминами не подразумевается ничего определенного. У фактичности есть, таким образом, четкое и исключительное следствие: становится незаконным с точки зрения рациональности дисквалифицировать *иррациональный* дискурс об абсолюте только на основании его иррациональности. В перспективе, которую предлагает сильная модель, религиозная вера имеет полное право говорить, что мир был создан из ничего в акте любви, или что Бог достаточно всемогущ, чтобы сделать истинным кажущееся противоречие между его полной тождественностью своему сыну и одновременно отличием от него. За подобными дискурсами сохраняется смысл, — мифологический или мистический, — несмотря на то, что в них нет логического или научного смысла. Основной тезис сильной модели состоит в существовании режима смысла, который несоизмерим с рациональным смыслом, потому что касается он не фактов внутри мира,

а факта наличия мира. Но корреляционизм сам не занимает никакую позицию, будь то иррациональную, религиозную или поэтическую: он не производит положительный дискурс об абсолюте, он ограничивается осмыслением пределов мышления, которые являются границей языка, постижимой лишь с одной стороны. Корреляционизм не предлагает положительного обоснования определенной религиозной веры, но он подрывает любую попытку рационально лишить веру легитимности на основании того, что ее содержание немыслимо.

Сильная модель в такой интерпретации одинаково хорошо представлена как у Витгенштейна, так и у Хайдеггера — выдающихся представителей двух основных философских течений 20 века: аналитической философии и феноменологии. В «Трактате» говорится, что логическая форма мира не может быть высказана таким же образом, как факт мира, ее можно только «показать», то есть выявить в режиме некоторого дискурса, избегающего категорий науки и логики. Тот факт, что мир можно высказать (то есть сформулировать в логическом синтаксисе), сам ускользает от логического дискурса. Отсюда тезис 6.522: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое»<sup>20</sup>. Но это мистическое не относится к знанию о потустороннем мире, это указание на невозможность научно помыслить наличие мира. Высказывание 6.44: «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть»<sup>21</sup>. То же самое мы увидим у Хайдеггера, когда он указывает как на глубинный дефект в представлении, на сам

<sup>20</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008.

<sup>21</sup> По этому поводу см.: Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 238–245.

факт наличия сущего и данности сущего: «Только человек среди всего сущего видит, позванный голосом бытия, чудо всех чудес: что сущее есть»<sup>22</sup>. Наличие сущего, или наличие логического мира, ускользает в обоих случаях от власти логики и метафизического основания в силу фактичности такого «наличия». Фактичность, конечно, мыслима, поскольку речь идет не о трансцендирующем откровении, а лишь о постижении границ этого мира с «внутренней стороны». Но мыслима она только как наша сущностная неспособность иметь доступ к абсолютному основанию того, что есть. Мне не удалось бы помыслить невысказанное, но я могу помыслить возможность, что невысказанное есть.

В общей сложности: слабая модель деабсолютизирует принцип достаточного основания, дисквалифицируя любое доказательство безусловной необходимости; сильная модель идет дальше дисквалификации принципа достаточного основания, деабсолютизируя принцип непротиворечивости, ограничивая любую репрезентацию пределами корреляционного круга<sup>23</sup>. Мы выявили, таким образом, две операции, присущие современному оправданию отказа от абсолюта: не только предпочтение корреляции «наивному реализму», но и фактичности коррелята в противоположность «спекулятивному идеализму»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика» // *Время и бытие* (статьи и выступления). М.: Республика, 1993. С. 38.

<sup>23</sup> Об этой двойной деабсолютизации принципа достаточного основания и непротиворечивости см. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат, 3.031; *Хайдеггер М.* Положение об основании. С.-Пб.: Алетея, 2000; и *Heidegger M.* Grundsätze des Denkens // *Gesamtausgabe*, Band 79. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

<sup>24</sup> Я говорю о «наивном» реализме и «спекулятивном» реализме, как раз чтобы обозначить тот факт, что изнутри корреляционизма

Теперь очевидно, что два основных типа сильного корреляционизма формируют друг друга и противостоят друг другу в следующем вопросе: следует ли из деабсолютизации мышления также его *де-универсализация*? Философы, которые отвечают на этот вопрос отрицательно, будут принадлежать к наследникам критической философии и попытаются, подобно Канту, выяснить универсальные условия нашего отношения к миру — будь то условия экспериментальной науки, языковой коммуникации между индивидами, воспринимаемости существующего и т. д. Но «сильный» корреляционист, который хочет сохранять верность духу критической философии, не позволит себе обосновывать универсальность непротиворечивости тем, что она предположительно абсолютна: вместо того, чтобы сделать из нее свойство вещи в себе, он сделает ее, например, универсальным условием высказываемости данного или интерсубъективной коммуникации (то есть норму мыслимого, а не возможного)<sup>25</sup>. Философы же «радикальной конечности», или «постмодерна», напротив, станут утверждать, что универсальное составляет мистификаторский осадок старой метафизики, и что надо мыслить фактичность нашего отношения к миру в терминах *ситуации, которая сама конечна*, то есть изменяема. Вера, что мы могли бы выйти вон себя настолько, чтобы быть в состоянии высказать нечто, что будет одинаково верно для любого

---

реалистическая модальность абсолюта неизбежно подчинена его идеалистической модальности, поскольку первая порывает со всякой формой корреляционизма, в то время как вторая признает ее достаточно, чтобы абсолютизировать.

<sup>25</sup> В качестве примера такой замены статуса непротиворечивости, осуществленной из критической перспективы, можно рассмотреть, в частности: *Wolff F. Dire le monde: 1. De la contradiction. Les trois langage-monde. P. 21–69.*

человека, в любом времени и в любом месте — просто иллюзия. Корреляции, которые определяют наш «мир», таким образом, отождествляются с ситуацией определенной эпохи в истории бытия, формой жизни с собственными языковыми играми, определенным культурным и интерпретирующим сообществом и т. д.

Для обеих сторон остается лишь один легитимный вопрос: должно ли ограничение знания нашим отношением к миру доходить до дисквалификации возможности производить универсальный дискурс, касающийся природы самого этого отношения. Все согласится с тем, что безусловная необходимость неуместна, остается только вопрос о статусе *обусловленной* необходимости корреляции, то есть статуса условий возможности данности и языка. Метафизическое высказывание «если существующее таково, оно должно абсолютно быть» уступает место пост-метафизическому высказыванию «если существующее дано *непосредственно* как таковое (воспринимаемое, высказываемое и т. д.), у него есть более общее условие — более глубокое, исходное — для такого бытия (данного как набросок, непротиворечивого и т. д.)». На смену «*x* таков, значит он должен быть» приходит: «если по факту *x* дан как таковой, то у него есть условие быть таким». Обсуждаться теперь будет определение его условий, а именно: существование или несуществование универсальных условий данности и языка.

Сильный корреляционизм не всегда тематизируется как таковой теми, кто его разделяет: его влияние сегодня проявляется в той неприкосновенности, которой пользуются религиозные верования по сравнению с ограничениями в отношении концептов. Какой философ осмелится заявить, что опроверг возможность

христианской Троицы на основании того, что обнаружил в ней противоречие? Философ, считающий мысль Левинаса о Совсем-Другом абсурдом из-за того, что оно недоступно логике, не покажется ли он нам покрытым пылью вольнодумцем, неспособным подняться до уровня того, что говорил Левинас? Нужно понять смысл подобного поведения: религиозная вера рассматривается множеством современных философов как то, что недоступно для опровержения, не только потому, что вера по определению безразлична к такой критике, но и потому, что им кажется *концептуально* нелегитимным совершать такое опровержение. Кантианец, который верит в Троицу, должен был бы доказать, что она непротиворечива; приверженец сильного корреляционизма должен всего лишь доказать, что разум не вправе оспаривать своими средствами истинность или ложность этой догмы. Итак, надо подчеркнуть, что «расхождение» современных философов с позицией Канта, одобренное, может быть, как раз теми, кто думает, что остается верным наследием критики, вовсе не безобидно. По сути, оно предполагает существенный сдвиг в нашей концепции мышления. Это расхождение — между непознаваемостью вещи в себе и ее немыслимостью — в итоге предполагает, что мышление привносится, чтобы оправдать *собственным движением* тот факт, что бытие стало для него настолько непрозрачным, что оно требует от мышления способности нарушать даже наиболее элементарные принципы *логоса*. Если постулат Парменида «мыслить и быть — одно и то же» остается предписанием для любой философии до Канта включительно, то фундаментальный постулат сильного корреляционизма, напротив, формулируется так: *«бытие и мышление должны мыслиться как способные быть совсем другими»*. Но не потому, что

корреляционист верит, что он в состоянии установить действительную несоизмеримость бытия и мышления, например, действительное существование Бога, несоизмеримого ни с какой концептуализацией, поскольку это предполагало бы такое знание о «в-себе», которое он как раз полностью запрещает. Но он предполагает, что ему по силам выработать настолько радикальную фактичность корреляции бытие — мышление, что она начисто лишит его права запрещать тот вариант, что бытие «в-себе» предположительно не имеет ничего общего с тем, что может быть постигнуто мышлением. Такая радикализация корреляции приводит к тому, что можно назвать *возможностью тотальной инаковости* бытия и мышления. Немыслимое теперь может отсылать только к нашей неспособности мыслить иначе, но не к абсолютной невозможности того, что все может быть совсем иначе.

Теперь ясно, что завершение этого движения в исчезновении притязаний на то, чтобы *мыслить* абсолюты, но не в *исчезновении абсолютов*: потому что корреляционистская мысль, которая всегда полагает сама себе предел, легитимирует любой дискурс, претендующий на доступ к абсолюту, но только при условии, что в этом дискурсе нет ничего похожего на рациональное доказательство собственной истинности. То, что сегодня называют «концом абсолютов», не отменяет ценность абсолютного, а, напротив, предоставляет удивительную свободу: философы, похоже, требуют от абсолюта только одного — чтобы в нем не оставалось ни малейшей претензии на рациональность. Конец метафизики, понимаемый как «деабсолютизация мышления», состоит в легитимации обоснования любой религиозной (или «поэтико-религиозной») веры в абсолют, пока она не претендует на обоснование

чего-то кроме самой себя. Иначе говоря, *конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения к крайней религиозности*. Или так: *конец идеологий принял форму безраздельной победы религиозного*. Современный подъем религиозности имеет, конечно, определенные исторические причины, и было бы наивно сводить их лишь к истории философии; но факт, что мышление под давлением корреляционизма не дает права критиковать иррациональное, если оно стремится к абсолюту, не должен быть недооценен, если говорить о значимости этого феномена.

«Возвращение религиозного» сегодня все еще остается часто недопонятым из-за влияния исторического тропизма, который нужно раз и навсегда искоренить. Тропизм, или концептуальная слепота, состоит в следующем: многие верят, что любая критика метафизики будет «естественным образом» сопровождаться критикой религии. Но эта «парность критик» отсылает нас, по сути, к весьма определенной связи между метафизикой и религией. Мы воображаем, когда претендуем на «метафизико-религиозную» критику абсолютов, что имеем в виду критику онто-теологии, поскольку она совпадает с критикой притязаний иудео-христианской теологии опираться в своей вере в единого Бога на предположительно рациональные истины, основанные на идее Высшего Существа, первопричины всего. Но в этом случае надо сделать оговорку, которая, как ни странно, не является (больше?) самоочевидной: когда мы критикуем претензии метафизики на мышление абсолюта, может случиться (и в этом случае так и происходит), что мы ослабим *некоторую* определенную религию, которая претендует на «естественное основание», утверждая превосходство своего содержания над другими. Раз-

рушая формы доказательства существования Высшего Существа, вы упраздните рациональное основание, которым определенная монотеистическая религия могла бы воспользоваться против любой политеистической религии. Следовательно, разрушив метафизику, вы разрушите возможность некоторой определенной религии использовать псевдорациональную аргументацию против любой другой религии. Но тем самым, что и является решающим, вы удостоверите притязание веры как таковой быть единственным средством доступа к абсолюту. Когда абсолютом становится немислимое, даже атеизм, возводящий несуществование Бога в абсолютом, сводится к одной из форм веры, которая в действительности является религией, пусть и нигилистической. Одна вера противостоит другой вере, поскольку больше не существует доказательств, определяющих наш фундаментальный выбор. Другими словами, деабсолютизация мышления приводит к производству *фидеистской* аргументации, но это «сущностный» фидеизм, а не простой «исторический» фидеизм: то есть мышлением поддерживается не определенная религия (как это было в случае католического фидеизма 16 века или хотя бы было в его намерениях), а религиозное в целом.

Фидеизм состоит, в сущности, в *скептической аргументации* против притязаний метафизики и рациональности в целом на доступ к абсолютной истине, способной укрепить (*a fortiori* дискредитировать) ценность веры. Таким образом, мы убеждены, что современный конец метафизики — это не что иное, как победа такого фидеизма (впрочем, не нового — он был инициирован Контрреформацией и создан Монтенем) над метафизикой. Мы далеки от того, чтобы рассматривать фидеизм, как это часто делается, как внешнюю

форму, которую антиметафизический скептицизм носил при рождении, прежде чем был разоблачен как иррелигиозный по сути. Мы скорее видим в скептицизме аутентичный фидеизм, который господствует сегодня, но в форме, которая стала «сущностной», то есть фидеизм, лишенный всякой конкретной зависимости от определенного культа. Исторический фидеизм — это не «маска», за которой поначалу скрывалась иррелигиозность, а сама религиозность как таковая, носившая «маску» определенной апологетики (в пользу одной, а не другой религии или культа), прежде чем раскрылась как аргументация в пользу превосходства набожности перед мышлением<sup>26</sup>. Современный конец метафизики, будучи скептическим, может быть только религиозным концом метафизики.

Скептицизм по отношению к метафизическому абсолюту, таким образом, легитимирует *de jure* любую, от самой худшей до самой лучшей, форму веры в абсолюту. Разрушение метафизической рационализации христианской теологии привело к становлению-религиозным мышления в целом, то есть к *фидеизму любой веры*. Это становление-религиозным мышления, поскольку оно парадоксальным образом поддерживается радикальной скептической аргументацией, мы назовем «*религизацией*» [*enreligement*] разума: этот термин, по задумке симметричный рационализации, обозначает стремление мышления в сторону, противоположную ходу прогрессивной рационализации иудео-христиан-

<sup>26</sup> Об исходной и, по нашему мнению, все еще имеющей силу связи современного скептицизма и фидеизма см.: Popkin R. H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003; Brahami F. *Le Travail du scepticisme*. Montaigne, Bayle, Hume. Paris: PUF, 2001.

ства под влиянием греческой философии. Все сегодня происходит так, как будто философия сама, а не под внешним давлением со стороны веры, осмысливает себя как служанку теологии — только теперь она предпочитает быть добровольной служанкой любой теологии, вплоть до атеологии. Кажется, что абсолют, покинув сферу метафизики, оказался фрагментированным на недифференцированное множество верований, теперь равно легитимных с точки зрения знания, только благодаря единственному факту, что они хотят быть *не более чем* верованиями. Отсюда глубинная трансформация недоверчивости, то есть природы ее аргументации. Постоянно повышая ставки скептицизма и критики притязаний метафизики, мы придали символам веры легитимность, сравнимую с истинностью — несмотря на очевидную экстравагантность их содержания. Борьба против того, что просветители называли фанатизмом, также целиком превратилась в *морализацию*: осуждение фанатизма производится лишь на основании его практического (этико-политического) влияния и никогда — во имя предположительной ложности его содержания. В этом пункте наши современники, наоборот, шаг за шагом отступили перед верующим. Поскольку позицию последнего поддерживает мышление, подкрепляющее его изначальное решение: если и есть последняя истина, то надежда на нее лишь в набожности, а не в мышлении. Отсюда бессилие тех, кто критикует современный обскурантизм с точки зрения морали, потому что если ничто абсолютное не мыслимо, то ужаснейшее насилие может быть оправдано исходя из трансцендентного, доступного лишь немногим избранным.

Надо понять, что религиозация не означает акта веры как такового — он самодостаточен и ценен сам по себе.

Религизация означает современную фигуру *подключения* мышления к набожности — то есть движение самого мышления в направлении набожности, а именно, *не-метафизического подчинения ей*. Или, лучше сказать: подчинение мышления набожности с помощью особого способа разрушения метафизики. Таков смысл деабсолютизации: мышление не доказывает более *a priori* истинность содержания определенной набожности, оно устанавливает равное и эксклюзивное право любой набожности иметь объектом окончательную истину. Вопреки привычному взгляду, согласно которому для эпохи современности характерно широкое движение секуляризации мышления, мы считаем, что поразительная черта современного Запада состоит в следующем: *он религизируется по мере того, как дехристианизируется*. Современность, хотя и лишила христианство идеологических (метафизических) притязаний на превосходство своего культа над остальными, телом и душой предан идее равной легитимности всех культов по достоверности.

Современный тупик метафизики представляется нам «скептико-фидеистским» концом метафизики, в котором господствует то, что можно назвать мышлением Совсем-Другого. Витгенштейн и Хайдеггер — настоящие мастера такого мышления. Намерение этих мыслителей — не создавать в этом вопросе радикального разрыва с прошлым, но по-настоящему вступить в права наследования. Наследие, которое в их руках достигло кульминации своего потенциала, состоит в старой доброй фидеистской традиции, — начатой, как мы сказали, Монтенем и продолженной Гассенди и Бойлем, — смысл антиметафизического характера которой всегда был в том, чтобы защищать набожность от малейшего вмешательства рационального.

«Мистическое», на которое ссылается «Логико-философский трактат», или теология, которую мечтал написать Хайдеггер — написать, не вводя ничего философского, даже слова «бытие»<sup>27</sup> — выражают стремление к такой абсолютности, в которой не было бы ничего метафизического, и которая вообще должна была бы непременно называться другим термином. Набожность, лишившись содержания, отныне воспевается во имя ее самой мышлением, не участвующим более в ее заполнении. Потому что высшая точка фидеизма там, где он оказывается мышлением о превосходстве набожности над мышлением, так что никакое содержание набожности не становится привилегированным, поскольку то, что раньше требовалось установить с помощью мышления, набожность (и она одна) стала полагать своим содержанием. Современный переход к Совсем-Другому (сам по себе пустой объект символа веры) является неизбежной и точной изнанкой трактовки того, что принцип достаточного основания вышел из употребления, как разоблачение его сущностной неспособности открывать абсолют: фидеизм — это *второе имя* сильного корреляционизма<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. Касательно параллели между Витгенштейном и Хайдеггером по поводу молчания, которое вопрос о Боге налагает на современную мысль, см.: Marion J.-L. Dieu sans l'être. Paris: PUF, 1991, в особенности главу: La croisée de l'Être, p. 80–81. Оригинальный немецкий текст Цолликоновских семинаров обсуждается и цитируется там же, p. 93.

<sup>28</sup> Мы можем здесь только указать на господствующую роль фидеизма в современной мысли. Подробнее мы рассмотрим это в будущем труде (*L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*), в котором должны быть развернуто описаны теоретические позиции, представленные в данной книге лишь в виде наброска (как их последствия).

\*\*\*

Мы попытаемся очистить от шелухи смысл следующего парадокса: чем лучше мышление вооружено против догматизма, тем более оно безоружно против фанатизма. Насколько скептико-фидеизм заставляет отступать метафизический догматизм, настолько же он усугубляет религиозный обскурантизм. Было бы абсурдным обвинять любого корреляциониста в религиозном фанатизме — это то же самое, что обвинять метафизика в идеологическом догматизме. Но мы прекрасно видим, что фундаментальные решения метафизики неизменно обнаруживаются, пусть и в карикатурной форме, в идеологии (то, что есть, должно быть), и что фундаментальные решения обскурантистской веры могут опираться на решения сильного корреляционизма (может быть, есть Совсем-Другое). Современный фанатизм не следует принимать лишь за воскрешение архаизма, яростно противостоящего достижениям западной критической рациональности, потому что он, напротив, — *результат* критической рациональности. И, подчеркнем, именно в той степени, в какой сама эта рациональность была *действительно освободительна*, то есть действительно, и к счастью, стала разрушительницей догматизма. Именно благодаря критической силе корреляционизма догматизм в философии был эффективно побежден — и из-за этого философия оказалась неспособной по существу разграничиться с фанатизмом. Победная критика идеологий превратилась в возрождение аргумента слепой веры.

Мы понимаем, что цель критики деабсолютизирующей импликации (если метафизика преодолена, то преодолена также любая форма абсолютного) шире, чем легитимация высказываний о доисторическом. Стано-

вится неотложным делом переосмысление так называемых «предрассудков критического разума»: а именно, что сила критики не всегда на стороне тех, кто подрывает допустимость абсолютных истин. Скорее, она на той стороне, где удастся критиковать *одновременно* идеологический догматизм и скептический фанатизм. Против догматизма надлежит удерживать отказ от любого метафизического абсолюта; но против аргументативного насилия разного рода фанатизмов мы должны найти в мышлении *немного абсолютного* — достаточно, чтобы противостоять тем, кто притязает на то, чтобы быть его исключительными хранителями только лишь благодаря какому-то откровению.

## Принцип фактуальности

То, что мы собираемся предпринять, несмотря на то, что это в принципе не-картезианский ход, соответствует тому, что делал Декарт, когда следовал истине *cogito*, установленной во втором «Рассуждении...». Мы попытаемся по его примеру извлечь себя из *cogito*, получив тем самым доступ к абсолютному, которое было бы способно обосновать дискурс науки (о доисторическом). Но это *cogito* больше не картезианское *cogito*: это «корреляционное *cogito*», в котором мышление заключено во взаимное отношение с бытием, которое выступает всего лишь маской для отношения мышления к самому себе. Это *cogito* отличается от картезианского *cogito* по крайней мере в двух аспектах:

1. Корреляционистское *cogito* не отождествляет себя необходимо с метафизикой репрезентации, оно может отсылать к концепции корреляции бытия-мышления, иной, чем субъекта и объекта (например, хайдеггерианской со-принадлежности бытия и человека);

2. Это не солипсистское *cogito* в строгом смысле, а скорее некий «*cogitamus*», поскольку он обосновывает объективную истину науки интерсубъективным согласием сознаний. Корреляционное *cogito*, тем не менее, само утверждает некоторый вид солипсизма, который можно назвать «видовым солипсизмом» или «солипсизмом сообщества»: он подразумевает невозможность мыслить реальность, предшествующую

сообществу мыслящих существ или следующую за ним. Этому сообществу больше ничего не остается, кроме него самого и современного ему мира.

Извлечение себя из «солипсизма сообщества», или «солипсизма интерсубъективности», предполагает получение доступа к Великому Внешнему, способному выполнять ту же функцию в отношении математического содержания высказываний о доисторическом, которую правдивый Бог выполнял в отношении протяженной субстанции.

Исходные данные проблемы по результатам предыдущей дискуссии таковы:

1. Чтобы было мыслимым доисторическое, должен быть мыслим абсолют;

2. Мы считаем доказанной нелегитимность какого бы то ни было доказательства, целью которого является установление абсолютной необходимости некоего сущего: искомый абсолют не должен быть догматическим;

3. Мы должны преодолеть препятствие корреляционистского круга (по сути, его вид придает ему сильная корреляционистская модель), имея в виду, что он дисквалифицирует не один только догматический абсолют (как это происходит в случае опровержения онтологического доказательства), но любую форму абсолютно в целом. Кажется, что предприятие абсолютизации как таковое, если оно не просто абсолютистское (основанное на принципе достаточного основания), разбивается о препятствие порочного круга корреляции: мыслить нечто абсолютное — это мыслить абсолют для нас, то есть не мыслить ничто абсолютное.

Вкратце, нам нужен неметафизический абсолют, который был бы способен избежать сетей сильной модели, учитывая, что:

— реалистический абсолют (например, эпикурейский) попадает в сети примата корреляции (первый принцип сильной модели);

— корреляционистский абсолют (субъективистский: идеалистический или виталистский) попадает в сети фактичности (второй принцип сильной модели).

Как же мышление может проложить себе дорогу к Внешнему?

\*\*\*

Постановка проблемы и жесткие условия для ее решения диктуют нам, кажется, единственно возможный путь действия. Чтобы противостоять сильной модели, мы должны брать пример с первого контрнаступления метафизики на кантовское трансцендентальное: нам тоже надо *абсолютизировать сам принцип, позволяющий корреляционизму дисквалифицировать абсолютизирующую мысль*. Это как раз то, что пытались сделать субъективистские метафизики: у них именно коррелят стал инструментом эмпирико-критической деабсолютизации и моделью для нового типа абсолютного. Эти метафизики не просто «обманывали» корреляционизм: речь не шла о том, чтобы «откопать» абсолют, который потом можно было бы ловко обернуть против критико-скептицизма с помощью его собственной аргументации. Речь шла скорее о том, чтобы глубже помыслить исток, придающий истинностную силу подобным аргументам. За корреляционизмом признавалось открытие сущностной необходимости (мы имеем доступ только к «для-нас», но не к «в-себе»), но вместо того, чтобы заключить из этого, что «в-себе» непознаваемо, заключают, что корреляция — единственное настоящее

«в-себе». Мы, в свою очередь, извлекаем *онтологическую истину*, скрытую скептической аргументацией: превращаем радикальное незнание в знание о бытии, наконец-то обнажив его достоверную абсолютность.

Эта первая волна контрнаступления провалилась из-за второго принципа корреляционизма: сущностная фактичность корреляции раскрывает в ней более глубокое решение — она дисквалифицирует как идеалистический догматизм, так и реалистический. Но все же путь, по которому нам нужно теперь следовать, проложен: если абсолют все-таки мыслим и может избежать опустошения корреляционистским кругом, он будет происходить только из абсолютизации второго решения сильной модели — *то есть из фактичности*. Иными словами, если мы найдем скрытую за фактичностью онтологическую истину — если нам удастся понять, что источник, придающий деабсолютизации силу, самим своим фактом дает доступ к абсолютному бытию, — таким образом мы достигнем такой истины, что никакой корреляционистский скептицизм не сможет сразить ее. На этот раз не будет третьего принципа, который можно было бы противопоставить этой абсолютизации. Поэтому нам нужно понять, почему *не корреляция, а фактичность корреляции является абсолютом*. Мы должны показать, что фактичность составляет не опыт, в котором мышление наталкивается на собственные сущностные пределы, а, напротив, опыт *знания* об абсолютном. Мы должны узнать в фактичности не недоступность абсолютного, а разоблачение «в-себе»: то есть вечное свойство того, что есть, а не знак вечной дефектности мышления о том, что есть.

Каков смысл этих предложений?

Вначале кажется, что мыслить фактичность как абсолют абсурдно, поскольку она выражает сущностную

неспособность мышления открыть основание для бытия того, что есть. Сделать абсолют из неспособности — не приведет ли это к абсолютной неспособности? На самом деле, нет: по крайней мере, если следовать предприятию субъективистской метафизики в отношении корреляции. Она, как мы видели, обнаруживает в самом противодействии абсолютизации достоверно абсолютное бытие. Нечто подобное нам нужно сейчас предпринять с фактичностью. Это, конечно, требует «изменения точки зрения», но, сделав это однажды, мы обнаружим, что высшая необходимость корреляционистского круга является противоположностью того, чем она кажется: фактичность откроется нам как знание об абсолюте, потому что *мы наконец вернем самой вещи то, что иллюзорно представлялось нам бессилием мышления*. Иначе говоря, вместо того, чтобы отсутствие достаточного основания становилось присущим любой вещи пределом, с которым сталкивается мышление в поисках окончательного основания, мы должны понять, что такое отсутствие достаточного основания *и есть* окончательное свойство сущего, и не может быть ничем иным. Надо сделать из фактичности реальное свойство любой вещи и вообще целого мира — *быть без достаточного основания, и поэтому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим*. Мы должны понять, что предельное отсутствие достаточного основания — то, что мы назвали неоснованием, — это абсолютное онтологическое свойство, а не знак конечности нашего знания. Принцип достаточного основания в этой перспективе не работает попросту из-за *ложности* (даже, можно сказать, абсолютной ложности) этого принципа: ничто на самом деле не имеет основания быть и оставаться таким же, а не другим — и для мировых законов это не менее

верно, чем для вещей. Все что угодно может вполне реально обрушиться — и деревья, и звезды, и физические, и логические законы. Но не в силу некоторого вышестоящего закона, обрекающего любую вещь на исчезновение, но наоборот — в силу отсутствия такого вышестоящего закона, который способен был бы предотвратить исчезновение чего бы то ни было.

Уточним смысл абсолюта, если его понимать таким образом, и, в первую очередь, постараемся объяснить, каким образом абсолютизация фактичности может преодолеть препятствие корреляционистского круга.

Корреляционист мог бы возразить на наш тезис следующее: «Говоря, что фактичность нужно понимать как знание о действительном отсутствии достаточно основания любой вещи, вы совершаете чудовищную ошибку: вы путаете фактичность с *контингентностью*. Контингентность означает, что для любой вещи, сохраняется она или исчезает, ни один из этих двух вариантов не противоречит инвариантам мира. Контингентность обозначает *знание* о сущностной преходящести определенной вещи. Я, например, знаю, что эта книга может быть уничтожена, даже если я не знаю ни как, ни когда это уничтожение произойдет. Возможно, она будет вскоре разорвана моей маленькой дочкой или же будет изъедена плесенью через несколько десятилетий. Но я все же знаю нечто положительное об этой книге: ее реальную хрупкость, ее возможное не-бытие. Но что до фактичности, ее можно отождествить с контингентностью не более, чем с необходимостью, поскольку фактичность обозначает наше сущностное незнание о том, являются ли мир и все его инварианты контингентными *или* необходимыми. Делая из фактичности свойство самих вещей (такое свойство, которое я предположительно знаю), я делаю из нее форму

контингентности, которую можно применить к инвариантам мира (к физическим и логическим законам), а не только к тому, что есть в мире. Я претендую на то, чтобы знать, что мир разрушим, как я знаю, что эта книга разрушима. Но то, что фактичность — это контингентность, понимаемая как истинная в себе, я могу доказать не больше, чем существование предположительно необходимого метафизического принципа, стоящего у истоков нашего мира. Поэтому корреляционный круг действительно опровергает тезис об абсолютной контингентности всего, как и тезис об абсолютной необходимости первичного Сущего: потому что нельзя было бы знать о том, что очевидное неоснование мира является неоснованием *в себе* (то есть действительная возможность стать-другим без достаточного основания), а вовсе не неоснование *для нас* (наша неспособность найти подлинную необходимую причину всех вещей, скрытую за завесой феноменов)? Переход от «для-нас» к «в-себе» не более возможен для контингентности, чем для необходимости».

Чтобы противопоставить что-нибудь этой аргументации, мы можем пойти лишь одним путем: мы должны показать, что корреляционный круг (и то, что составляет его нерв — различие между «в-себе» и «для-нас») предполагает сам, для того, чтобы быть мыслимым, что мы имплицитно допускаем абсолютность контингентности. Нам нужно более точно продемонстрировать, что фактичность корреляции (которой обосновывается аргумент круга при опровержении догматических идеализма и реализма) можно помыслить, только допустив абсолютность контингентности данного в целом. Поскольку, если нам удастся доказать, что возможность-быть-другой любой вещи — это абсолют, который

предполагается самим кругом, то, соответственно, контингентность не может быть деабсолютизирована без саморазрушения круга. То есть контингентность окажется защищенной от операции релятивизации *в-себе* относительно *для-нас*, которая присуща корреляционизму.

Чтобы разъяснить это, поразмыслим над следующим примером: предположим, два догматика противостоят друг другу в вопросе о природе нашего посмертного будущего. Христианский догматик утверждает, что знает (потому что, предположительно, доказал это): наше существование будет длиться после смерти, и оно состоит в вечном созерцании Бога, чья природа сейчас недоступна для понимания нашим мышлением. Он считает доказанным, что «в-себе» — это Бог, который, так же как и картезианский Бог, доказуем для конечного разума в качестве недоступного пониманию нашим конечным разумом. Атеист-догматик утверждает, напротив, что он знает: наше существование полностью упраздняется смертью, делающей из нас чистое небытие.

Тут вмешивается корреляционист, чтобы дисквалифицировать обе позиции: он отстаивает, со своей стороны, строгий теоретический агностицизм. Любое верование он считает равно правомерным, поскольку теория неспособна отдать предпочтение какому-либо из них. Так же как я не смогу узнать, что такое «в-себе», не превратив его в «для-меня», я не смогу узнать, что останется от меня тогда, когда меня уже не будет в этом мире, поскольку знание предполагает принадлежность этому миру. Агностику достаточно легко опровергнуть обе позиции: ему достаточно показать, что претензия на знание о том, что есть, когда меня нет — противоречива, поскольку знание предполагает, что мы еще

принадлежим этому миру. Оба догматика, таким образом, предъявили реалистические тезисы о «в-себе», которым присуща внутренняя противоречивость любого реализма: они претендуют на то, чтобы мыслить то, что есть, когда их нет.

Но вот новый участник дискуссии — субъективный идеалист. Он заявляет, что позиция агностика так же противоречива, как и позиция реалистов. Потому что все трое думают, что может существовать такое «в-себе», которое бы радикально отличалось от нашего состояния в настоящем, будь то Бог, недоступный естественному разуму, или чистое небытие. Все это немислимо: помыслить трансцендентного Бога не более возможно, чем небытие всех вещей — в частности, я не мог бы помыслить себя как несуществующего, не впадая в противоречие с собой. Я могу мыслить себя только как существующего, и существующего именно так, как я существую: так как я могу только существовать, и существовать именно таким, каким я существую сейчас. Мой разум, в отличие от моего тела, таким образом, бессмертен. Смерть, как и любая другая форма радикального трансцендирования, аннулируется идеалистом так же, как представление о «в-себе», отличном от субъектной корреляционной структуры. Поскольку «в-себе», отличающееся от «для-нас», немислимо, идеалист объявляет его невозможным.

Теперь вопрос в том, чтобы точно узнать, при каком условии корреляционист-агностики может опровергнуть не только оба реалистических тезиса, но и идеалистический. Чтобы свести счеты с последним, у агностика есть только один вариант: ему надо согласиться, что моя возможность-быть-совсем-другим в смерти (вечно созерцать Бога или быть уничтоженным) — столь же мыслима, как и возможность, что я продолжу

быть тождественным себе. «Основание» в том, что я мыслю себя как лишенного основания быть и оставаться таким, какой я есть: именно из мыслимости этого неоснования — этой фактичности — следует, что все три опции — две реалистические и одна идеалистическая — равно возможны. Потому что, если я не могу помыслить себя уничтоженным, я тем более не могу помыслить причину, препятствующую такому развитию событий. Моя возможность-не-быть мыслима в паре с отсутствием у меня причины быть, хоть я и не могу помыслить «факт» собственного небытия. Даже если реалисты согласятся с тем, что возможно такое помертное бытие, которое само по себе немислимо (созерцание Бога, чистое небытие), они придут к тому, что все же следующее мыслимо: я не могу мыслить немислимое, но могу мыслить возможность немислимого обходным путем — через неоснование реальности. Следовательно, агностик может отвергнуть все три позиции как абсолютизации: они претендуют на выведение необходимого основания, из которого следовал бы один из трех описанных результатов, в то время как такого основания у нас нет.

Но вот последний участник спора: спекулятивный философ. На этот раз тезис состоит в том, что абсолют отсутствует во всех трех предыдущих вариантах, потому что абсолют — это сама возможность-быть-другим, о которой говорил агностик. Абсолют — это возможность перехода из теперешнего состояния к какому-либо другому состоянию без всякого основания. Но эта возможность есть вовсе не «возможность незнания», неспособность знать, какая из опций верна; это знание о реальной возможности как любой из этих опций, так и других. Можно ли сказать, что возможность-быть-другим — это абсолют, когда она означает

знание, а не незнание? Сам агностик убедил нас в этом. В конце концов, как агностик опровергает тезис идеалиста? Согласившись, что мы можем себя *помыслить* как более не существующих, что наша смертность, наше уничтожение, наше становление-совсем-другими в Боге — все это действительно равно мыслимо. Но как эти состояния постижимы в качестве возможных? Посредством того факта, что мы можем помыслить, обходным путем через неоснование реальности, нашу возможность-быть-другим, возможность уничтожения или радикальной трансформации. Но в этом случае *возможность-быть-другим мыслится как коррелят нашего мышления, поскольку именно в ней содержится возможность нашего собственного не-бытия*. Чтобы помыслить себя как смертного (способного более не быть), как это делает атеист, я должен, по сути, помыслить свою возможность-не-быть как *абсолютную*: так как я мыслю эту возможность как коррелят своего мышления, и мое возможное не-бытие существует только будучи скоррелированным с актом сознания моего возможного не-бытия, потому я *не могу помыслить свое возможное не-бытие* — это как раз тезис идеалиста. Я мыслю себя смертным, только если помыслю, что моя смерть не нуждается в том, чтобы я ее мыслил, чтобы свершиться. В противном случае я смог бы перестать быть только при условии, что я продолжал бы быть, чтобы мыслить себя несуществующим — то есть бесконечно агонизировать, но никогда не умереть окончательно. Иначе говоря, чтобы опровергнуть субъективный идеализм, я должен допустить, что мое возможное уничтожение мыслимо как не коррелирующее с мышлением моего уничтожения. Опровержение идеалиста корреляционистом происходит через абсолютизацию (де-корреляцию) возможности-быть-

другим, которую он задействует для того, чтобы мыслить фактичность: эта возможность является абсолютом, действительность которого мыслима как «в-себе», безразличное к существованию мышления — как раз эта безразличность дает ему возможность уничтожить меня.

Но корреляционист возразит следующее: «Спекулятивный вариант не является более надежным, чем реалистический или идеалистический. По сути, теперь еще более невозможно *привести основание* в пользу гипотезы о реальной возможности всех вариантов *post mortem*, которые можно представить, чем в пользу необходимости единственного варианта, предлагаемого одной из догматических гипотез. И спекулятивный тезис, и метафизические тезисы равно мыслимы — мы не можем определиться окончательно». Но ответить на это следует так: напротив, есть четкое основание превосходства спекулятивного тезиса, и сам агностик предоставляет нам его. *Агностик не может деабсолютизировать возможность-быть-другим, не абсолютизируя ее вновь.* Его возражение, в сущности, опять основано только на мыслимости возможности-быть-другим, которая должна пониматься как абсолютная, и поэтому оставлять открытыми любые варианты, а не закрывать их в пользу одного, как это получается у догматиков. Корреляционист в итоге делает противоположное тому, что говорит. Он говорит, что можно мыслить только один истинный метафизический вариант, закрывающий пространство возможностей, а не спекулятивный, открывающий его. Но сказать это он может, только помывлив открытую возможность, что никакой вариант не имеет больше оснований сбыться, чем другой. Эта открытая возможность — «все в равной степени возможно» — является таким абсолютом, который

нельзя деабсолютизировать, не помыслив его снова как абсолют.

Стоит задержаться на этом пункте, потому что на нем основывается все проводимое нами доказательство. Корреляционист говорит нам следующее: «Когда я говорю, что метафизические варианты, касающиеся “в-себе”, — назовем их M1 и M2, — одинаково возможны, “возможны” означает *возможность по незнанию*. Я хочу сказать этим выражением, что эта возможность относится только к факту, что я не знаю, какая из опций верна: M1 или M2. Но я не хочу сказать, что M1 или M2 не будут необходимы в себе: необходимость одного из этих вариантов является, возможно, реальной, хотя и непостижимой. Спекулятивный, третий вариант, состоит в том, что M1 и M2 являются реальными возможностями, из которых может произойти как одна, так и другая, и даже одна вслед за другой. Но, что касается меня, я соглашусь, что мы не знаем, какой из этих трех вариантов — 1) необходимость M1; 2) необходимость M2; 3) реальная возможность M1 и M2 — верен. Я, таким образом, утверждаю, что мы имеем дело с тремя *возможными по незнанию* вариантами (1, 2, 3), а не с *двумя реально возможными* вариантами (M1, M2)».

Ответ спекулятивного философа таков: «Вы думаете, что три варианта “возможны” — каким образом вам доступна эта возможность? Как у вас получилось *помыслить* “возможность по незнанию”, которая оставляет для вас открытыми все три варианта? На самом деле, у вас получается помыслить эту возможность по незнанию только потому, что у вас *действительно* получается мыслить *абсолютность* этой возможности, ее не-корреляционный характер. Поймите хорошенько, мы касаемся фундаментального пункта: если вы утверждаете, что ваш скептицизм относительно любого

знания об абсолютном основан на *аргументе*, а не просто на веровании или мнении — вы должны допустить, что суть этой аргументации является *мыслимой*. Итак, суть вашей аргументации в том, что мы *можем* дойти до возможности-не-быть/возможности-быть-другой любой вещи, включая нас самих и мир. Но сказать, что это можно помыслить, означает сказать, что *можно* мыслить абсолютность того, что все возможно. Вы можете различить “в-себе” и “для-нас” только такой ценой, потому что данное различие основывается на мыслимости абсолютной возможности-быть-другим по отношению к данному. Ваш главный инструмент деабсолютизации не работает без допущения, что то, что спекулятивный философ считает абсолютным, действительно мыслимо как абсолютное. Или лучше: действительно мыслится (именно вами мыслится) в качестве абсолюта, поскольку *в противном случае вам никогда не пришло бы в голову, что можно не быть субъективным (или спекулятивным) идеалистом*. Сама идея различия между “в-себе” и “для-нас” никогда бы не зародилась в вас, если бы вы не испытали на себе удивительную силу человеческого мышления: способность иметь доступ к своему возможному небытию — *знать* о своей смертности. Ваш опыт мышления черпает свою внушительную силу из глубокой истины, следствием которой сам является: вы “прикоснулись” ни больше ни меньше как к абсолюту, единственно истинному, и с помощью него разрушили все ложные абсолюты метафизики, будь то абсолюты реализма или идеализма.

Таким образом, вы вполне можете отличить возможность по незнанию от абсолютной возможности. Но это различие обосновано тем же аргументом: только потому, что можно помыслить, что абсолютно возможно, что “в-себе” отличается от того, что дано, то, что я считаю

реально возможным, может не быть реально возможным. Следовательно, вы впадаете в бесконечный регресс: каждый раз, когда вы говорите, что то, что я называю реально возможным, возможно лишь по незнанию, вы используете для этого рассуждение, которое работает (то есть продолжает опровергать идеализм, который является вашим вторым основным противником) только при условии мышления в качестве абсолютной той возможности, которую вы, тем не менее, пытаетесь деабсолютизировать. Иначе говоря, я не могу мыслить неоснование (то есть равную и безразличную возможность всех вещей) только относительно мышления: потому что только мысля ее как абсолют, я могу деабсолютизировать все догматические варианты».

Теперь понятно, в чем состоит главная ошибка корреляционного круга, благодаря которой мы можем прорвать его осаду: аргумент деабсолютизации, который, казалось бы, нельзя опровергнуть, *работает только благодаря имплицитной абсолютизации одного из двух его решений*. Или я выбираю (против идеализма) деабсолютизировать корреляцию — за это я расплачусь абсолютизацией фактичности. Или же я выбираю, в пику спекулятивному философу, деабсолютизировать фактичность, подвергнув ее примату корреляции (любое мыслимое должно быть скоррелировано с актом мышления), утверждая, что эта фактичность верна только для меня и не необходима в себе. Но за это придется расплатиться идеалистической абсолютизацией корреляции: ведь моя возможность-не-быть становится немислимой, если предположить, что она является лишь коррелятом акта мышления. Корреляционизм не может одновременно деабсолютизировать оба своих принципа, поскольку каждый раз ему необходимо

абсолютизировать один, чтобы деабсолютизировать другой. У нас есть два пути, чтобы избежать заключения в круг: или абсолютизация корреляции, или абсолютизация фактичности. Но прежде мы должны дисквалифицировать метафизическую опцию, избавившись от онтологического доказательства: мы не станем идти идеалистическим путем, который все еще привязан к реальной необходимости, которая требует, чтобы некоторое определенное сущее, или тип определенного сущего, должен был бы абсолютно быть (Дух, Воля, Жизнь). Остается идти путем фактичности, следя за тем, чтобы ее абсолютизация не привела нас снова к догматическому тезису.

\*\*\*

Кажется, мы достигли цели: обнаружили слабое место круга, которое позволит нам прорваться из него к абсолюту. Попытаемся уточнить смысл абсолютизации фактичности. Мы сказали, что искомый абсолют не должен быть догматическим абсолютом: нелегитимность онтологического доказательства нас убедила, что надо избегать любой метафизики (включая субъективистские метафизики вечного Коррелята), а также подобных высказываний: «такое-то сущее или такой-то тип определенного сущего должен абсолютно быть». Мы должны открыть абсолют, который не будет никаким абсолютным сущим. Это как раз то, что мы получаем, абсолютизируя фактичность: мы не утверждаем, что необходимо, чтобы некое определенное сущее существовало, но что абсолютно необходимо, чтобы любое сущее могло не существовать. Тезис достаточно спекулятивный: мы мыслим абсолют, но не метафизический, мы не мыслим *ничего* (никакое сущее), что

было бы абсолютным. Абсолют — это абсолютная невозможность необходимого сущего. Мы не согласимся больше ни с одной формулировкой принципа достаточного основания, согласно которому у каждой вещи есть необходимое основание быть таковой, а не иной — мы придерживаемся абсолютной истинности принципа неоснования. Ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания.

Итак, речь идет о *принципе*, и даже, можно сказать, *ангипотетическом* принципе, не в смысле, в котором этот термин употреблял Платон, когда говорил об Идее Блага, но в аристотелевском смысле. Под ангипотетическим принципом Аристотель понимал первое суждение, невыводимое из другого, но для которого все же существует доказательство<sup>29</sup>. Это доказательство, которое можно назвать «непрямым» или «доказательством, опровергающим от противного», состоит не в том, чтобы вывести, как в «прямом» доказательстве, принцип другого высказывания (в этом случае он не был бы принципом), но в том, чтобы выявить необходимую самопротиворечивость того, что противоречит истинности принципа. Принцип доказан без выведения, с помощью указания, что его можно оспорить, только предположив истинность того, что противоречит само себе. Таким образом, Аристотель видит в непротиворечии подобный принцип доказательства способом от противного. Его оспаривание предполагает, что надо его учитывать, чтобы сказать нечто осмысленное<sup>30</sup>. Тем не менее есть сущностное различие между принципом

<sup>29</sup> Об использовании термина «ангипотетический» (в русском переводе «свободный от всякой предположительности») см. Аристотель. *Метафизика*. М.: Эксмо, 2006. Кн. IV. Гл. 3.

<sup>30</sup> Доказательство см.: там же, гл. 4.

неоснования и принципом непротиворечия, а именно: Аристотель доказывает от противного только то, что никто не может *мыслить* противоречие; но он не доказывает, что противоречие абсолютно невозможно. Корреляционист сильной модели может противопоставить фактичность данного принципа и его абсолютизацию: он признает, что не может мыслить противоречие, но не признает, что именно это является доказательством его абсолютной невозможности. Потому что он считает, что нельзя доказать, что возможное «в-себе» не отличается *toto caelo*<sup>31</sup> от мыслимого для нас. Принцип непротиворечия является негипотетическим по отношению к мыслимому, но не к возможному.

Принцип неоснования, наоборот, оказывается не только *ангипотетическим*, но и *абсолютным*: потому что, как мы увидели, нельзя оспорить абсолютную значимость этого принципа, не предполагая его абсолютную истинность. Скептик может представить идею отличия «в-себе» от «для-нас», только подчинив «для-нас» тому, что основание быть, предполагающее его абсолютность, отсутствует. Только благодаря тому, что мы можем мыслить абсолютно возможным, что «в-себе» будет иным, чем «для-нас», корреляционистский аргумент может быть действенным. Теперь ангипотетичность принципа неоснования касается так же «в-себе», как и «для-нас»: оспаривать этот принцип означает предполагать его. Так же и оспаривать его абсолютность — то же самое, что ее предполагать.

Этот пункт легко понять, если соотнести возможность-быть-другим-без-основания с идеей *времени*, способного как упразднить, так и породить любую вещь. Такое время, которое может быть помыслено как

<sup>31</sup> Лат. «всецело, принципиально». — Прим. перев.

способное возникать или уничтожаться во времени, то есть в самом себе. Конечно, это кажется банальным аргументом: время может быть помыслено уничтожимым только во времени, то есть оно может быть помыслено только как вечное. Но мы не замечаем, что этот банальный аргумент приводится только для того, чтобы предположить, что само время не банально: время не просто обладает законной способностью уничтожить что угодно, оно способно *беззаконно уничтожить любой физический закон*. Потому что время, определенное фиксированными законами, которые им управляют, само может быть помыслено как способное упразднить само себя, подобно другим вещам — то есть исчезнуть в другом времени, которым управляют *другие* законы. Только время способно разрушить любую определенную реальность, не подчиняясь никакому определенному закону — только время способно без основания и без закона разрушать миры подобно вещам — только оно может быть помыслено как абсолют. Можно сказать, что возможно доказать *абсолютную необходимость не-необходимости любой вещи*. Иначе говоря, можно установить (путем непрямого доказательства) абсолютную необходимость контингентности любой вещи.

Эту контингентность, тем не менее, следует отличать от того, что мы называли таким же словом, когда говорили об эмпирической контингентности материальных объектов. Фактичность отождествляется с контингентностью в том смысле, что она должна мыслиться как *позитивное знание* о возможности-быть-другой/возможности-не-быть любой вещи — и не мыслиться как возможность по незнанию. Абсолютная контингентность отличается от эмпирической контингентности следующим образом: эмпирическая контингентность (отныне мы будем называть ее термином *пребывающая*)

обозначает уничтожимость в целом, которая обречена осуществиться рано или поздно. Эта книга, этот плод, этот человек, эта звезда обречены рано или поздно исчезнуть, если физические и органические законы останутся такими, какими они были до настоящего времени. Преходящесть обозначает возможное небытие, которое должно в перспективе стать действительным. Абсолютная контингентность — единственное, что мы отныне будем называть «контингентностью» — означает, напротив, чистую *возможность*: возможность, которая, может быть, никогда не осуществится. Итак, мы не можем заявлять о знании, что наш мир, несмотря на то, что является контингентным, в один прекрасный день действительно развалится. Мы знаем, в соответствии с принципом неоснования, что это реально возможно, что это может произойти без всякого на то основания. А утверждать, что все должно необходимо погибнуть, было бы *все еще* метафизическим допущением. Конечно, тезис о преходящести вещей не утверждает, что определенное сущее необходимо, но он продолжает утверждать, что определенная ситуация необходима (а именно: уничтожение того или иного). Но он все еще подчиняется принципу достаточного основания: есть необходимое основание для того, чтобы все было именно так (неизбежное уничтожение X), а не иначе (бесконечное сохранение X). Но непонятно, посредством чего такое основание могло бы быть дано, из чего следовала бы необходимость уничтожения, а не сохранения. Полный отказ от принципа достаточного основания требует признать, что и уничтожение, и постоянное сохранение определенного сущего — оба должны иметь возможность произойти без всякого основания. Эта контингентность такова, что может произойти все, что угодно — даже то, что ничего не произойдет, и все останется как есть.

Теперь становится возможным представить *спекулятивную* критику корреляционизма: теперь мы можем показать, что он соучаствует в фидеистской вере в Совсем-Другое в той степени, в какой он *продолжает* хранить верность принципу достаточного основания. По сути, сильная модель корреляции легитимирует религиозный дискурс в целом, потому что не лишает легитимности возможность существования скрытого основания, непостижимого замысла, стоящего у истоков нашего мира. Это основание стало невысказанным, но оно сохраняется как невысказанное, и этого достаточно, чтобы оправдать ценность его предположительного трансцендентного откровения. Эта вера в предельное Основание разоблачает настоящую природу сильного корреляционизма: это не отказ от принципа достаточного основания, а апология веры, лишенной основания самим этим принципом. Спекуляция состоит, наоборот, в том, чтобы сделать *акцент* на освобождении мышления от принципа достаточного основания, вплоть до того, чтобы придать ему форму принципа, единственную, которая позволит нам понять, что абсолютно *нет* предельного Основания — ни мыслимого, ни невысказанного. Нет ничего ни до, ни после явленной немотивированности данного — ничего, кроме безграничной и незаконной силы его разрушения, возникновения и сохранения.

\*\*\*

Теперь мы можем считать, что прошли сквозь корреляционистский круг. По крайней мере, мы пробили отверстие в возведенной им стене, отделяющей мышление от Великого Внешнего — вечного «в-себе», для бытия которого безразлично, мыслимо оно или нет.

Мы знаем теперь, где находится та узкая щель, через которую мышлению удастся выйти из самого себя: фактичность, и лишь одна она, может проложить нам дорогу к абсолюту.

Но даже когда нам удалось таким образом разрубить круг, может показаться, что победа над корреляционизмом — Пиррова победа. Потому что единственный абсолют, который нам удалось спасти в нашем столкновении, может показаться противоположностью того, что обычно понимается под этим термином, то есть основание достоверного знания. Такой абсолют, в итоге, есть не что иное, как крайняя форма хаоса, *гипер-Хаос*, где нет, или кажется, что нет, ничего невозможного, даже немыслимое возможно. Следовательно, этот абсолют еще дальше от искомой абсолютизации, которая позволила бы математизированной науке описывать «в-себе». Мы уже сказали, что абсолютизация математики должна принять форму картезианской модели: вначале найти первичный абсолют (аналог Бога), из которого потом можно вывести вторичный абсолют, то есть математический абсолют (аналог протяженной субстанции). У нас есть первичный абсолют (Хаос), но он, в противоположность правдивому Богу, кажется, неспособен гарантировать абсолютность дискурса науки — поскольку, не гарантируя порядок, он гарантирует только возможное разрушение любого порядка.

Если мы посмотрим в щель, которую открыли, на абсолют, мы увидим там довольно угрожающую силу — нечто глухое, способное разрушать вещи и миры; способное порождать монстров алогизма; способное также никогда не переходить к действию; способное воплотить и любые фантазии, и любые кошмары; способное на необузданные и беспорядочные изменения, или,

наоборот, способное произвести бездвижный универсум. Подобно туче, которая может принести бурную грозу, а за ней период ясности, который потом оказывается затишьем перед бурей. Всемогущество, равное всемогуществу картезианского Бога, который может что угодно, даже непостижимое; но Всемогущество ненормированное, слепое, лишенное других божественных совершенств и ставшее автономным. Могущество, в котором нет ни доброты, ни мудрости, неспособное гарантировать мышлению истинность его ясных идей. В некотором роде это похоже на Время, но Время, немислимое как для физики (поскольку оно способно беспричинно и безосновательно разрушить любой физический закон), так и для метафизики (поскольку оно способно разрушить любое определенное сущее, даже богов, и даже самого Бога). Это также и не время Гераклита, поскольку в нем нет вечного закона становления — есть вечное возможное становление без закона (какого бы то ни было закона). Это Время, способное разрушить все, вплоть до самого становления, привнеся — быть может, навсегда — Фиксацию, Статичность и Смерть.

Как обосновать дискурс науки в таком стихийном бедствии? Как Хаос может легитимировать знание о доисторическом?

Чтобы разобраться с проблемой перехода от первичного абсолюта (хаотического) к производному (математическому), мы должны ближе рассмотреть трансформацию, которой мы подвергли понятие фактичности, открыв в нем принцип, а не незнание принципа. Пока суждение «все возможно, даже немислимое» оставалось корреляционистским, мы должны были понимать его как возможность по незнанию.

Скептик хотел бы сказать этим суждением, что все тезисы о «в-себе» имеют право быть истинными, даже если бы мы никогда не смогли узнать, какие именно. Кажется, что, согласившись с абсолютностью Хаоса, мы ничего не выигрываем для познания «в-себе» по сравнению со скептической позицией: вместо того, чтобы сказать, что «в-себе» может в действительности быть чем угодно, и мы не знаем, чем именно, — мы скажем, что «в-себе» может быть чем угодно, и мы это знаем. То, что считалось незнанием (возможно все) — мы теперь примем как знание, содержание которого кажется столь же неопределенным, как и совершенное незнание.

Тем не менее, если присмотреться, мы можем обнаружить существенное для нас различие в содержании этих двух высказываний. Если корреляционистское высказывание было чистым признанием незнания, то оно ничего — вообще ничего — не может исключить касательно природы абсолюта. Он может быть, согласно данному высказыванию, совершенно чем угодно. Но не в том случае, когда за абсолют принимается фактичность. Мы знаем теперь две вещи, которых не знает скептик: первая — контингентность необходима и потому вечна; вторая — только контингентность необходима. Итак, из этой абсолютной необходимости единственной контингентности мы можем вывести столь же абсолютную невозможность. Все-таки есть кое-что, что наше принципиальное знание гарантирует нам как абсолютно невозможное, несмотря на всемогущество Хаоса, нечто, что Хаос никогда не сможет произвести — *необходимое сущее*. Все может произойти, все может иметь место — кроме необходимого. Контингентность сущего является необходимой, но не само сущее. Итак, в этом и заключается решительное раз-

личие между принципом неоснования и корреляционной фактичностью: теперь мы знаем, что метафизическое высказывание *никогда* не может быть истинным. Конечно, можно представить возникновение внутри Хаоса такого сущего, которое *по факту* было бы неотлично от необходимого сущего: бесконечное сущее, которое бы длилось еще и еще, как необходимое сущее. Но это сущее не будет необходимым: о нем нельзя сказать, что оно будет длиться действительно всегда — только то, что, по факту, до настоящего момента оно никогда не прекращало длиться. Какое теоретическое преимущество мы можем надеяться получить из следующих тезисов: необходима только не-необходимость, и не может существовать ничего, что не может не существовать?

Эти высказывания кардинально важны, поскольку они производят сам принцип *самоограничения, самонормализации всемогущества Хаоса*. Мы можем надеяться развить из них абсолютное знание (знание о Хаосе, которое не будет удовлетворяться повторением, что «все возможно») только при условии, что мы сможем произвести другие необходимые утверждения о нем, помимо всемогущества. Но это требует открытия законов, норм, которым должен подчиняться сам Хаос. Однако нет ничего вне и сверх могущества Хаоса, что могло бы заставить его подчиниться некоторой норме. Если Хаос подчиняется принуждению, это может быть только принуждение, происходящее из самой природы Хаоса — его собственного всемогущества. Итак, единственная необходимость для Хаоса — то, что он остается Хаосом; то есть не существует ничего, что могло бы ему сопротивляться: *то, что есть*, всегда остается контингентным, *то, что есть*, никогда не будет необходимым. Но — и теперь мы дошли до сути дела — мы

убеждены, что некое сущее, чтобы быть контингентным, быть не-необходимым, *не может быть неизвестно чем*. То есть существующее, чтобы оставаться контингентным, чтобы не стать необходимым, должно подчиняться *не-любимым условиям*, которые сами становятся *настолько же абсолютными свойствами того, что есть*. Мы понимаем теперь, каким мог бы быть рациональный дискурс о неосновании — неосновании, которое не было бы иррациональным: это был бы дискурс, имеющий целью установить ограничения, которым сущее должно соответствовать, чтобы иметь возможность-не-быть и возможность-быть-другим.

Каковы эти условия, и каким путем можно их получить?

Мы различили две модели корреляционизма: слабую модель (кантовскую), которая поддерживала мыслимость «в-себе»; и сильную модель, которая эту мыслимость оспаривала. Хаос, который был описан выше, «объективирует» возможное *сильной* модели, поскольку мы предположили, что он способен производить немыслимое, алогичное, противоречивое. Но можно ли «ограничить» могущество Хаоса, превратив его в объективацию возможного по слабой модели — кантовской? Можем ли мы постановить, что Хаос, оставаясь Хаосом, *не может* производить немыслимое? А точнее, мы поставим вопрос о знании — следует ли из необходимости контингентности абсолютная истинность двух положений, сформулированных Кантом относительно вещи в себе, и удостоверяющих ее мыслимость:

1. Вещь в себе непротиворечива;
2. Вещь в себе есть.

Итак, мы увидим, что эти два положения о «в-себе» — которые Кант просто *принимает*, не доказывая —

действительно могут быть доказаны как абсолютно истинные с помощью принципа неоснования. Посмотрим, каким образом.

\* \* \*

У нас в распоряжении есть два онтологических высказывания, которые касаются неоснования:

1. Необходимое сущее невозможно;
2. Контингентность сущего необходима.

Эти два высказывания, несомненно, эквивалентны, но две формулировки позволят нам вывести из них истинность двух положений Канта о «в-себе».

1. Первый тезис: *противоречивое сущее абсолютно невозможно, потому что, если бы некоторое сущее было противоречивым, оно было бы необходимым. Необходимое сущее абсолютно невозможно, поэтому невозможно и противоречие.*

Весьма вероятно, что читатель сочтет такой аргумент лишенным смысла, поэтому лучше начать с исследования основных причин, почему он может отказаться от такого заключения. Мы начнем, в частности, с того, что изложим возражения, которые можно выдвинуть в ответ на саму идею доказательства, касающегося непротиворечивости, прежде чем перейти к внутренней логике доказательства.

а) Прежде всего, нам возразят, что нельзя вообще ничего сказать о противоречивом сущем, поскольку оно ничего из себя не представляет. О том, чего нет, нельзя ничего утверждать.

Но говорить это означает принимать как данность то, что как раз требуется установить. Откуда мы можем

знать, что противоречивое сущее ничего из себя не представляет? Реальное противоречие, конечно, немислимо; но вопрос в том, чтобы узнать то, что позволяет вывести из данной немислимости абсолютную невозможность. Напрасно возражать, что о противоречии ничего нельзя сказать, потому что противоречивое ничего из себя не представляет: это возражение само утверждает что-то касательно противоречивого сущего — а именно, что оно ничего из себя не представляет, — но утверждает без доказательств, в отличие от критикуемого аргумента.

б) Также скажут, что такое рассуждение необходимо содержит логическую ошибку — предвосхищение основания. По сути, непротиворечивость предполагается любой рациональной аргументацией. Сам факт претензии на доказательство истинности непротиворечия — противоречив, поскольку в таком рассуждении содержится как допущение то, что стремятся установить.

Это возражение снова не учитывает того, чему ищут обоснование. Наша задача не в том, чтобы опровергнуть тезис о том, что непротиворечивость должна быть минимальной нормой любой аргументации. Но такой принцип сам по себе не может гарантировать собственную абсолютную невозможность: он задает норму только для мыслимого, но не для возможного. Мы увидели это в отношении непротиворечия у Аристотеля: ему удалось установить необходимость данного принципа для мышления, но не для «в-себе». Мы подчиняемся, конечно, этому принципу в нашем рассуждении: но оно не является кругом, поскольку исходит только из немислимости противоречия (которая принимается как допущение), чтобы сделать заключение о его невозможности — а это совсем другой тезис. Наше рассуждение будет представлять собой круг

только в том случае, если мы с самого начала допустим *невозможность* противоречия. Но не абсолютная невозможность противоречия позволяет доказательству работать, а абсолютная невозможность необходимости, установленная в ангипотетическом принципе неоснования. *Из того*, что сущее не может быть необходимым — а не из того, что сущее должно быть логически непротиворечивым — делают заключение о невозможности противоречия.

в) Также возражат следующее: рассуждение закольцовано, потому что для того, чтобы работать, оно предполагает то, что нужно доказать: знание об абсолютной невозможности (а не только немыслимости) противоречия. Если мы не допускаем абсолютную ценность противоречия, почему мы делаем вывод, что противоречива только необходимость сущего, а не его контингентность? Из того, что нам кажется противоречивым, что некоторое сущее может быть одновременно необходимым и контингентным, мы выводим из противоречивости этого высказывания определенное утверждение — его необходимость, — а не противоречащее ему утверждение — его контингентность. Но почему, если предполагается, что Хаос способен на немыслимое, он не может сделать истинным положение «то, что необходимо, контингентно»? Отрицать такое — значит уже принимать в качестве допущения то, чему пытаются найти обоснование: абсолютную ценность непротиворечия.

Это наиболее серьезное возражение. Чтобы его оспорить, нам нужно проникнуть во внутреннюю логику доказательства.

Все охотно изображают мыслителей чистого становления вещей так, как будто они принимают реальность противоречия. Таким образом, идею реального

противоречия истолковывают как идею потока, где любая вещь беспрестанно становится иной, чем она есть, где бытие не прекращает переходить в небытие, а небытие — в бытие. Но нам кажется глубоко неверным ассоциировать тезис о реальной противоречивости с тезисом о господстве текучести. Мы уже изложили наше толкование всеобщего становления вещей: это настолько хаотичный Хаос, что даже становление может зародиться и погибнуть в нем. Единственное, что в таком Хаосе не смогло бы ни родиться, ни погибнуть, единственное, что было бы свободно от становления и изменения, — это чистая Незыблемость, о которую разбивалось бы даже всемогущество контингентности, и ею как раз было бы противоречивое Сущее. На следующем основании: такое сущее не могло бы стать другим, чем оно есть, *потому что у него не было бы никакой инаковости, которой оно могло бы стать.*

Предположим, что противоречивое сущее существует: что может происходить с ним? Может ли оно перейти в небытие? Но оно противоречиво: если ему случится не-быть, оно продолжит быть даже в своем небытии, поскольку это будет соответствовать его парадоксальной «сущности». Потому что оно делает истинным положение: «то, что есть — не есть, то, что не есть — есть». Можно ли утверждать, что в этом случае больше нельзя сказать, есть ли оно, или его нет? Конечно, нет: мы *предположили*, что такое противоречивое сущее существует. Гипотетически, такое сущее существует, и нам достаточно узнать, *каким образом* такое противоречивое сущее может существовать. Итак, мы видим, что такому существующему надлежит продолжать быть даже тогда, когда его уже не будет. Таким образом, если такое сущее существует, было бы невозможно, чтобы оно попросту прекратило существовать:

оно невозмутимо включило бы в свое бытие факт своего несуществования. Это Сущее стало бы — как *реально* противоречивое бытие — *совершенно вечным*.

Но это сущее также было бы неспособно познать действительное становление, каким бы оно ни было: оно не могло бы стать другим, потому что оно может только *быть*. Будучи противоречивым, оно всегда-уже является тем, чем не является. Сама идея определенности — быть таким-то или таким-то, быть этим, а не тем — схлопывается от введения в бытие противоречивого сущего. Такое сущее станет «черной дырой различий», в которую неизбежно низвергается любая инаковость, поскольку инобытие подобного создания, в силу самого факта, что оно должно отличаться от него, должно будет *не* отличаться от него. Реальное противоречие не тождественно ни в чем тезису об универсальном становлении: в становлении вещи есть то, а *потом* иное — вещи есть, *потом* их больше нет. В этом не заключается *никакого* противоречия, поскольку сущее никогда одновременно не является таковым и противоположным, существующим и не существующим. Реально нелогичное сущее является скорее систематическим разрушением минимальных условий любого становления: упразднение измерения инаковости, которое необходимо для разворачивания какого бы то ни было процесса — его растворение в бесформенном бытии, которое может только всегда-уже быть тем, что оно не есть. Это лишь случайность, что великий мыслитель противоречия — Гегель — стал мыслителем не господствующего становления, а, напротив, абсолютного тождества, тождества тождества и различия. Потому что Гегель уловил невероятно сильный ход — необходимое Сущее *par excellence* может быть только таким Сущим, у которого нет ничего внешнего, которое не ограничено никакой

инаковостью. Следовательно, высшее Сущее не могло бы быть ничем иным, кроме как тем, что остается самим собой, даже перейдя в свое иное: Сущее, которое содержит в себе противоречие как момент своего развития — Сущее, которое делает истинным высшее противоречие, — не переходит в ничто, даже став иным. Высшее бытие покоится вечно в самом себе, впитывая в свою высшую тождественность как различие, так и становление. В высшей степени вечное бытие, потому что оно одновременно темпорально и атемпорально, процессуально и незыблемо.

Из этого можно понять, почему предыдущее возражение недействительно. Оно состояло в следующем: выводя из противоречивости некой вещи ее необходимость, мы предвосхищаем непротиворечие, поскольку иначе мы должны были также иметь возможность вывести котингентность. Но о противоречивом сущем *можно*, конечно, сказать, что оно одновременно необходимо и не-необходимо: таким образом мы продолжаем называть его в высшей степени необходимым, поскольку продолжаем отменять всякое измерение инаковости, которое было бы способно подвергнуть его изменению. Можно что угодно *сказать* об этом сущем, тем не менее мы этого не *делаем*: поскольку тогда мы *обезразличиваем* все вещи, разрушаем всякую возможность помыслить бытие-другим этого существующего. Единственная возможность снова ввести различие, то есть мыслимое становление — прекратить позволять себе противоречивые высказывания.

Как следствие, благодаря принципу неоснования мы знаем, почему непротиворечие является абсолютной онтологической истиной: так как необходимо, чтобы то, что есть, было определено так, чтобы оно *могло бы становиться*, и, следовательно, быть определено *другим*

образом. Надо, чтобы таковое было таковым, а не иным или еще каким-либо, чтобы таковое могло бы стать иным или каким-либо еще. Под этим понимается, что *непротиворечие* не обозначает какую-нибудь фиксированную эссенциальность, а *имеет в качестве онтологического смысла необходимость контингентности, иначе говоря, необходимость всемогущества Хаоса.*

Лейбниц обосновал метафизическую рациональность двумя принципами, имеющими абсолютную силу: принцип непротиворечия и принцип достаточного основания<sup>32</sup>; Гегель понял, что абсолютная кульминация принципа достаточного основания (кульминация веры в необходимость того, что есть) повлечет за собой девальвацию принципа непротиворечия; сильный корреляционизм, витгенштейновско-хайдеггер-рианский, повлек за собой деабсолютизацию обоих принципов; принцип неоснования учит нас: *так как принцип достаточного основания абсолютно ложен, принцип непротиворечия абсолютно истинен.*

2. Перейдем ко второму вопросу: на этот раз речь идет о доказательстве тезиса, согласно которому действительно есть вещь в себе (сфера «в-себе»), а не только феноменальная сфера «для-нас» (то, что мы будем назвать тезисом «нечто есть» [il y a]<sup>33</sup>). Это нас возвращает, по сути, к рассмотрению лейбницианского вопроса: почему есть нечто, а не ничто? Речь идет о том, чтобы доказать, что абсолютно необходимо, что «в-себе» есть, и что оно не может провалиться в небытие, в то время как сфера «для-нас», напротив, по сути обречена

<sup>32</sup> См., напр.: «Принципы философии» и «Монадология», §31–32.

<sup>33</sup> Не то же, что *il y a* Левинаса. — Прим. ред.

на гибель, поскольку коррелирует с существованием мыслящих и/или живых существ. Нам нужно доказать, что вещи не исчезнут в бездне вместе с уничтожением живого — что мир «в-себе» продолжит существование, если будет упразднено отношение-к-миру.

Но речь не идет о том, чтобы ставить — и решать — этот вопрос метафизически: то есть открывая существование первопричины, высшего Сущего, которое предположительно является общим основанием всего. Скорее, речь идет о том, чтобы решить его не только не-теологически (без апелляции к высшему основанию), но и не-фидеистски. Мы стремимся отвергнуть две точки зрения на этот вопрос: метафизическую, которая решает его посредством принципа достаточного основания и апелляции к Высшему Основанию, и фидеистскую, которая заявляет иронически, что для философии эта проблема не имеет смысла, но не для того, чтобы упразднить ее, а чтобы делегировать ее иному, нерациональному дискурсу. Не атеист, а, скорее, верующий — в современной, скептико-фидеистской форме, которую он принимает сегодня — утверждает, что вопрос Лейбница лишен смысла для рациональности. Потому что верующий может придать ему чисто религиозный смысл, делая из бытия чудесное явление, волшебное возникновение из небытия — чудо, которое, поскольку оно не порождено никакой необходимостью, рассматривается как хрупкое, обратимое. Фидеист, по сути, есть тот, кто изумляется, что нечто есть, потому что верит, что понял, что для этого нет никакого основания: что бытие — это чистое данное, которого могло бы и не быть.

Нужно противостоять двум позициям: той, которая претендует на рациональный ответ на вопрос с помощью Бога/Принципа; и той, которая претендует

на то, чтобы отдать вопрос об основании на откуп Бога/Совсем-Другого. Иначе говоря, мы должны критиковать как догматическое решение вопроса, так и его ироническое растворение, с помощью которого теоретический скептицизм на самом деле поддерживает (отрицает он это или нет) свой религиозный смысл, который только и способен отдать должное его глубине.

Вопреки этой двойной возможности придать возвышенный смысл проблеме (в обоих случаях он приводит нас к божественному), спекулятивная позиция предполагает ее прозаическую трактовку. Цель в том, чтобы лишить этот вопрос драматизма — придать ему соответствующую важность: не нулевую, но второстепенную. Вопрос *должен* быть решен — если считать его неразрешимым или лишенным смысла, мы вернемся к тому, что легитимируем поклонение ему; но его решение не должно нас поднимать на уровень возвышенных первопричин, а скорее служить напоминанием об их вечном отсутствии. Надо освободиться от вопроса — и освободиться от него означает не только решить его, но и предоставить такой ответ, который должен разочаровать: самым ценным должно стать это разочарование. Единственно верный подход перед лицом такой проблемы состоит в том, чтобы признать, что она имеет не слишком большое значение, и душевный трепет, будь то иронический или искренний, в данном случае неуместен. Спекулятивным критерием правильного решения должно быть чувство отрезвления, с которым читатель сможет понять его и сказать себе: «Так это было всего лишь...»

Попробуем дефляционное решение.

Производное от «нечто есть» приводит, по сути, к оценке смысла высказывания, из которого мы исходим: фактичность — абсолютна, она сама не является фак-

том, который мог бы не иметь места. Смысл принципа неоснования в утверждении, что фактичность не является еще одним фактом в этом мире: ни фактом, ни фактичностью фактов как дополнительным фактом, который можно было бы добавить к предшествующим. Потому что я могу сомневаться в долговечности фактов, но в их фактичности я не могу сомневаться, не воспроизводя ее как абсолют. Тем не менее можно понимать высказывание о не-фактичности фактичности двумя способами, которые я назову *слабой интерпретацией* и *сильной интерпретацией* принципа неоснования.

Формулировка слабой интерпретации принципа: говорить, что контингентность необходима, значит говорить, что *если* нечто существует, оно должно быть контингентным. Сильная интерпретация состоит в следующем: говорить, что контингентность необходима, значит говорить *и то*, что все вещи должны быть контингентными, *и то*, что контингентные вещи должны быть. Слабая интерпретация утверждает, что фактичность чего-то существующего не является фактом среди других фактов; сильная интерпретация утверждает, что наличие или отсутствие чего-то фактического не является фактом среди других фактов.

Если мы допускаем принцип неоснования, мы должны допустить, по крайней мере, слабую интерпретацию: минимальный смысл принципа в том, что если некоторая вещь есть, то она должна быть контингентной. Если мы отвергаем слабую интерпретацию, то мы отвергаем принцип неоснования. Поскольку, гипотетически, мы считаем его принятым, мы также считаем принятой слабую интерпретацию. Но мы могли бы также принять принцип фактуальности, не приняв его сильную интерпретацию. Можно сказать: конечно,

если нечто есть, оно должно быть контингентным, но это никак не доказывает, что вещи должны быть. Вещи, если они есть, должны необходимо быть фактами; но ни из чего не следует, что такие вещи должны быть. Поэтому вопрос «Почему есть скорее нечто, а не ничто?» принимает следующую форму: *можно ли, вопреки предыдущему тезису, который согласуется со слабой интерпретацией, обосновать сильную интерпретацию принципа неоснования?* В итоге, если бы такая интерпретация была принята, мы бы смогли доказать, что необходимо должно быть нечто, потому что необходимо должно быть нечто контингентное.

Чтобы попытаться установить легитимность сильной интерпретации, начнем с того, что предположим, что слабая интерпретация является единственно допустимой. В этом случае, с чем мы, собственно, должны будем согласиться? Нам нужно будет сказать, что наличие фактических вещей является фактом, а не необходимостью. Таким образом, само наличие фактичности должно быть названо фактом: потому что, если бы ничего не было, ничего не было бы фактическим, и не было бы никакой фактичности. Но как я могу согласиться с этим тезисом, кроме как утверждая фактичность фактичности, в некотором смысле фактичность второго порядка? Тогда придется сказать, что есть фактичность первого порядка, фактичность вещей, которая позволяет любой определенной вещи, любой определенной структуре не быть; и, вдобавок, фактичность второго порядка, фактичность фактичности вещей, которая позволяет фактичности первого порядка не работать за неимением фактических вещей. Но если мы вернемся к тому, на чем базируется принцип неоснования, мы ясно увидим, что такой тезис опровергает сам себя. Чтобы сомневаться в необходимости

чего-либо, я должен допустить, как мы увидели, что фактичность некоторой вещи может быть помыслена мной как абсолютная (что она является не просто коррелятом мышления). Или же, например, чтобы постичь себя как смертного, я должен сделать из своей смерти, из моего возможного не-бытия, абсолютную возможность. Я не вижу, таким образом, как я мог бы сомневаться в абсолютности фактичности, не приходя к ней же самой как к абсолюту. В тот момент, когда я соглашаюсь, что фактичность вещей (фактичность первого порядка) является фактом, я допускаю, что фактичность фактичности (фактичность второго порядка) мыслима как абсолют. Отсюда я попадаю в бесконечный регресс: если я говорю, что фактичность второго порядка, в свою очередь, является фактом, то этим я допускаю, что абсолют — это фактичность третьего порядка, и так далее.

Иначе говоря, акт сомнения в необходимости фактичности сам себя опровергает, потому что сам акт мышления предполагает абсолютность фактичности, которую отрицают в содержании самого этого мышления. Фактичность, таким образом, не мыслима как факт, как один из фактов этого мира: не является фактом, что нечто является фактическим, не является фактом наличие чего-то фактического. Единственной последовательной интерпретации принципа фактуальности, таким образом, может быть только его сильная интерпретация: является не фактом, но абсолютной необходимостью, что есть нечто фактическое.

Тем не менее возникает новое возражение, которое мы сформулируем прямо: «Ваш тезис не считается следующим: контингентность обозначает в действительности как “позитивные факты”, которые касаются существующих вещей или событий, которые могли

бы не существовать (например, факт: “этот лист находится на моем столе”), так и “негативные факты”, которые касаются несуществующих вещей или событий, которые могли бы существовать (например: “сегодня не идет дождь”). Говорить, что контингентность необходима, — это говорить, что необходимо наличие несуществующего, которое могло бы существовать (негативные факты, у которых нет никакого основания оставаться негативными), так же, как и существующее, которое могло бы больше не существовать. Почему бы не сказать, что контингентность может иметь место как контингентность *только негативных фактов*? Тогда было бы только несуществующее, способное существовать, но никакого сущего, способного не существовать, не было бы. Все оставалось бы “в силе” внутри Хаоса, при сохранении фактичности, поскольку негативный факт остается фактом. Контингентность затрагивала бы только случайное, то, что склонно быть, но, тем не менее, не актуализируется: в силу контингентности склонное оставалось бы просто склонным, никогда не актуализируясь. Если мы соглашаемся, что то, что существует, фактически может длиться дальше и дальше, мы должны согласиться также, что все, что не существует, может, фактически, продолжать упорствовать в своем бытии-виртуальным».

Это возражение может быть опровергнуто так: возражающий не будет спорить, что фактичность мыслима как абсолют, но он придерживается того, что, предположительно, можно мыслить эту абсолютность как абсолютность только негативных фактов. Необходимость фактичности больше не является гарантией существования позитивных фактов. Тем не менее допустить, что фактичность мыслима как абсолют, значит *a fortiori* допускать, что она просто мыслима. Я не мог

бы мыслить ее *только* как возможность (того, что существует — не существовать, того, что не существует — существовать). Устойчивость обеих сфер — существования и несуществования — является условием постижимости фактичности. Потому что если я могу помыслить существование чего-то контингентного, я не смог бы помыслить контингентность *существования* как такового (то есть того, что нечто вообще существует) контингентности. Упразднение существования я вообще не способен помыслить: становление-несуществующим постижимо только как становление некоего *определенного* существующего, а не как становление существования в целом. Утверждать, что существующее может более не существовать, утверждать, что эта возможность к тому же имеет онтологическую необходимость, также означает утверждать, что существование существующего вообще, так же как и несуществование несуществующего вообще — это два неразрушимых полюса, благодаря которым может быть помыслена разрушимость чего угодно. Так же, как я не могу постичь небытие существования как таковое, так и, следовательно, я не могу постичь контингентность только негативных фактов. Поскольку контингентность мыслима как абсолютная, и немыслима без устойчивости обеих сфер — существования и несуществования — надо сказать, что необходимо то, что всегда в наличии такое-то или такое-то существующее, способное не существовать, и такое-то или такое-то несуществование, способное существовать.

Решение таково: *необходимо, что есть нечто, а не ничто, потому что необходимо контингентно, что есть нечто, а не нечто другое.* Необходимость контингентности требует необходимого существования контингентного сущего.

В рамках трансцендентального идеализма именно непреодолимая фактичность априорных форм представления запрещает отождествлять их с качествами вещи в себе: эта фактичность делает невозможной их спекулятивную дедукцию как необходимого качества «в-себе». Фактичность была нервом критической деабсолютизации. Кант тем не менее дважды преступил без серьезного оправдания границы, которые сам установил для мышления «в-себе»: предположил, что вещь в себе есть, и что она непротиворечива.

Неметафизическая спекуляция состоит, в первую очередь, в том, чтобы сказать, что *вещь в себе* — это не что иное, как фактичность трансцендентальных форм представления. И, во вторую очередь, она состоит в том, чтобы дедуцировать из абсолютности этой фактичности те качества «в-себе», которые сам Кант считал возможным допустить как несомненные.

\*\*\*

Философия — это изобретение странной аргументации, необходимо граничащей с софистикой, которая остается ее темным структурным двойником. Философствование состоит, по сути, в том, чтобы развертывать всегда такую идею, которая, чтобы защищать и исследовать ее, требует оригинального режима аргументации, модель которого нельзя найти ни в одной позитивной науке (даже логике — искусстве хорошо рассуждать, предположительно обладающей такими моделями). Следовательно, для философии жизненно важно производить внутренние средства контроля за умозаключениями: навигационные знаки, критические замечания, которые позволяют снабдить новообразованную область набором ограничений для

внутреннего различия законных и незаконных высказываний.

Исследование не являющихся произвольными условий абсолютного неоснования не рассматривает критику как угрозу своему внутреннему содержанию, а, напротив, необходимо ее умножает для укрепления своей аргументативной ткани. По мере того, как мы будем находить слабости в наших рассуждениях, мы будем шаг за шагом выявлять (через скрупулезное исследование наших недостатков) идею иного, неметафизического и нерелигиозного, дискурса об абсолюте. Также, через постепенное открытие множества новых проблем и адекватных ответов на них, мы сможем породить и взрастить логос контингентности, или, другими словами, обоснования, освобожденного от принципа достаточного основания — такую *спекулятивную рациональность*, которая не будет *метафизическим обоснованием*.

Мы дадим только один пример проблематизации с помощью спекулятивного способа. Мы заявляем, что установили необходимость непротиворечия, на основании того, что бытие-необходимым есть бытие-противоречивым. Но можно было бы упрекнуть нас в том, что мы смешиваем *противоречие* [*contradiction*] и *противоречивость* [*inconsistance*]<sup>34</sup>. «Противоречивой» [*inconsistant*] в символической логике называют формальную систему, в которой все синтаксически корректные высказывания являются истинными. Когда такая символическая система содержит оператор отри-

<sup>34</sup> Родственность соответствующих терминов, принятых в русскоязычной логике, может запутать. Противоречие (*contradiction*) — свойство отдельного высказывания или отношения между высказываниями внутри системы. Противоречивость/непротиворечивость/паранепротиворечивость (*consistance/inconsistance/paraconsistance*) — свойство системы. — Прим. ред.

цания, можно сказать, что аксиоматика противоречива, если *все* противоречия, которые можно сформулировать в данной системе, могут быть равно истинными. И наоборот, формальная система будет непротиворечивой [consistant], если (при наличии в ней оператора отрицания) она не позволяет *ни одному* противоречию быть истинным. Логика может содержать противоречия, но не быть при этом противоречивой системой: для этого будет достаточно, чтобы в ней можно было положить как истинные некоторые противоречивые высказывания, чтобы при этом остальные противоречивые высказывания не были истинными. Это случай семейства логик, которые называются «паранепротиворечивыми» [paraconsistant], в которых некоторые противоречия истинны, но не все<sup>35</sup>. Понятно, что критерием мыслимости для современного логика является не отсутствие противоречий, а непротиворечивость системы: любая логика, так же как и любой *логос* вообще, хочет избежать тривиальности дискурса, который позволяет всем формулируемым высказываниям, так же как и их отрицаниям, быть безразлично приемлемыми. Но противоречие, тем не менее, является логически мыслимым, когда оно «удерживается» в таких границах, где оно не требует равной истинности для всех противоречий.

Отсюда, мы видим, что в нашем тезисе скрыт двойной недостаток:

1. Мы придерживались того, что противоречие немислимо, в то время как оно тем не менее логически постижимо;

2. Мы считали, что бытие, содержащее в себе противоречие [contradictoire], было бы неотличимо от любого

<sup>35</sup> Об этом см. *Da Costa N. C. A. Logiques classiques et non-classiques*. Paris: Masson, 1997.

другого, но это справедливо только для противоречивого [inconsistent] бытия. Потому что только в последнем случае бытия было бы безразлично, утверждаем ли мы некоторое высказывание или его отрицание. Зато можно было бы представить мир, в котором *одни* противоречия были бы истинными (кобылица, которая не была бы кобылицей), но *другие* не были бы (двуногое без перьев, но не двуногое). Соответственно, становятся мыслимыми множество противоречивых миров, отличающихся друг от друга. Эти миры можно рассматривать как контингентные (в соответствии с нашими собственными критериями), поскольку можно представить, что они станут иными, чем они есть: мир, в котором есть противоречие А, может *стать* миром, более не обладающим противоречием А, но обладающим противоречием Б, или обладающим обоими. Но если противоречивое бытие может быть помыслено как контингентное, мы никак не отрицаем его возможность в свете принципа неоснования. Из этого можно также заключить, что мы не отбросили по-настоящему диалектику Гегеля, которая соглашается с истинностью не всех противоречий, но только некоторых определенных противоречий, которые уступают место другим определенным противоречиям: диалектика содержит противоречия, но не является противоречивой.

Такому возражению, опирающемуся на паранепротиворечивые логики, не удастся ослабить спекулятивное вопрошание, но, напротив, оно позволит ему стать полноценным.

1. В первую очередь, мы можем скорректировать наш тезис, переформулировав его в терминах логической непротиворечивости: мы доказываем только невозможность противоречивого [inconsistent] бытия, поскольку если бы оно было, оно было бы необходимым.

Мы должны удостовериться, в первую очередь, что высказывание: «ничто не может быть *противоречивым*, потому что ничто не может *быть* с необходимостью» — является достаточно доказанным в рассуждении, из которого мы сделали заключение о невозможности противоречия.

2. Но, во вторую очередь, спекулятивное вопрошание должно распространяться на само противоречие [contradiction]. Теперь задача в том, чтобы узнать, можем ли мы дисквалифицировать при помощи принципа неоснования возможность *реального* противоречия. Можно отметить, что паранепротиворечивые логики были разработаны не для того, чтобы иметь дело с реальными противоречащими друг другу фактами, а для избежания фактов, когда вычислительные машины, например, системы медицинской экспертизы, сталкиваясь с содержащей противоречия *информацией* (противоположными диагнозами для одного случая), выводят из этого чепуху в силу *ex falso quodlibet*<sup>36</sup>. Вопрос остается в том, чтобы знать, являются ли противоречия, понимаемые как некогерентная информация о мире, таковыми в случае неязыковых событий. Можно также попытаться показать, что диалектика, как и паранепротиворечивые логики, в действительности говорит только о противоречиях в высказываниях, а не о реальных противоречиях — о содержащих противоречия тезисах об одной и той же реальности, а не о противоречиях в реальности. Как станет видно, диалектика и паранепротиворечивые логики занимаются изучением противоречий мышления, которые влияют на мышление, но не онтологических противоречий, обнаруживаемых мышлением в окружающем мире. Наше вопрошание

<sup>36</sup> Лат. «из противоречия следует что угодно». — Прим. перев.

должно, в довершение, установить, что реальное противоречие [contradiction], как и реальная противоречивость [inconsistance], нарушает условия мыслимости контингентности.

Мы не можем продолжать это исследование здесь; мы хотим лишь показать, что принцип неоснования во все не приводит к утрате рациональности, а позволяет организовать пространство проблем так, что в нем логос может постепенно развернуть оси своей аргументации.

\*\*\*

Договоримся о терминах. Отныне мы будем называть термином *фактуальность* [factualité]<sup>37</sup> спекулятивную сущность *фактичности*: то есть то, что фактичность всех вещей не может сама быть помыслена как факт. Фактуальность должна быть понята как не-фактичность фактичности. Мы назовем «не-удвоением фактичности» отсутствие у нее самоприменимости. Это не-удвоение описывает генезис единственной абсолютной необходимости, которая доступна для не-догматической спекуляции: необходимость всего, что есть, быть фактом. Мы заменяем выражение «принцип неоснования», недостаток которого в том, что оно лишь негативно, на *принцип фактуальности*, который позитивно определяет действительную область нашего исследования: не-фактическую сущность факта как такового, то есть его необходимость, как и необходимость некоторых

<sup>37</sup> Термины «*factuale*» и «*factualité*» являются неологизмами Мейясу и были введены им для того, чтобы отличить от обычного французского слова «*factuel*» (фактический, являющийся фактом), а также от встречавшегося ранее в тексте термина «фактичность» (*facticité*), который используется, в том числе, для перевода хайдеггеровского термина «*Faktizität*». — Прим. ред.

условий для него. Быть — это необходимо быть фактом, но бытие фактом не позволяет быть чем угодно. Мы называем *фактуальной* [fattuale] спекуляцию, которая ищет и определяет условия фактуальности (мы будем иногда говорить «фактуальное», чтобы обозначить этот спекулятивный режим); мы называем *выведением* операцию, которая состоит в установлении некоторого высказывания в качестве условия фактичности; и, наконец, мы называем *Фигурами* эти условия, например, непротиворечивость, или «есть» (например: «есть нечто, а не ничто»).

Принцип фактуальности можно выразить таким образом: *только фактичность не является фактической* — то есть только контингентность сама не является контингентной. В такой формулировке принципа надо остерегаться следующего: принцип фактуальности состоит *не* в том, что контингентность является необходимой, а в том, что *только* контингентность является необходимой — и только это и выводит данный принцип за рамки метафизики. То есть гегелевская метафизика соглашается с необходимостью момента неизбежной контингентности в процессе развертывания абсолюта: момента, который появляется в самой сердцевине природы, когда бесконечное, чтобы не иметь ничего внешнего себе, которое ограничивало бы его, тем самым делая конечным, проходит через чистую контингентность, реальность без актуальности, чистую конечность, недоступную в своей беспорядочности и безвозмездности для обработки в понятии. Для Гегеля то, что природа лишь частично соответствует гегелевскому понятию природы, является признаком необходимого изъяна природы — изъяна, через который абсолют *должен* пройти, чтобы быть абсолютным. Потому что необходимо, что внутри процесса абсолюта

существует момент чистой иррациональности, второстепенный, но реальный, который обеспечивает, чтобы не было иррационального вне тотальности Целого, и чтобы, таким образом, оно было действительно Целым<sup>38</sup>. Контингентность же дедуцируется из процесса развертывания абсолюта, который, в качестве рациональной тотальности, не имеет в себе самом ничего, что было бы контингентным. Необходимость контингентности берется не из самой контингентности и не только лишь из контингентности, но из онтологически вышестоящего Целого — именно это разделяет фактическое и диалектику, — или, более в общем, в наших терминах — то, что отделяет спекуляцию от метафизики<sup>39</sup>.

Мы, таким образом, пришли, через формулировку спекулятивного принципа и определение специфической процедуры выведения, к тому, что изначально хотели установить, а именно: мы можем надеяться решить проблему доисторического через абсолютизацию математического дискурса. Проблема может быть сформулирована следующим образом: мы вывели из принципа фактуальности два утверждения: непротиворечие и необходимость «нечто есть», — и они позволили нам доказать кантианский тезис мыслимости «в-себе». В нашем определении Хаоса мы дошли до тезиса сильной модели (Хаос может все, что угодно),

<sup>38</sup> Студенту, который указал Гегелю, что в Южной Америке есть растение, которое не соответствует его понятию растения, Гегель ответил «тем хуже для природы». См.: *Lardic J.-M. La contingence chez Hegel // Comment le sens commun comprend la philosophie. Aries: Actes Sud, 1989.*

<sup>39</sup> О контингентности у Гегеля см.: *Pinson J.-C. Hegel, le droit et le libéralisme. Paris: PUF, 1989. Ch. I, II. P. 108.*

от тезиса слабой модели (Хаос может все, кроме немыслимого). Теперь мы будем «обживать» кантианское «в-себе». Легитимировать научный дискурс о доисторическом можно с помощью выведения из фактуального *перехода от истинности кантовского «в-себе» к истинности картезианского «в-себе»* — перехода, в котором абсолютизируется не только логический принцип непротиворечия, но и *математическое* выражение как математическое.

Мы уже сказали, что не можем представить полное решение этой проблемы. Мы удовлетворимся уточнением формулировки вопроса о доисторическом, предварительно определив, что мы понимаем под «математическим» и что мы собираемся абсолютизировать под таким названием.

## Проблема Юма

Если мы верим, что должно существовать основание для того, чтобы то, что есть, было тем, что оно есть, мы питаем суеверие, то есть веру в неизъяснимое основание всего: поскольку мы никогда не откроем и не поймем такое основание, мы можем только верить в него или думать, что верим. Пока мы считаем, что наш доступ к фактичности состоит в открытии с помощью мышления сущностных границ мышления, то есть его неспособности дойти до высшего основания, мы упраздняем метафизику лишь чтобы возродить всевозможные формы религиозности, включая довольно угрожающие. Когда мы делаем из фактичности предел для мышления, то, что вне этого предела, мы оставляем на откуп набожности. Таким образом, чтобы порвать с раскачиванием между метафизикой и фидеизмом, нам нужно рассмотреть неоснование, перестать делать из него форму ущербности познания нами мира, чтобы сделать его истинным содержанием мира: нам нужно спроецировать неоснование в саму вещь и открыть в понятой нами фактичности подлинную *интеллектуальную интуицию* абсолюта. Интуицию, поскольку мы открываем контингентность того, что есть, непосредственно, и она не имеет других границ, кроме самой себя; интеллектуальную, потому что контингентность не является чем-то, что можно увидеть, воспринять в вещах: только мышление имеет доступ к нему как

к Хаосу, лежащему в основе кажущейся неразрывности феноменов.

Это, несомненно, очередное опровержение платонизма, но совсем другого рода, чем обычно. Потому что речь идет не о том, чтобы упразднить, на манер Ницше, незыблемый мир идеальностей в пользу чувственного становления вещей; речь даже не идет о том, чтобы отказаться от приговора, который философы вынесли иллюзорности чувств и феноменальному времени. Скорее, речь идет о том, чтобы отказаться от веры, общей для платонизма и антиплатонизма, в то, что становление находится на стороне феноменов, а интеллигибельное — на стороне незыблемого. Посредством интеллектуальной интуиции необходимо разоблачить иллюзию «стабильности» чувственного становления, — иллюзию того, что есть некие константы, незыблемые законы становления. Спекулятивное высвобождает нас из феноменальной стабильности эмпирических констант, поднимая нас до чисто интеллигибельного Хаоса, на который оно повсюду опирается.

Пока мы будем верить, что существует основание, в соответствии с которым вещи должны быть так, а не иначе, мы будем считать мир загадкой, потому что такое основание никогда не будет выявлено нами. Тем не менее — мы подходим к тому, что нас больше всего интересует — требование основания, придающего необходимость, появилось не как эффект идеологической иллюзии или чрезмерной теоретической осторожности. На самом деле, оно является следствием отказа, опирающегося на возражение против фактуального, которое кажется решающим: возражение, которое надо изложить и отвергнуть, если мы хотим сделать спекулятивный демарш минимально правдоподобным.

Возражение следующее: кажется абсурдным считать, что не только вещи, но и физические законы реально являются контингентными, потому что, если бы так было, следовало бы допустить, что эти законы могут действительно без всякого основания *измениться в любой момент*.

Одно из неопровержимых следствий принципа фактуальности состоит в том, что он утверждает контингентность законов природы. Если мы всерьез утверждаем, что все, что, *как нам кажется*, не имеет основания быть таковым, действительно не имеет необходимого основания быть таковым и реально может измениться без основания, то мы должны также согласиться, что законы природы могут изменяться. Но происходит это не вследствие некоторого высшего скрытого закона изменения законов, который мы могли бы принять как незыблемую и таинственную константу, управляющую подчиненными ей процессуальностями, а безо всякой на то причины или основания.

Но тогда тот, кто согласится с этим тезисом, должен ожидать, что объекты будут вести себя в любой момент самым прихотливым образом, и благословлять небеса, что такого не происходит, и вещи продолжают подчиняться обыденным константам. Те, кто утверждает подобное, все время должны опасаться, что поведение обычных объектов в любое мгновение может принять наиболее неожиданный поворот, и каждый вечер поздравлять себя, что день прошел без происшествий, — перед тем, как начать снова беспокоиться, не произойдет ли чего ночью. Подобная идея реального, такое отношение к миру кажется настолько абсурдным, что, наверное, никто не может искренне придерживаться его. Все знают поговорку, согласно которой нет такой глупости, которую не отстаивал бы всерьез кто-нибудь

из философов; любезно заметим, что доказательство ложности этой поговорки в том, что осталась еще одна глупость, которую еще никто не отстаивал — и именно мы ее нашли.

Наш оппонент заключит из этого, что нам придется допустить, что действительно существует некая необходимость законов, которая запрещает подобную прихотливую беспорядочность. Поскольку эта реальная необходимость не выводится только из логики или только из математики (так как многочисленные физические вселенные, отличающиеся от нашей, мыслимы без противоречия), нам придется сказать, что мир обеспечен не логико-математической, а чисто физической необходимостью, для которой никогда не будет возможным дать вразумительное основание. Но — и это решающий пункт возражения — мы не сможем отказаться (по причине ее таинственности) от подобной идеи физической необходимости, *не отказавшись одновременно от явленной стабильности нашего мира*. Потому что, если только не по ошеломительной случайности, мир без физической необходимости будет подвержен в каждый момент времени и в каждой своей точке необъятному множеству бессвязных возможностей, которые заставят его схлопнуться в радикальный беспорядок, пронизывающий каждую мельчайшую частицу его материи. Иначе говоря, если бы законы действительно были контингентными, *мы бы знали об этом* — и нас, скорее всего, не было бы, чтобы знать об этом, потому что беспорядок, наступивший бы от подобной контингентности, расплыл бы в ничто любое сознание, как и мир, данный ему. *Факт стабильности* законов природы кажется нам достаточным, чтобы отвергнуть идею, что, возможно, они являются контингентными. Только исключительная случайность, повторимся, позволяла нам до сего дня

жить среди безукоризненно стабильных констант — это вероятностное чудо, которое по праву должно нас восхищать, но и внушать страх, что оно прекратится — быть может, завтра, быть может, через минуту.

Мы всерьез отстаиваем высказывание о реальной контингентности физических законов. Но не будем тем не менее благословлять небеса за каждое мгновение жизни в стабильном мире. Потому что мы придерживаемся того, что законы природы могут действительно изменяться без основания — и тем не менее, как и все, мы не будем ожидать, что они будут *беспрестанно* меняться. Иначе говоря, мы утверждаем, что можно искренне допустить, что объекты *действительно и без всякого основания* способны на самое капризное поведение, и тем не менее не изменить свое обычное повседневное отношение к вещам. Именно это нам нужно теперь доказать.

\*\*\*

Сложность, которую мы только что сформулировали, представляет собой давнюю философскую проблему: она известна как проблема Юма. В ответ на предыдущую критику контингентности законов мы предложим *спекулятивное решение проблемы Юма*.

В чем состоит эта проблема? Ее классическая формулировка выглядит так: возможно ли доказать, что одни и те же причины повлекут за собой в будущем такие же последствия *ceteris paribus*, то есть при прочих равных? Иначе говоря: можно ли установить, что при тождественных условиях будущие феноменальные последовательности будут тождественны последовательностям, происходящим в настоящем? Вопрос, который ставит Юм, касается нашей способности

доказать, что физические законы в будущем останутся такими же, как и сегодня, или же нашей способности доказать необходимость каузальной связи<sup>40</sup>.

Сосредоточим дискуссию вокруг принципа причинности, который называют «принцип единообразия природы», остерегаясь термина «причина». Формулировка, в любом случае, остается по существу такой же: этот принцип предполагает, что из одинаковых изначальных условий будут следовать всегда одни и те же результаты. Заметим прежде всего, чтобы избежать часто встречающегося непонимания в этом пункте, что необходимость этого принципа никогда не упоминалась ни в одном варианте фальсификационизма, изобретенного Карлом Поппером. Фальсификационизм состоит вовсе не в поддержании того, что естественные законы могли бы в будущем изменяться без основания, а в том, чтобы «лишь» согласиться, что естественнонаучные теории всегда могут быть опровергнуты новыми экспериментальными данными. Для фальсификациониста речь идет о том, чтобы поставить под вопрос веру в долговечность физических теорий на основании невозможности исчерпывающего достоверного знания о «воздействующих факторах», которые присутствуют в природе. Поппер не согласился бы (как и любой последующий эпистемолог), что теория может быть разрушена на основании *беспричинного* изменения хода вещей. Он не утверждает, что для *тождественных* обстоятельств физические законы могли бы однажды измениться: он утверждает лишь, что мы никогда не сможем доказать, что определенная физическая теория всегда будет

---

<sup>40</sup> Собственную формулировку проблемы Юма см.: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения в двух томах: Т. 1. М.: Мысль, 1965. Кн. I. Ч. III; Исследование о человеческом познании // Сочинения в двух томах: Т. 2. М.: Мысль, 1965. Гл. 4 и 7.

достоверной. Невозможно *a priori* отрицать возможность такого будущего опыта, где произошло бы нечто прежде не встречавшееся, и который сделал бы недействительными предсказания данной теории. Такой новый опыт, или новые интерпретации старого опыта, вынудили физиков отказаться от ньютоновской физики в пользу релятивистской — а не изменения, произошедшие в природе в районе 1905 года (дата публикации специальной теории относительности), изменившие саму физическую Вселенную. Поппер безоговорочно признает, что принцип единообразия достоверен, и никогда не утруждает себя тем, чтобы по-настоящему рассмотреть проблему Юма, которая касается не вопроса будущей достоверности наших теорий о природе, а будущей стабильности самой природы<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Поппер явно формулирует свою веру в «принцип единообразия природы»: «Никогда не случалось так, чтобы старые эксперименты вдруг давали новые результаты, бывали лишь случаи, когда новые эксперименты выступали против старой теории». (Поппер К. Логика научного открытия. М.: Республика, 2005. С. 233.) Мы настаиваем на различии «проблемы Юма» и «проблемы Поппера» потому, что сам Поппер изрядно затемнил этот вопрос, называя «проблемой Юма» проблему будущего подтверждения теорий. Это значит, что Поппер считал, что имеет дело с той же проблемой, что занимала Юма, тогда как на деле его проблема подразумевает, что затруднение Юма уже разрешено. Попперовская постановка вопроса — вопроса о будущей достоверности наших физических теорий — предполагает, что в будущем, даже если эти теории будут опровергнуты новыми экспериментами, физика все еще будет возможна, поскольку эти теории будут опровергнуты в пользу новых физических теорий. Таким образом, Поппер продолжает исходить из предположения, что принцип единообразия природы, являющийся условием возможности физического эксперимента, все еще будет иметь силу в будущем, и только положившись *a priori* на эту предположительную необходимость, ему удастся развернуть принципы своей эпистемологии.

Рассмотрим также следующий пункт: проблема причинности, как она была поставлена Юмом, — это проблема, которая касается постоянства естественных законов, независимо от вопроса о том, *детерминистские* эти законы или *индетерминистские*, то есть вероятностные. Конечно, Юм поставил проблему в рамках детерминистской физики своего времени — но эта проблема, на самом деле, безразлична к вопросу о предположительно вероятностной природе естественных законов. Речь идет о том, чтобы знать, оправдаются ли в совершенно тождественных условиях в будущем те же законы, и входит ли это в природу этих законов. В случае детерминистского закона это приведет к вопросу, будет ли при условиях  $X$  событие  $Y$  (и только событие  $Y$ ) происходить завтра так же, как сегодня. В случае вероятностного закона это приведет к вопросу, будет ли при условиях  $X$  событие  $Y$  завтра иметь ту же вероятность произойти или не произойти, как сегодня. Проблема причинности, как ее поставил Юм, не должна смешиваться с проблемой детерминизма: это более общая проблема, которая касается всех законов природы, независимо от их предполагаемой специфики.

Иначе говоря, проблема Юма касается факта знания о том, что гарантирует нам, что *сама физика* (а не та или иная физическая теория) все еще будет возможна завтра. Условием возможности физики является воспроизводимость опытов — и она же гарантирует достоверность теории. Но если завтра в тех же самых условиях те же опыты дадут другие результаты, если стабильность эффектов и стабильность вероятности не будут гарантированы изо дня в день при тех же условиях опытов, сама идея физики как науки разрушается. Вопрос Юма можно сформулировать таким обра-

зом: можно ли доказать, что экспериментальная наука будет возможна завтра, как сегодня?

На этот понятный вопрос на сегодняшний день можно представить три типа ответов: ответ *метафизического* типа, ответ *скептического* типа (который дал сам Юм) и, конечно, *трансцендентальный* ответ Канта. Изложим вкратце принцип каждого из трех ответов, прежде чем сформулировать *спекулятивный* ответ.

1. Метафизический ответ на вопрос Юма состоит в доказательстве существования абсолютного принципа, руководящего нашим миром. Можно повести себя, например, как последователь Лейбница: сначала доказать необходимое существование совершенного Бога, а потом из него вывести факт, что такой Бог мог бы создать только лучший из возможных миров — наш. Вечность нашего мира, или, по крайней мере, принципов, которые им управляют, была бы гарантирована вечностью самого божественного совершенства. Это было бы доказательством, которое можно назвать *прямым* и *безусловным*, причиной необходимости: я положительно доказываю, что существование Бога безусловно необходимо (потому что оно следует только из его сущности, а не из внешнего условия), потом я непосредственно из него вывожу, что наш мир должен быть и оставаться таким, какой он есть.

2. Скептическое решение Юм сам находит для собственного вопроса. Его ответ можно разложить на два момента:

а) Юм начинает с того, что отвергает любое метафизическое решение проблемы причинности: нельзя установить каким бы то ни было рассуждением будущую стабильность естественных законов. То есть у нас в распоряжении, согласно Юму, есть только два средства, чтобы установить истину существования или

несуществования: опыт и принцип непротиворечивости. Итак, ни одно из этих двух средств не может позволить нам доказать необходимость причинной связи. Опыт, в конечном счете, может нам разъяснить нечто о настоящем или прошлом — но не о будущем. Он может нам сказать, что некоторый закон существует или подтверждается, что он существовал или подтверждался в прошлом — но он не может установить, что он будет оправдываться в будущем. Что касается принципа непротиворечивости, он позволяет нам установить *a priori*, не обращаясь к опыту, что противоречивое событие невозможно, что оно не может существовать ни сегодня, ни завтра. Но нет ничего противоречивого, согласно Юму, в факте мышления о том, что одинаковые причины породят завтра разные последствия.

Процитируем, как сам Юм иллюстрирует то, о чем говорит, в главе IV «Исследования о человеческом познании»:

Если я вижу, например, что бильярдный шар движется по прямой линии к другому, и если даже, предположим, мне случайно приходит в голову, что движение второго шара будет результатом их соприкосновения или столкновения, то разве я не в состоянии представить себе, что сотня других явлений может точно так же быть следствием этой причины? Разве оба этих шара не могут остаться в абсолютном покое? Разве не может первый шар вернуться по прямой линии назад или отскочить от второго по какой угодно линии или в каком угодно направлении? Все эти предположения допустимы и мыслимы. Почему же мы станем отдавать предпочтение лишь одному из них, хотя оно не более допустимо и мыслимо, чем другие? Никакие априорные рассуждения никогда не смогут доказать нам основательность этого предположения<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 31–32.

То, что вне причинной необходимости, — именно это Лейбниц называл принципом достаточного основания, которому мы бросаем вызов. Согласно этому принципу, как мы увидели, любая вещь должна иметь основание быть таковой, а не другой. Но Юм говорит, что такое основание полностью недоступно для мышления. Поскольку мы не можем установить, что законы должны оставаться такими, какие они есть, мы не можем установить необходимость никакого факта: наоборот, с точки зрения только требований логики и опыта, все может стать иным — и естественные процессы, и вещи или события. Ничто не удостоверяет наличие основания быть и оставаться таким же.

б) Но Юм не удовлетворяется дисквалификацией возможности ответить на свой вопрос: он изменяет сам вопрос, заменяя его проблемой, которая на этот раз *допускает некоторое решение*. Поскольку невозможно доказать необходимость причинной связи, надо прекратить задаваться вопросом, почему законы необходимы, и задаться другим вопросом — откуда происходит наша вера в необходимость законов. Это смещение проблемы состоит в том, чтобы заменить вопрос о природе вещей вопросом о нашем отношении к вещам: мы спрашиваем, не почему законы необходимы, но почему мы убеждены, что они таковы. Ответ Юма на новый вопрос краток: привычка, или повторяемость. Поскольку факт повторяется, он провоцирует в нас, спонтанным образом, чувство привыкания, из которого следует уверенность, что так же все будет и в будущем. Такая склонность верить в повторение того же, что уже повторялось, полностью руководит нашим отношением к природе.

3. Наконец, третий тип ответа — это трансцендентальный ответ Канта, а точнее, объективная дедукция

категорий, которую он развернул в аналитике понятий в «Критике чистого разума». Дедукция, несомненно, одно из самых сложных мест «Критики чистого разума», но ее принцип достаточно легко понять. Надо вкратце его сформулировать, потому что мы должны будем к нему еще вернуться.

Принцип трансцендентального решения и его отличие от метафизического решения классического типа состоит в том, чтобы заменить *условным и непрямым* доказательством *безусловное и прямое* метафизическое доказательство. Метафизический, или догматический, ответ на проблему Юма состоит, как мы сказали, в положительном доказательстве, что существует абсолютно необходимый принцип, из которого затем выводится необходимость нашего мира. Трансцендентальное исследование состоит, напротив, в том, чтобы предложить не прямое доказательство причинной необходимости — то есть доказательство *сведением к абсурду*. Прием следующий: мы предполагаем, что действительно нет никакой причинной необходимости, и смотрим, что из этого следует. Из этого следует, согласно Канту, полное разрушение всех форм представления: феноменальный беспорядок был бы таким, что никакая объективность, и даже никакое сознание не смогли бы хоть сколько-нибудь длительно существовать. Отсюда Кант может заключить, что гипотеза контингентности законов опровергается *фактом* представления. Его ответ достаточно условный: Кант не говорит, что абсолютно невозможно, чтобы причинность прекратила управлять миром в будущем. Но он говорит, что невозможно, чтобы такое событие было нам *явлено* — потому что, если бы причинность прекратила руководить миром, все утратило бы непротиворечивость, и ничто более не было представимо. Поэтому воображаемая сцена Юма

(с бильярдными шарами) невозможна: в этой сцене только бильярдные шары ускользают от причинности, но не стол, на котором они соударяются, и не комната, в которой находится стол. Контекст остается стабильным — как раз поэтому имеет место *представление*, когда мы воображаем возможные фантазии Юма. Но, говорит нам Кант, если бы причинность прекратила структурировать представление (вместе с другими категориями рассудка), она бы прекратила структурировать феномен (каким бы он ни был), и ни в субъекте, ни в объекте не осталось бы ничего, что обеспечило нам удовольствие созерцать это просто в качестве наблюдателя. Причинная необходимость — это необходимое условие существования сознания и мира как данного в опыте. Иначе говоря: не является абсолютно необходимым, что причинность руководит всем, но если сознание существует, то только потому, что причинность необходимо руководит феноменальным.

Как бы ни были различны на вид эти три решения проблемы Юма, мы находим в них общий постулат. Общий пункт вышеперечисленных решений в том, что все они принимают как данность, что *причинная необходимость истинна*. Во всех трех случаях вопрос не в том, действительно ли существует причинная необходимость, но только в том, возможно ли или нет найти для нее основание. Эта необходимость рассматривается как очевидность, которая никогда не ставится под вопрос: это очевидно в метафизическом и трансцендентальном решениях, поскольку они состоят в том, чтобы доказать ее истинность. Но Юм также никогда не сомневается в причинной необходимости: он сомневается только в нашей способности установить ее путем рассуждения. Согласно ему, о «последней причине

действия природы» мы должны оставаться в неведении: мы можем свести принципы, которые производят естественные феномены, к небольшому числу общих причин, но, подчеркивает Юм, «[ч]то же касается причин этих общих причин, то мы напрасно будем стараться открыть их; [...]. Эти последние причины и принципы совершенно скрыты от людского любопытства и исследования»<sup>43</sup>. Другими словами, мы можем надеяться на то, чтобы выявить основные законы, управляющие вселенной, — но причина самих этих законов, которая сообщает им их необходимость, остается для нас недоступной. Это означает признать, что есть высшая, чем сами физические процессы, необходимость. Именно потому, что Юм признает это, можно охарактеризовать его позицию как *скептическую*: потому что называть себя скептиком означает признавать, что основания самого по себе недостаточно для нашего согласия с необходимостью, которую мы рассматриваем как реальную.

Спекулятивная позиция, которую мы занимаем, состоит в том, чтобы отвергнуть этот общий для трех предыдущих решений постулат, чтобы наконец всерьез принять то, что юмовское (не кантовское) *a priori* говорит нам о мире: различные «сто событий» — и даже намного больше — могут быть результатом одной и той же причины. Юм говорит нам, что *a priori*, то есть с чисто логической точки зрения, любая причина может произвести любой результат, если только он не содержит противоречия. Именно через это мы ясно узнаем, что такое основание, когда мышление подчинено только требованию логической интеллигибельности:

---

<sup>43</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании. С. 33.

основание извещает нас о возможности, что бильярдные шары весьма реально соударяются миллионом способов (и даже больше) на бильярдном столе без какой бы то ни было причины для подобного поведения. Потому что основание, если нет никакого другого *a priori*, кроме непротиворечивости, позволяет возникать любому возможному содержанию, и нет принципа предпочтения, в силу которого происходило бы нечто одно, а не другое. Исходя из этого, нам кажется странным отвергать такую точку зрения как очевидно иллюзорную, чтобы впоследствии пытаться придать этому отказу рациональное основание или констатировать, что такого основания не может быть. Каким образом основание, лишившее нас зрения, тем самым дав увидеть очевидную ложность причинной необходимости, могло бы сработать против самого себя, доказав истинность необходимости? Вера в причинность внушена нам чувственным опытом — но не мышлением. Казалось бы, более правильным подходом к проблеме причинной связи было бы исходить не из ее предполагаемой истинности, но из очевидной ложности. В любом случае, удивительно, что философы, которые в целом отдают предпочтение мышлению перед чувствами, массово выбрали в этом вопросе доверять своим привычным перцепциям, а не светлой ясности интеллекта.

Скептическая позиция наиболее парадоксальна, так как она, с одной стороны, разоблачает неспособность принципа достаточного основания лечь в основу его онтологических притязаний, но, с другой стороны, продолжает сохранять веру в необходимость (физическую, реальную необходимость) введения подобного принципа в мироздание. Юм уже не верит в метафизику, но все еще верит в необходимость, которую метафизика распространяет на вещи. Результат этого незавершенного

отказа от метафизики состоит в жизненно необходимом допущении фантазматического мира метафизики, которое происходит из нашей неосмысленной склонности верить в то, что повторяется. Юм слепо верит в мир, о котором метафизики думают, что могут доказать его существование. Поэтому мы подозреваем, что подобный скептицизм может легко обернуться суеверием. Утверждать и верить, что существует непостижимая необходимость хода вещей, означает продолжать верить в провидение. Было бы мудрее, как нам кажется, верить в основание, и, таким образом, освободиться от реальности все стоящее вне причинной необходимости. Скептицизм, который обманывается в вопросе метафизической необходимости, уступает место спекулятивному знанию о неметафизическом характере реального мира.

Теперь мы видим, как спекулятивная позиция устраняет привычные апории проблемы Юма: с нашей точки зрения, если доказать необходимость причинной связи нельзя, то именно потому, что в причинной связи нет ничего необходимого. Но это не означает, что спекулятивная позиция устраняет все сложности. Потому что в конце концов мы *переформулируем* проблему Юма, что переопределит ее сложность. Мы можем так изложить новую формулировку: вместо того, чтобы задаваться вопросом, как доказать предположительно действительную необходимость физических законов, мы должны задаться вопросом, как объяснить явленную нам стабильность физических законов, если они предположительно являются контингентными. Переформулированный вопрос Юма оказался тем, который мы поставили ранее: если законы предположительно являются контингентными, а не необходимыми, как получается, что они не проявляют свою контингентность

в радикальных и беспрестанных изменениях? Как стабильный мир может быть результатом законов, которые никакое обоснование не делает вечными? Наша ставка состоит в том, что переформулированная в таком виде проблема (в противоположность своей канонической версии) поможет получить ответ, который бы удовлетворил нас и не сопровождался бы ограничением полномочий рациональности.

Для читателя, которому сложно допустить тезис о действительной контингентности законов, можно представить вещи следующим образом. Мы знаем об «авантюре», породившей неевклидовы геометрии: чтобы доказать постулат Евклида о том, что через данную точку можно провести только одну прямую, параллельную данной, Лобачевский предположил ложность этого постулата — что через данную точку можно провести множество прямых, параллельных данной. Он проделал это, чтобы прийти к противоречию и доказать постулат Евклида через сведение к абсурду собственного постулата. Но вместо доказательства Лобачевский пришел к новой геометрии, настолько же непротиворечивой, как евклидова геометрия, но отличной от нее. Хорошо, если некто не расположен принять предложенный выше тезис, он согласится, быть может, идти другим путем. Если он убежден, что причинная связь — необходимая связь, и не верит в возможность метафизического доказательства такой необходимости, попытаемся довести до абсурда существование причинной необходимости. Упраздним мысленно эту необходимость и будем надеяться, что придем к абсурду. Мы должны будем доказать аналогично то, что безуспешно пытались установить, используя метафизический принцип единообразия. Мы делаем ставку на то, что может случиться нечто подобное тому, что произошло с геометрией

в случае постулата Евклида: шаг за шагом мы откроем, что не-причинная вселенная столь же приемлема для логики, как и причинная вселенная, потому что в ней мы тоже способны опираться на наш нынешний опыт; кроме того, мы поймем, что такая вселенная свободна от загадочности, присущей вере в физическую необходимость. Иначе говоря, мы ничего не потеряем, если перейдем от причинной вселенной к не-причинной — ничего, кроме загадочности.

Мы сразу же видим, что такой ход тут же *сталкивается с трансцендентальным решением*. Как было сказано, ход трансцендентальной дедукции как раз состоит в доведении до абсурда отсутствия причинной необходимости, из которого выводится разрушение всех представлений. Но наша проблема может быть переформулирована еще точнее: чтобы установить, работает ли спекулятивное решение проблемы Юма, *нам надо показать, в чем состоит логический недостаток трансцендентальной дедукции*. Мы покажем, что ради непротиворечивости феноменального мира не обязательно отказываться от контингентности физических законов. Другими словами, нам нужно показать иллюзорность заключения, которое делает Кант, что из не-необходимости законов следует разрушение представления.

\* \* \*

Для Канта, если бы наши представления о мире не управлялись необходимыми связями (он называет их «категориями», среди которых есть и принцип причинности), мир был бы лишь беспорядочным скоплением смутных перцепций, которые никак не могли бы составить упорядоченный опыт сознания. Сами идеи сознания и опыта требуют структурирования пред-

ставлений, способного сделать из нашего мира нечто иное, чем случайную последовательность бессвязных впечатлений. Это центральный тезис так называемой объективной дедукции категорий, цель которой — легитимировать применение категорий к опыту (то есть универсальных связей, как раз предполагаемых физикой). Нет сознания, если наука о феноменах невозможна, потому что сама идея сознания предполагает идею упорядоченного во времени представления<sup>44</sup>. Итак, если бы в мире не господствовали необходимые законы, он бы дробился для нас на бессвязный опыт, из которого нельзя было бы вывести сознание в собственном смысле. Необходимость законов является неоспоримым фактом, поскольку она понимается как условие самого сознания.

Конечно, неотвратимый характер подобного «обусловливающего» рассуждения можно только признать — но добавив, что без сомнения оно применимо только к понятию *стабильности*, но не *необходимости*. В итоге, единственный неоспоримый факт (и потому тавтологичный), который можно принять, согласно Канту, таков: условие сознания (как и естественных наук) — это стабильность феноменов. Факт стабильности и его статус условия науки и сознания никто, конечно, не может оспорить. Но он не является *умозаключением*, которое мы далее будем называть «умозаключением к необходимости»: *стабильность законов*

---

<sup>44</sup> Объективная дедукция категорий в первом издании «Критики чистого разума» составляет третий раздел главы II «Аналитики понятий», тогда как во втором издании 1787 г. она занимает разделы 15–24 той же главы, а еще точнее — разделы 20 и 21. Последовательный комментарий к объективной дедукции в варианте 1781 г. см.: *Rivelaygue J. Leçons de métaphysique allemandes. Tome II: Kant, Heidegger, Habermas. Paris: Grasset, 1992. Pp. 118–124.*

предполагает в качестве своего обязательного условия необходимость законов. Мы сейчас рассмотрим структуру и предпосылки такого умозаключения.

На каком основании можно вывести из неоспоримого факта стабильности законов природы, то есть стабильности принципа единообразия, никогда не дающего осечки, его необходимость? Как рассуждают те, кто переходит от достаточно общего факта стабильности (она, кажется, никогда не давала осечки до сих пор) к онтологической необходимости? Умозаключение к необходимости формулируется так:

1. Если бы законы действительно могли изменяться без основания (если бы они не были необходимыми), то они бы часто изменялись без основания.

2. Законы не изменяются без основания часто.

3. Следовательно, законы *не могут* изменяться без основания: иначе говоря, законы необходимы.

Никто не может оспорить высказывание 2, которое говорит о факте стабильности природы (действительно явленном). Все попытки оценить данное рассуждение должны сводиться к оценке импликации 1. Потому что, если бы эта импликация была «фальсифицируемой», умозаключение привело бы к отрицанию одной из его посылок. Из *контингентности* законов (то есть их возможности изменения) выводится в этом умозаключении *актуальная частота* их изменения. Поэтому мы назовем его импликацией частотности: только в том случае, если считают, что из возможности изменения истинно следуют частые изменения, умозаключение к необходимости можно рассматривать как истинное. Чтобы опровергнуть это умозаключение, необходимым и достаточным является установить,

как и при каких точно условиях эта импликация может быть опровергнута.

Прежде всего, надо понять, что импликация частотности лежит в основе и кантовского аргумента в пользу причинной необходимости, и общепринятой веры в такую необходимость. Утверждать, в соответствии с общепринятым мнением, что если бы законы были контингентными, «мы бы об этом знали», или утверждать, как Кант, что мы знали бы об этом настолько хорошо, что вообще ничего не знали бы, — просто два способа заявить, что контингентность законов имела бы следствием такое частое изменение естественных законов, что оно явно проявлялось бы в опыте, а именно, разрушало бы любую возможность опыта. И общепринятый тезис, и кантовский опираются на один и тот же аргумент: контингентность требует частых изменений — и расходятся только в том, насколько интенсивна частота, следующая из контингентности (низкая, но заметная — в общепринятом тезисе, или разрушительно высокая в кантовском тезисе). Следует задержаться на этой импликации и задаться вопросом: что же делает его столь очевидным, что Кант использовал его, не доказывая — и то же можно сказать о суждении здравого смысла, то есть большинства сторонников физической необходимости.

В этом моменте нашего анализа нам пригодится труд Жана-Рене Верна «*Critique de la raison aléatoire*»<sup>45</sup>. Достоинство этого короткого эссе, написанного с лаконичностью, достойной философов 17 века, состоит в том, что оно выставляет напоказ природу рассуждения, имплицитно допускаемого и Юмом, и Кантом,

<sup>45</sup> Vernes J.-R. *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1982.

когда они считают необходимость законов чем-то само собой разумеющимся. Но для Верна, отметим сразу, такое рассуждение *легитимно* — он считает обоснованной веру в необходимость физических законов. Его замысел состоит в том, чтобы эксплицировать природу рассуждения, которое имплицитно используют Юм и Кант, чтобы лучше понять смысл его истинности. Для нас же, наоборот, его тезис представляет интерес потому, что, эксгумировав это рассуждение — и показав его подлинную природу, — Верн позволит нам найти его слабое звено.

Тезис Верна следующий: умозаключение, которое имплицитно заставляет нас перейти от стабильности законов к их необходимости, состоит в *вероятностном* рассуждении (вероятностном в *математическом* смысле этого термина). Вспомним текст Юма о бильярдных шарах, который цитировался выше. Этот текст содержит, согласно Верну, и эксплицитный источник проблемы причинности, и — никем не замеченный — принцип рационального решения этой проблемы. Откуда, в конце концов, взялась эта проблема? Из того, что возможное *a priori*, «воображаемое», и вообще постижимое как непротиворечивая возможность радикально отличается от возможного *в опыте*. Выворачивая наизнанку кантовское отождествление *a priori* с необходимостью и эмпирического с контингентным, Верн говорит, что *a priori* противостоит контингентности, а опыт, напротив, противопоставляется необходимости. Загадка в том, что *a priori* «ста разных событий», по Юму, или «практически бесконечного числа»<sup>46</sup> различных событий, словами Верна, может быть результатом одной и той же серии причин, *ceteris paribus*. *A priori* шары

<sup>46</sup> Vernes J.-R. Critique de la raison aléatoire... P. 45.

могут запросто вести себя тысячами и тысячами разных способов, но в опыте каждый раз осуществляется только один из возможных — тот, который соответствует физическому закону соударений.

Но что же мне позволяет заключить (исходя из различия между *a priori* и опытом), что именно *a priori* ложно, а не опыт иллюзорен? Что же позволяет мне утверждать, что содержание опыта открывает мне аутентичную необходимость, а не то, что *a priori* открывает подлинную контингентность? Как раз то, что позволяет игроку подозревать (чтобы не сказать больше), что кость, всегда выпадающая одной стороной, *весьма вероятно* является шулерской. Возьмем множество событий, сконфигурированных таким образом, что *a priori* нет никакого основания для того, чтобы произошло скорее одно из них, чем другое. Таков случай предположительно совершенно гомогенной и симметричной монетки или игральной кости, о которых мы можем *a priori* предположить, что ни одна из их сторон не будет иметь больше оснований выпасть после броска, который предположительно ничем не искажен. Когда мы, вооружившись этой гипотезой, попытаемся вычислить шансы на то, что произойдет некоторое событие (тот или иной результат броска кости или монеты), мы имплицитно будем допускать следующий априорный принцип: *то, что равно мыслимо, равно возможно*. Такое количественное равенство мыслимого и возможного позволяет нам установить исчисление вероятности или частотности некоторого события, когда мы играем по правилам случайности: потому что в описанных условиях из двух событий ни одно не имеет *больше* (чисто математически «больше») оснований произойти, чем другое (результат броска кости, броска монеты, крутящейся рулетки). Таким

образом, я должен полагать, что есть одинаковые положительные шансы, что эти события действительно произойдут, из чего можно вывести исчислимую оценку вероятности сложных событий, полностью состоящих из изначальной равновероятности (шанс, что выпадет две шестерки, что «зеро» выйдет три раза подряд на рулетке, и т. д.)

Предположим теперь, что кость, которую мы бросаем в течение часа, выпадает всегда одной и той же стороной. В силу принципа, что равно возможные события равновероятны, мы скажем, что происходящее имеет весьма слабые шансы быть результатом подлинной случайности. Мы подумаем, что тут должна быть замешана некая причина (например, свинцовый шарик, спрятанный в кости), которая *производит необходимость именно этого результата*. Теперь представим, что кость выпадает одной и той же стороной не в течение часа, а на протяжении всей жизни, и даже всей исторической памяти человечества. Эта кость, к тому же, имеет не шесть, а миллионы, триллионы сторон. Мы возвращаемся к ситуации Юма с бильярдными шарами: для каждого данного в опыте события мы можем помыслить *a priori* множество различных эмпирических следствий (настолько огромное число, что кажется напрасным его определять), которые мы считаем равно возможными. Но всегда «выпадает» одинаковый результат, то есть одинаковые следствия одних и тех же причин. Так как Юм и Кант допускают как саму собой разумеющуюся необходимость законов, они как раз рассуждают в точности как игрок с шулерской костью. Они имплицитно признают допустимым умозаключение, вскрытое Верном: если бы законы действительно были контингентными, то было бы нарушением самих законов вероятности, если бы контингентность никогда

себя не проявляла. Значит, должно быть основание, которое порождает необходимость, пусть и скрытое — как в кости должен быть «скрытый» свинцовый шарик, — способное объяснить стабильность результата.

Имплицитный принцип, управляющий умозаключением к необходимости, кажется нам теперь ясным: он состоит в *распространении вероятностного рассуждения*, которое игрок применяет к *внутреннему* событию нашей вселенной (бросок кости и его результат), на *саму вселенную*. Можно переделать рассуждение следующим образом: я рассматриваю нашу физическую Вселенную как один случай среди безмерного количества мыслимых (не содержащих противоречий) Вселенных, каждая из которых управляется различными физическими законами. Например, есть вселенные, где соударение бильярдных шаров, вместо того, чтобы подчиняться законам, действующим в нашей вселенной, заставляет их улетать, или слиться вместе, или превращает их в чистокровных ретивых кобылиц, в лилии из чистого золота и т. д. Я мысленно конструирую «Вселенную-Кость», тождественную *Вселенной всех вселенных*, то есть такую кость, каждая сторона которой была бы одной вселенной, управляемой только требованием непротиворечия. Потом для каждой данной в опыте ситуации я мысленно бросаю эту Кость (представляю себе все мыслимые исходы этого события): но в конце концов обнаруживаю, что в одинаковых обстоятельствах всегда производится одинаковый результат: Вселенная-Кость всегда выпадает «моей» Вселенной-стороной — и всегда соблюдаются законы соударения. Во всех случаях Вселенная-Кость «выпадает» одной и той же физической Вселенной — моей, которую я повседневно и всегда наблюдаю. Конечно, следует заметить, что теоретическая физика может мне

открыть много новых и неожиданных вещей о той Вселенной-стороне, в которой я живу: но это будет лишь более глубокое знание о моей Вселенной, но не о непредвиденном изменении самой Вселенной. На самом деле, принцип единообразия никогда не нарушался ею: всегда имел место одинаковый результат для одинаковых начальных условий. Невероятность такой стабильности результата кажется такой аберрацией, что я даже не буду останавливаться на гипотезе, что это может быть случайностью. Я делаю из этого умозаключение (такое быстрое, что его едва можно заметить) о существовании *необходимого* основания, необходимость которого как *вне-логическая*, так и *вне-математическая*. Эта необходимость в итоге неизбежно выше доказуемой логикой или математикой необходимости, поскольку для доказательства надо представить одну *гомогенную* Вселенную-Кость, каждая сторона которой *равно мыслима*. Я удваиваю необходимость при помощи логико-математического формализма, нам требуется *второй тип необходимости* — реальная, физическая, которая одна способна придать основание (подобно свинцовому шарикю в игральной кости шулера) этому явно «фальшивому» результату. Я свободно могу назвать как «материей» (как это делает Верн), так и «провидением» источник такой второй необходимости: она останется, в любом случае, исконным, таинственным фактом.

Вкратце: юмо-кантовское умозаключение — это вероятностное рассуждение, примененное не к событию нашей Вселенной, а к самой Вселенной, которая принимается как один возможный случай среди всех возможных Вселенных. Нерв аргументации состоит в констатации необъятности численного разрыва между возможным в мышлении и возможным в опыте.

Мы исключаем аберрацию вероятности (источник правомерности импликации частотности): если бы законы действительно *могли без основания изменяться*, было бы «бесконечно» невероятно, что они бы не изменялись *часто* — если не сказать «беспреданно». И с такой точки зрения (тут мы переходим от Юма к Канту) мы не только должны были бы уже знать это, но нас вообще не было бы, чтобы это знать — настолько хаос сделал бы невозможным минимальный порядок и длительность, требуемые для корреляции сознания и мира. Необходимость доказана фактом бесконечно невероятной стабильности, то есть долговечности законов природы. Субъективной изнанкой долговечности является сознание субъекта, которое способно на научное знание. Такова логика аргумента к необходимости, и, в частности, умозаключения к частотности, которое поддерживает ее.

\*\*\*

Перед тем, как приступить к спекулятивному опровержению этого возражения, надо заметить, что есть довольно известный ответ на эту аргументацию, показывающий, как долговечное существование нашего мира может быть лишь случайностью. Принцип, согласно которому эпикурейцы объясняли кажущуюся целесообразность живых существ: мы сравниваем возникновение сложных организмов с другим столь же невероятным желаемым результатом из случайного набора фактов (например, что случайным образом брошенные на некую поверхность буквы сложатся в текст «Илиады»), только чтобы затем указать, что этот результат, тем не менее, будет соответствовать законам вероятности, если мы зададим достаточно огромное число

попыток. Так же можно ответить и на вышеприведенное вероятностное возражение — мир, имеющий высокоорганизованную структуру, может быть результатом гигантского числа хаотических возникновений, которые окончились стабилизацией, приняв форму нашей Вселенной.

Тем не менее мы не можем удовлетвориться таким ответом на аргумент о вынужденной необходимости по одной простой причине: *сам этот ответ предполагает необходимость физических законов*. Надо понять, что само понятие случайности мыслимо только при условии, что физические законы нерушимы. Это мы видим на парадигматическом примере броска игральной кости: случайный результат возможен только при условии, что кость сохраняет свою структуру от броска к броску, и законы, позволяющие броску осуществиться, не изменяются из раза в раз. Если кость взрывается, становится сферической или плоской, умножает свои стороны в тысячи раз и т. д.; или если гравитация перестает действовать, и кость улетает, или, наоборот, проваливается под землю и т. д., не будет никакой случайности, и не может быть никакого исчисления вероятностей. Случайность предполагает всегда некоторую форму физического постоянства: она не позволяет мыслить контингентность физических законов, она сама представляет собой определенный тип физического закона — индетерминистский. Это можно проследить уже у Эпикура — *клинамен*, небольшое случайное отклонение атомов, предполагает незыблемость физических законов: определенную форму атомов (гладкие, крючковатые и др. атомы), число их видов, неделимость элементарных физических единиц, существование пустоты и т. д. — все это никогда не изменяется *клинаменом*, поскольку речь идет о самих условиях его осуществления.

Итак, наш ответ на возражение от необходимости должен позволить представить мир, лишенный *всякой* физической необходимости, совместимый в то же время с фактом стабильности законов. Нам нужно привлечь аргументацию, которая не будет дублировать чисто логическую необходимость отсутствия противоречий [non-contradiction] (мы вывели ее из принципа фактуальности, и она единственная, которую Юм принимает как априорную истину) реальной необходимости, то есть установления *принципа предпочтения* между равно представимыми опциями. Но вероятностный ответ на возражение о вынужденной необходимости вводит именно такой принцип предпочтения, поскольку мы всегда можем помыслить без противоречия изменение определенных условий, которые позволят осуществиться случайному процессу (например: изменение формы игральной кости, числа ее сторон, законов, которые направляют бросок). Добавим, что этот ответ никого не убедит: потому что он как раз соглашается с той частью возражения, которая говорит, что до настоящего момента мы извлекали выгоду из благоприятного расклада, то есть пользовались *удачей*, которая может и отвернуться, и все внезапно завершится иным результатом. Мы, таким образом, будем погружены в отношение к миру, которое мы выше называли абсурдным, потому что оно заставляет нас все время опасаться, что реальность начнет вести себя беспорядочно.

Отрицание умозаключения к частотности не должно состоять в доказательстве, что стабильность мира соответствует законам вероятности: оно должно скорее показать, что контингентность законов природы является *недостижимой для вероятностных рассуждений*. В противоположность ответу эпикурейского типа, мы не должны признавать легитимность возражения,

а потом пытаться согласовать его с действительным опытом. Нет, мы должны дисквалифицировать само рассуждение, показав, что оно неподобающим образом использует категории случайности и вероятности вне поля их легитимного применения. Другими словами, нам нужно показать, что нельзя применять такие категории к законам физического мира, и что вероятностное рассуждение, употребленное в таких условиях, теряет смысл. Мы уже показали, как стабильность законов может сочетаться с совершенной контингентностью, явно вопреки какой-либо «разумной вероятности». Мы это сделали, дисквалифицировав абсурдный страх нескончаемого беспорядка, страх, опирающийся как раз на концепцию случайности физических законов, которая заставляет нас считать невероятной удачей нынешнее постоянство репрезентаций. Иначе говоря, мы должны выработать понятие *контингентности* законов, которое бы отличалось по существу от понятия *случайности*.

Итак, мы можем, конечно, установить различие между двумя понятиями при помощи единственно вышеупомянутого замечания о случайности: контингентность законов нельзя смешивать со случайностью, поскольку случайность предварительно предполагает множество законов, позволяющих ей осуществиться. Можно было бы согласиться, что нельзя включать контингентность законов в категорию случайности, поскольку контингентность может влиять на сами условия, которые позволяют случайным событиям происходить и существовать. Мы таким образом дисквалифицируем умозаключение к частотности, которое считает законы результатом случайного броска, не замечая, что законы сами являются условием броска. Тем не менее, несмотря на то, что такой ответ не будет неточным по своему принципу, он не будет оправдывать

наши надежды. Он ограничивается тем, что защищает контингентность от одного определенного опровержения, не углубив понятие. Мы бы удовлетворились лишь указанием на то, чем контингентность не является (то есть случайностью), в то же время, не воспользовавшись возражением о вынужденной необходимости, чтобы попытаться точнее сформулировать, чем она является. Итак, у фактуальной онтологии нет назначения быть «негативной онтологией»: мы не хотим удовлетворяться согласием с тем, что контингентность, как мы ее понимаем, недоступна для того или иного типа рассуждения, но хотим выработать как можно более определенный, как можно более богатый концепт контингентности. Все сложности, с которыми сталкивается рассуждение о фактуальном, должны обернуться поиском такого *конкретного условия Хаоса*, которое способно помочь нам преодолеть препятствие. Таков сам принцип достаточного основания, освобожденный от принципа достаточного основания: его постепенное развертывание предполагает выявление позитивных и отличающихся свойств отсутствия основания. Спекулятивное решение проблемы Юма должно будет выявить, в чем может состоять *точное условие явленной стабильности Хаоса*. Это условие позволит нам проникнуть еще дальше в природу временного, освобожденного от реальной необходимости. Как мы увидим дальше, такое условие существует, и оно имеет *математическую природу*: речь идет о *трансфинитном*.

\*\*\*

Чтобы выступить против умозаключения к частотности, нам надо начать с замечания о его сущностной онтологической предпосылке. Это умозаключение

истинно лишь в одном случае, в соответствии с особенно сильной онтологической гипотезой, которая связывает бытие возможного с бытием Всего. Потому что вероятностное рассуждение имеет значение только при условии, что возможное *a priori* было бы мыслимо в виде *числовой тотальности*.

Умозаключение к частотности, конечно, не требует, чтобы было точно определено число представимых возможностей, чтобы «функционировать» и оставаться легитимным: чем больше предполагаемое число представимых возможностей превосходит число возможностей опыта, тем сильнее будет искажение вероятностей. В любом случае, очевидно, что число представимых возможностей неизмеримо больше, чем число возможностей опыта. Не важно даже, знаем ли мы, конечна или бесконечна тотальность возможного, потому что бесконечное не является препятствием для применения вероятностей. Объект, даже непосредственно данный в опыте, дает возможность вероятностного исчисления бесконечного. Бесконечность, связанная с непрерывным характером рассматриваемого объекта, не аннулирует возможности задействовать позитивную оценку искомого события. Возьмем, например, гомогенную веревку определенной длины, подвергнутую равному натяжению с обеих сторон. Я могу рассчитать положительную вероятность, что она порвется в одной из точек, несмотря на то, что теоретически «точек разрыва» бесконечное число внутри веревки, их «неизмеримо много». Таким образом, чтобы избежать парадокса, что веревка не сможет порваться ни в одной из своих точек (поскольку точек веревки, предположительно, «неизмеримо много», и каждая имеет только один шанс из бесконечности быть точкой разрыва), достаточно выбрать сегмент этой веревки, желательно

как можно более короткий, чтобы вероятности снова могли стать эффективно применимы к нему. Так происходит в случае, когда число возможностей является целым натуральным<sup>47</sup>.

Чтобы умозаключение к частотности работало, требуется лишь предположение, что есть тотальность представимых без противоречия возможностей, потом предполагается, что тотальность, какой бы она ни была количественно, будет намного более огромна, чем множество физически возможных событий. Но для того, чтобы говорить, что умозаключение легитимно, надо, чтобы оно было дополнено неопровержимым условием: что *тотальность* представимых возможностей *есть*. Надо предположить, что *множество возможных миров* (наша вышеупомянутая Вселенная-Кость) действительно представимо (если и не дано интуиции), и внутри него мы можем распространить вероятностное рассуждение, применявшееся к *внутренним* объектам нашей Вселенной (кость, веревка) на *саму* Вселенную. Потому что условием того, чтобы вероятностное рассуждение было мыслимым, является мыслимость тотальности случая, внутри которой можно было бы задействовать вероятностное исчисление, состоящее в определении отношения числа благоприятных случаев к числу возможных. Упраздните понятие множества случаев, идею одной Вселенной-Всего, из которой извлекаются события, подвергаемые анализу, и вероятностное рассуждение теряет смысл.

Вероятностное рассуждение, как и само понятие случайности, поскольку оно опирается на расчет

---

<sup>47</sup> Ясное введение в дискретную и континуальную теорию вероятностей (применительно к конечному либо бесконечному количеству вероятностей) см.: Boursin J.-L. Comprendre les probabilités. Paris: A. Colin, 1989.

частотности, предполагает идею числовой тотальности. Когда тотальность является внутренней для нашей Вселенной, она дана нам в опыте непосредственным образом (число сторон кости, число отрезков веревки) или косвенным — обходным путем через наблюдения за частотой данного феномена. Но когда я применяю вероятностное рассуждение к нашей Вселенной в целом, не имея в опыте ничего, что могло бы гипотетически это доказать, я предполагаю, что легитимно считать, что представимое также составляет тотальность случаев. У меня есть математическая гипотеза о представимом: из него я делаю множество, каким бы огромным оно ни было. Множество возможных миров, потому что считаю, что *a priori* легитимно мыслить возможное как Всё.

Как раз такая тотализация представимого не может отныне быть гарантирована *a priori*. Мы знаем, благодаря канторовской революции в теории множеств, что ничто не позволяет нам утверждать, что представимое необходимо должно быть тотализируемым. Сущностный элемент этой революции как раз состоял в *детотализации числа*, детотализации, которая называется «*трансфинитное*».

В этом пункте основные работы Алена Бадью являются для нас решающими, и в первую очередь «Бытие и событие»<sup>48</sup>. Один из существенных тезисов у Бадью — тот, в котором он утверждает — через свои декларации — что онтологическая значимость теоремы Кантора в том, как она раскрывает *математическую мыслимость детотализации бытия-как-такового*. Несмотря на то, что мы не интерпретируем онтологический смысл этой детотализации так, как это делает сам Бадью, именно благодаря его уникальному проекту мы нашли

<sup>48</sup> Badiou A. L'Être et l'Événement. Paris: Éd. du Seuil, 1988.

средства выявить онтологические условия, присущие умозаключению к необходимости. Потому что одна из сильных сторон «Бытия и события» состоит в высвобождении исчисляющего мышления из границ самой математики. Этот жест сильнее, чем внешняя критика исчисления во имя предположительно высшего режима философской мысли. Тем самым и многими другими аспектами своей мысли Ален Бадью реинвестирует в изначальные решения самой философии, потому что ни одна первичная философская декларация, начиная с Платона, не обходилась без переосмысления связи философии и математики; также, на наш взгляд, он призвал каждого заново высказаться о смысле такой исключительной связи между этими дискурсивностями.

Мы, со своей стороны, в первое время старались быть верными вышеупомянутому жесту в следующем тезисе: существует математический путь, способный привести к строгому различению контингентности и случайности; это путь трансфинитного.

Чтобы быть более кратким и как можно более ясным, в вопросе трансфинитного можно сформулировать следующее<sup>49</sup>: «стандартная» аксиоматика множеств (так называемая аксиоматика ZF, Цермело-Френкеля), последовательно разрабатываемая с первой половины 20 века на основе работ Кантора, содержит как одно из своих наиболее примечательных свойств незакрываемую плюрализацию бесконечных количеств. Интуитивно то, что мы называем «теоремой Кантора», говорит следующее: задайте некоторое множество, посчитайте его элементы, потом сравните это число с числом

---

<sup>49</sup> Читатель может обратиться к следующим «Размышлениям» из «Бытия и события»: 1–5, 7, 12–14, и наиболее важное Размышление 26, касающееся умножения бесконечных множеств.

возможных комбинаций этих элементов (по два, по три и т. д., а также группы «по одному» и «все вместе», тождественное множеству в его полноте). Вы получите всегда следующий результат: множество  $B$  всех объединений (или подмножеств) множества  $A$  всегда будет больше, чем  $A$  — *даже если  $A$  будет бесконечным*<sup>50</sup>. Таким

---

<sup>50</sup> Есть объяснение, которое может дать лучшее представление о теореме Кантора нематематикам. В аксиоматике теории множеств, множество  $B$  считается подмножеством множества  $A$ , если все элементы  $B$  принадлежат  $A$ . Рассмотрим множество  $A = \{1, 2, 3\}$ , то есть множество, состоящее из трех элементов. Возьмем теперь множество  $B$ , включающее все части множества  $A$ , которое можно обозначить также  $p(A)$  — что будет входить в множество  $B$ ? Во-первых, три единичных множества  $\{1\}$ ,  $\{2\}$  и  $\{3\}$ . Это не элементы множества  $A$  (то есть собственно 1, 2 и 3), а подмножества, каждое из которых содержит только один элемент. Это минимальные подмножества множества  $A$ . Далее, подмножества в привычном смысле слова — каждое из которых включает два из трех элементов  $A$ :  $(1, 2)$ ,  $(1, 3)$ ,  $(2, 3)$ . И наконец, самое большое подмножество множества  $A$ , которое совпадает с самим  $A$ :  $(1, 2, 3)$ . Согласно теоретико-множественному определению подмножества множество  $A$  всегда является подмножеством самого себя, так как все элементы  $A$ , естественно, принадлежат  $A$ . И наконец, мы должны добавить к списку подмножеств  $A$  пустое множество (стандартная теория множеств постулирует, что оно существует и является уникальным). Пустое множество является подмножеством любого множества в том смысле, что пустота, в которой нет элементов, не содержит элементов, которые принадлежали бы какому-либо множеству вообще (по этому вопросу см. «Бытие и событие», Размышление 7). Далее простой подсчет показывает, что  $p(A)$  содержит больше элементов, чем само множество  $A$  (восемь вместо трех). Сила теоремы Кантора в том, что она распространяет это правило — что число подмножеств множества больше числа его элементов — на все множества, включая бесконечные. В результате сдержать размножение бесконечностей невозможно, поскольку для любого множества, существование которого мы предполагаем, мы должны предположить существование множества всех его подмножеств, в котором будет больше элементов.

образом можно построить бесконечную последовательность бесконечных множеств, каждое из которых имеет большую мощность, чем то, подмножества которого оно объединяет — эту последовательность называют ряд алеф, или ряд кардинальных трансфинитных чисел. Но этот ряд *не может быть тотализирован*, то есть собран в окончательную «величину». Теперь становится понятно, что такая количественная тотализация, если бы она существовала, все равно была бы превзойдена множеством ее подмножеств: множество Т (=Тотальность) всех величин не могло бы «содержать» величину, которую составляет множество всех подмножеств В. Следовательно, эта «величина всех величин» полагается не как «слишком большая», чтобы быть постигнутой мышлением: она полагается как просто несуществующая. Внутри стандартной аксиоматики теории множеств все, что поддается количественному определению, и даже мыслимое вообще (множества в целом; все, что может стать объектом построения или доказательства, подчиненное единственно требованию непротиворечивости) не составляет Тотальности. Потому что Тотальность мыслимого логически непредставима: она оставляет место для противоречия. Такова наша расшифровка канторовского трансфинитного: *Тотальность (количественная) мыслимого — невычислима.*

Стратегия решения проблемы Юма может быть сформулирована следующим образом.

Мы не будем утверждать, что не-тотализирующая аксиоматика является единственно возможной (то есть единственно мыслимой). Как следствие, мы не заявляем, что возможное тоже нельзя тотализировать, несмотря на то, что так происходит в стандартной аксиоматике множеств, так как мы не можем отрицать *a priori*, что равно мыслимо, что мыслимое составляет

тотальность. То, что внутри данной аксиоматики мыслима нетотальность, не мешает выбрать другую аксиоматику, в которой умозаключение к частотности было бы допустимо. Гипотетически, аксиоматик много, и стандартная теория множеств, какой бы она ни была замечательной, всего лишь одна из них. То есть невозможно *a priori* запретить возможность выбрать аксиоматику, в которой возможные миры составили бы некоторую определенную и окончательную числовую тотальность. Но, по крайней мере, мы должны согласиться со следующим: мы располагаем по меньшей мере одной приемлемой аксиоматикой, которая способна дать нам средства помыслить, что возможное является нетотализируемым. Итак, простой факт возможности предположить истинность такой аксиоматики дисквалифицирует умозаключение к необходимости, и, вместе с ним, всякое основание верить в существование необходимости физических законов, которая добавляется мистическим образом к факту стабильности этих законов.

Аксиоматика теории множеств показывает нам, по крайней мере, существенную неопределенность в том, что касается Тотальности возможного. Только эта неуверенность позволяет совершить определяющую критику умозаключения к необходимости, разрушая его фундаментальный постулат: если мы можем непосредственно перейти от стабильности законов к их необходимости, то потому, что нет сомнения, что возможное *a priori* является тотализируемым. Но, поскольку такая тотализация, в лучшем случае, является результатом некоторых (но не всех) аксиоматик, мы не можем ни с того ни с сего утверждать, что импликация к частотности будет верной. Мы совершенно не знаем, легитимна ли тотализация возможного, подобно

тому, как мы тотализируем грани игральной кости. Этого неведения достаточно, чтобы *показать нелегитимность распространения вероятностного способа рассуждения за пределы тотальности данного в опыте*. По сути, если мы не можем *a priori* (единственно с помощью логико-математической процедуры) принять решение о существовании или несуществовании тотальности возможного, мы должны ограничить претензии вероятностного рассуждения только объектами опыта, но не распространять его на сами законы нашей Вселенной (что имплицитно делает Кант в объективной дедукции), как если бы мы знали, что она должна необходимо принадлежать некой Тотальности высшего порядка. Поскольку оба тезиса (возможное тотализуемо в числовом виде или нет) *a priori* мыслимы, только опыт может позволить нам удостоверить допустимость вероятностного рассуждения. Только он может стать гарантом действительного существования тотальности, необходимым для функционирования такого рассуждения — будь то непосредственный опыт с предположительно гомогенным объектом (игральная кость, веревка) или статистические исследования (вычисление средних значений частотности, свойственной некоторому типу повторяемого феномена). Только тотальности, которые мы имеем в распоряжении и которые делают правомерным вероятностное рассуждение, должны быть даны нам *внутри* нашей Вселенной — то есть экспериментальным путем. Вера Канта в необходимость законов также отвергается как чрезмерная претензия вероятностного рассуждения на применение вне единственно границ опыта.

Поскольку как раз такое нелегитимное применение вероятностей вне границ опыта позволило Канту вывести (многократно повторяясь в первой Критике)

из гипотезы контингентности законов необходимость их частого изменения. В следующем отрывке умозаключение от возможности контингентности к необходимости частоты ее выполнения демонстрируется особенно ясно:

Основанное на эмпирических понятиях единство синтеза [то есть применение отношения каузальности к феноменам. — Прим. авт.] было бы совершенно случайным [контингентным. — Прим. перев.], и если бы эти понятия не опирались на трансцендентальное основание единства, *то наша душа, возможно, была бы наполнена грудой явлений, из которых, однако, никогда не мог бы возникнуть опыт.* Тогда исчезло бы также всякое отношение знания к предметам, так как в этом знании не было бы связи согласно всеобщим и необходимым законам, стало быть, оно было бы лишены мысли созерцанием, а не знанием, следовательно, для нас оно было бы ничто<sup>51</sup>.

Кант, таким образом, заключает из предположения действительной контингентности феноменальных законов к настолько беспорядочным реальным изменениям, что они привели бы к необходимому разрушению самой возможности знания, то есть сознания. Но как Кант определяет *действительную частоту* изменения законов, которые предполагаются контингентными? Откуда он знает, что эта частота должна быть настолько *исключительно важной*, что разрушилась бы сама возможность науки, сама возможность сознания? По какому праву *a priori* исключается возможность, что контингентные законы изменяются *редко* — настолько редко, что еще никто никогда не имел возможности зафиксировать такого рода изменение? Только по праву, данному исчислением вероятности,

<sup>51</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 505. Курсив наш.

примененным к миру в целом, а не к феноменам мира. Тотальность *a priori* возможного, о которой благодаря Кантору мы знаем, что она не может иметь никакой логической или математической необходимости, — то есть никакой априорной необходимости<sup>52</sup>.

\* \* \*

Что мы предпримем, чтобы справиться с проблемой Юма, и в какой степени можно сказать, что мы предложили ее решение?

Мы исходили из переформулировки проблемы: предположив, что воображаемая гипотеза Юма, о «ста различных событиях», являющихся результатом одного

---

<sup>52</sup> Это превышение вероятностным рассуждением своих полномочий столь же заметно в знаменитом пассаже о киновари, где Кант, предположив гипотетически отсутствие необходимости законов природы, делает вывод о последствиях этой контингентности для природы: «Если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь» (там же, с. 501). Речь идет именно о частых изменениях («самого длинного дня в году» достаточно, чтобы произвести множество хаотических событий), которые приводятся здесь в качестве *следствия* контингентности законов, что и является целью аргумента о киновари. Задача этого фрагмента в том, чтобы показать абсурдность попытки, предпринятой Юмом, объяснить необходимость законов природы только в терминах наших субъективных привычек. Потому что, заявляет Кант, если бы объективная необходимость не предшествовала привычке, которую она вызывает в нас, мы никогда бы не смогли выработать привычку к какой бы то ни было последовательности событий ввиду отсутствия *достаточно стабильных* регулярностей в эмпирических данных.

ряда причин, — химера, которую надо отвергнуть, мы как раз нашли то, что мешало верить в истинность этой гипотезы — в то время как разум, казалось бы, наоборот, упорно уверял нас принять ее. Мы заметили, что в ее основе лежит вероятностное рассуждение, примененное к законам природы, — рассуждение, которое мы не имеем оснований принимать, поскольку его условие — что представимое возможное составляет Тотальность — оказалось лишь гипотезой, а не достоверностью.

Мы не установили положительно, что возможное нельзя тотализировать, но исключили альтернативу между двумя опциями — возможное составляет/не составляет Тотальность. Поэтому у нас есть все основания выбрать вторую опцию: она как раз позволяет нам следовать тому, что указывал разум — что в физических законах нет ничего необходимого — не нагромождая присущие первой опции загадки. Потому что тот, кто тотализирует возможное, легитимирует импликацию к частотности, еще один источник веры в реальную необходимость (основание которой никто и никогда не постигнет): он считает, что физические законы необходимы и что никто не может знать, почему именно эти законы, а не другие, существуют необходимым образом. Тот, кто не тотализирует возможное, может помыслить стабильность законов, не дублируя ее загадочной физической необходимостью. Можно, таким образом, применить бритву Оккама к реальной необходимости: она становится «сущностью», бесполезной для объяснения мира, и мы можем избавиться от нее, не потеряв ничего, кроме загадок. Решение проблемы Юма позволяет нам устранить сущностное препятствие для полного принятия принципа фактуальности, отбросив как уже знакомый софизм, трансценденталь-

ное возражение, гласящее, что контингентность законов действительно приводит к случайному беспорядку представлений.

\*\*\*

Известно, что термины «случайность» (фр. *hasard*, от араб. *az-zahr*) и «вероятность» (фр. *aléatoire*, от лат. *alea*) отсылают к двум сходным этимологиям: «игральная кость», «бросок кости», «игра в кости». Эти понятия говорят о неразделимо связанных темах, а не противостоящих, игра и исчисление связаны — например, вычисление шансов в игре в кости. Когда в мышлении побеждает отождествление бытия со случайностью, намечается тема Кости-Всего (то есть неизменно ограниченного числа возможностей), кажущейся немотивированности игры (жизнь как игра, признание поверхностности мира), а также холодный расчет частотности (мир страхования жизни, оценки рисков, и т. д.). Онтология ограниченных возможностей необходимо помещает нас в мир, которому настолько противна значительность, что он не принимает всерьез ничего, кроме техник счета.

Термин «контингентность», наоборот, отсылает к латинскому *contingere*: случаться, то есть то, что происходит, но именно настолько, чтобы это случилось с нами. Контингентное — это *то, что наконец случилось*, нечто *иное*, то, что избегает описанных возможностей, но кладет конец тщетности игры, где все, включая невероятное, можно предвидеть. Нечто случается с нами, новое хватает нас за жабры, прекращается счет — и прекращается игра. Наконец начинаются серьезные вещи. Но основное здесь (именно это и составило основную интуицию «Бытия и события») —

то, что самое сильное осмысление неисчислимого и неразыгрываемого события — это математическое осмысление, а не художественное, поэтическое или религиозное. И математика — это тот обходной путь, которым мы приходим к тому, чтобы наконец осмыслить: что же, своей силой новизны, меняет количество и возвещает окончание партии.

\* \* \*

Таким образом, в свете предыдущих рассуждений, мы можем уловить общий смысл фактуального демарша. Наш проект может быть сформулирован следующим образом: мы собираемся заменить современное *растворение* метафизических проблем *неметафизическим осаждением* этих проблем. Объясним вкратце смысл этой замены.

Что делает большинство современных философов (хотя их становится все меньше и меньше), будучи поставленными перед проблемой Юма или вопросом о том, чтобы знать, почему есть нечто, а не ничто? Они будут искать наиболее успешный способ пожать плечами. Они докажут вам, что в вашем вопросе нет ничего загадочного, потому что его даже нельзя поставить. Они попытаются милосердно, беспрестанно повторяя дюшано-витгенштейновский жест, разъяснить вам, что нет ничего загадочного, потому что нет проблемы. Такие философы претендуют на растворение вашей «наивной» проблемы — метафизической и догматической — через разоблачение источника (языкового, исторического и т. д.) этого праздного вопрошания. Их интересует, строго говоря, как стало возможным (и все еще возможно — и вы тому доказательство) ставить такие «ложные проблемы».

Конец метафизики в целом отождествляется с этим жанром растворяющего демарша: речь идет уже не о том, чтобы задаваться метафизическими вопросами, поскольку это только кажущиеся вопросы или вопросы безнадежно устаревшие, а о том, чтобы задаться вопросом, что такое метафизика. Но мы понимаем теперь, что современная вера в неразрешимость метафизических вопросов — *это лишь вера в принцип достаточного основания*. Тот, кто продолжает верить, что спекуляция возвращает к открытию высшего основания бытия-таковым, также верит, что нет никакой надежды на решение метафизических вопросов. Только тот, кто верит, что суть ответа на метафизическую проблему состоит в том, чтобы открыть причину, необходимое основание, может определить (и это как раз верно), что у таких проблем никогда не будет решения. Дискурс о границах мышления, о котором отныне нам известно, что он разворачивается через *постоянный отказ* от метафизики. Настоящий конец метафизики предстает перед нами как предприятие, целью которого является выделить из того, что было растворено, *осадок* старых вопросов, которые наконец стали в высшей степени правомерны. Потому что в той степени, в какой мы решим вопросы метафизики, мы сможем понять саму ее сущность как производящей проблемы, которые она не в силах решить, не утратив свой фундаментальный постулат: только отказ от принципа достаточного основания позволит придать этим проблемам смысл.

Фактуальный подход состоит, таким образом, в отказе от «растворяющего» демарша как устаревшего. Потому что постулат растворения — что *метафизические проблемы не есть проблемы*, что это ложные проблемы, псевдо-вопросы, составленные таким образом, что нет никакого смысла предполагать, что они могли

бы допустить решение, — этот постулат слабеет в той мере, в какой мы отказываемся от принципа достаточного основания. И оказывается, что метафизические проблемы, напротив, всегда были настоящими проблемами, поскольку они допускают решение. Но только при точном и весьма жестком условии: нужно понимать, что на метафизические вопросы, в которых спрашивается, почему нечто есть так, а не иначе, ответ «*просто так*» — подлинный ответ. Более не смеяться и не улыбаться вопросам «Откуда мы произошли? Почему мы существуем?», но размышлять над замечательным фактом, что ответы «Ниоткуда. Ни для чего.» действительно являются ответами. И открыть, благодаря этому факту, что такие вопросы действительно были вопросами, и к тому же превосходными.

Нет больше тайны, но не потому, что нет проблемы, а потому что больше нет основания.

\*\*\*

Тем не менее надо вернуться к более продвинутому решению проблемы Юма, потому что вышеприведенное, на самом деле, не может по-настоящему нас удовлетворить. Это решение, как мы увидели, не-кантианское в своем принципе. Его замысел состоит в том, чтобы установить мыслимость действительной контингентности законов природы. Тем не менее мы не можем сказать, что это решение вполне спекулятивное (поскольку оно антитрансцендентально по своей нацеленности). Если бы продвинутый тезис был достаточно онтологическим, если бы он претендовал утверждать нечто о «в-себе», а не только о феномене, придерживаясь отсутствия тотализации возможного, он был бы тем не менее продвинутым только как онтологическая

гипотеза. В итоге, мы не установили действительность этой нетотализации — мы лишь предположили ее, и вывели следствия из факта, что такое предположение возможно. Иначе говоря, предложенное решение проблемы Юма, если оно и позволяет не отказываться немедленно от идеи спекуляции о фактическом, само не порождено спекулятивным рассуждением как истинное. Потому что такое чисто фактуальное решение проблемы Юма требовало бы вывести из самого принципа фактуальности нетотализацию возможного. Чтобы выработать такое решение, нам понадобилось бы вывести не-Всё как Фигуру, как мы показывали выведение непротиворечивости или «есть». Это приводит к абсолютизации трансфинитного, как выше было абсолютизировано непротиворечивое. Оно мыслится как эксплицитное условие бытия-контингентным, а не математически сформулированная гипотеза, пользующаяся преимуществом спекулятивной поддержки. Но мы понимаем, что такое решение предполагало бы повторение для математической необходимости того, что мы пытались сделать для необходимости логической. Надо быть в состоянии найти «в-себе» «картезианского» типа, а не только кантовского: легитимировать абсолютизирующий смысл математического, а не только логического, восстановления реальности, предположительно независимой от существования мышления. Речь идет о том, чтобы установить, что возможное, коим является Хаос — который и есть единственное «в-себе» — действительно способно не позволить измерить себя никаким числом, конечным или бесконечным. Эта сверх-необъятность хаотического виртуального и есть то, что обеспечивает безупречную стабильность видимого мира.

Однако такой вывод был бы не только намного сложнее, чем выведение непротиворечивости, но и более

рискованным, поскольку для этого нам придется установить в качестве абсолютного условия контингентности частную математическую теорему, а не общее правило *логоса*. Как следствие, может показаться более мудрым придерживаться только гипотетического решения проблемы Юма, поскольку его хватает, чтобы отклонить возражение о физической стабильности, единственный рациональный мотив для того, чтобы не отбросить без колебаний любую разновидность принципа достаточного основания. Но другая проблема запрещает нам такую осторожность: как раз проблема доисторического. Потому что эта проблема, как мы видели, чтобы иметь решение, требует категорического установления *абсолютности* математического дискурса. Таким образом, мы видим, хоть и не вполне ясным образом, что с проблемой абсолютной значимости математики связаны две проблемы: проблема архископаемого и проблема Юма. Нам остается их ясно артикулировать по отношению друг к другу таким образом, чтобы сформулировать задачу не-метафизической спекуляции.

## Реванш Птолемея

Проблема доисторического, или архиископаемого, которую мы выявили в первом разделе, исходит из следующего вопроса: как понять смысл научного высказывания о данности мира, предположительно предшествующего любой человеческой форме отношения к миру? Или: как помыслить смысл дискурса, который из отношения к миру (живого и/или мыслящего) делает факт, вписанный в темпоральность, в которой это отношение — лишь одно из событий среди других, расположенное в ряду, где оно — только звено, но не источник? Как наука может запросто мыслить такие высказывания, и в каком смысле можно придать им событийную истинность?

Надо прежде оценить формулировку вопроса. Проблема архиископаемого не сводится, если рассмотреть ее ближе, к высказываниям о доисторическом, потому что она касается любого дискурса, в смысл которого включен *временной разрыв* между мышлением и бытием: не только высказывания о событиях, предшествовавших возникновению человека, но также о возможных событиях *после* исчезновения человеческого рода. Та же проблема встает, когда нам нужно определить, например, условия осмысленности гипотезы, касающейся климатических и геологических последствий падения метеорита, который уничтожит все формы жизни на Земле. Чтобы характеризовать в целом такие

высказывания о предыдущих или последующих какому-либо земному-отношению-к-миру событиях, мы будем использовать термин *диа-хроничность* — имея в виду временной разрыв между миром и отношением-к-миру, вписанный в само наделение смыслом этого типа дискурса. Соответственно, именно условия смысла диа-хронических высказываний в целом нам важны.

Это вопрошание, на самом деле, касается не только *определенных* научных высказываний — или только определенного типа исследований, который был бы, например, ограничен наукой датировки. Ставкой здесь является природа экспериментальной науки *в целом*, потому что в ней задействована диа-хроничность. Проблема диа-хроничности состоит не в том, что наука действительно установила временной разрыв между бытием и земным мышлением, но в том, что *нововременная наука придает смысл такой возможности с самого своего зарождения*. Нас волнует не факт, могут ли диа-хронические высказывания быть проверены или опровергнуты, но вопрос статуса дискурса, который придает смысл проверке или опровержению таких высказываний. Наука имеет полное право открыть синхронность человека и мира — ведь ничто не запрещает *a priori* совместимость математизированной физики с этой гипотезой (что человеческий род настолько же древний, как и космос) — но это не должно было бы помешать постановке проблемы диа-хроничности *как таковой*. Важнейший пункт состоит в том, что, даже если бы наука открыла эту синхронность, она была бы именно *открыта*. Это означает, что современная наука, *в той степени, в которой она является математизированной*, позволила поставить вопрос о возможности временного разрыва между мышлением и бытием —

сделать из него осмысленную гипотезу, придать ей смысл, сделать ее интерпретируемой, как раз для того, чтобы опровергнуть ее или подтвердить. Итак, нас волнует именно эта способность научного дискурса — придавать смысл *возможности* диа-хронического — а не установление или опровержение этой возможности. Доисторическое позволило нам перекрыть сложность осмысления современной философией определенного типа дискурса современной науки: но наша цель — то, что нам кажется сущностной чертой *галилеизма*, то есть математизация науки.

Чтобы хорошо понять природу этого свойства галилеизма, надо понять, какой, до сих пор незамеченный, вклад он сделал в диа-хронический дискурс. Никто не ждал появления экспериментальной науки, чтобы высказываться о том, что предшествовало существованию человека — циклопы, титаны или боги. Но в нововременной науке с самого начала присутствовал фундаментальный элемент — такие высказывания могли быть отныне включены в *процесс познания*. Они прекращают принадлежать порядку мифа, теогонии или фантазий автора и становятся *гипотезами*, которые подтверждаются или отвергаются экспериментами. Термин «гипотеза» не отсылает к неверифицируемости такого типа высказываний. Мы не подразумеваем идею, что «прямая» проверка по определению невозможна для диа-хронических высказываний, поскольку события, к которым они отсылают, как раз полагаются как предшествующие или последующие относительно существования человеческого опыта. Это отсутствие «непосредственной проверки» характерно для множества научных высказываний (если не всех вообще), поскольку слишком мало истин доступно нам в непосредственном опыте. Наука в целом

основывается не на простых наблюдениях, но на данных, уже интерпретированных и представленных в числовом виде с помощью все более и более совершенных инструментов. Называя термином «гипотеза» такие высказывания, мы стремимся не снизить их когнитивную ценность, напротив, сообщить им их полную ценность как знания.

Экспериментальные науки — тот дискурс, который впервые придает смысл рациональной *дискуссии* о том, что могло, а что не могло существовать до нашего возникновения, а также о том, что могло бы предположительно последовать за нами. Теории всегда поддаются совершенствованию и исправлению; но само *существование* таких диа-хронических теорий стало возможно благодаря нововременному знанию. Теперь есть смысл спорить о том, что могло быть, когда нас не было, и что может быть, когда нас уже не будет — и есть рациональное средство отдать предпочтение той или иной гипотезе, касающейся природы мира без нас.

Но если наука делает возможным диа-хроническое познание, то потому, что позволяет рассматривать *множество* таких высказываний (по крайней мере, о неорганическом) с точки зрения диа-хронического. Истинность или ложность физического закона устанавливается не исходя из нашего собственного существования: существуем ли мы или нет, это не влияет на истину. Конечно, присутствие наблюдателя, как это происходит для некоторых законов квантовой физики, может предположительно воздействовать на его выполнение. Но даже то, что наблюдатель может влиять на выполнение закона, является свойством закона, которое не должно зависеть от существования наблюдателя. Важный пункт, повторим, не в том, что наука сти-

хийно является реалистической (как и любой дискурс), но в том, что наука разворачивает процедуру *познания* того, что могло бы быть, если бы нас не было — и что эта процедура связана с тем, что составляет ее оригинальность: математизацией природы.

Попытаемся в этом пункте быть точнее. Какое существенное изменение привнес Галилей в понимание связи, объединяющей математику и мир? В геометрическом описании феноменов явно не было ничего нового: уже греческая астрономия описывала в геометрических терминах траектории звезд. Но описание это касалось «непосредственно геометрической» части феномена: математизации подвергалась устойчивая форма траектории, или определенная область поверхности — то есть неподвижные протяженности. Галилей мыслит само движение в математических терминах, и, в частности, движение, которое кажется наиболее изменчивым: движение падения земных тел. Он выявляет независимый от изменения положения и скорости математический инвариант движения — ускорение. После этого мир становится *насквозь* математизируемым: математизируемое перестает означать часть мира, окруженную не-математизируемым (поверхность, траектория были всего лишь поверхностью и траекторией подвижных тел), и начинает означать мир, способный на автономию: мир, где и тела, и их движения поддаются описанию, независимо от их чувственных качеств — вкуса, запаха, теплоты и т. д. Картезианский мир протяженного — это мир, который приобретает независимость от субстанции, который можно помыслить как независимый от всего, что в нем отсылает к конкретной жизненной связи, которую мы с ним поддерживаем. Перед людьми модерна предстает *ледяной* мир, в котором нет ни верха, ни

низа, ни центра, ни периферии — ничего, что делало бы из него мир, предназначенный для человека. Впервые мир предстает как способный продолжать существовать без всего того, что составляет его конкретность для нас.

Эта способность математизированной науки — ее сила была во всей полноте теоретизирована Декартом — выявлять мир, *отделимый* от человека, — как раз то, что позволяет сущностно объединить в блок революцию Галилея и *коперниканскую* революцию. Термином «коперниканская революция» мы обозначаем не столько астрономическое открытие не-центрального положения земного наблюдателя внутри Солнечной системы, сколько намного более фундаментальную децентрализацию, руководившую математизацией природы, а именно, *децентрализацию мышления по отношению к миру внутри процесса познания*. Галилео-коперниканская революция состояла, по сути, в том факте, что два события — астрономическая децентрализация и математизация природы — были поняты современниками как глубоко единые. И это единство состояло в том, что математизированный мир нес в себе то, что Паскаль, от имени либертена, диагностировал как вечную и ужасающую тишину бесконечных пространств, то есть открытие, что в мире есть силы, обеспечивающие его устойчивость и долговечность, на которые никак не влияет наше существование или несуществование. Математизация мира несла в себе с самого начала возможность познания мира, который стал более безразличен, чем когда-либо, к человеческому существованию и знанию, которое человек может о нем иметь. Таким образом, наука несла в себе возможность изменения всего, что дано в нашем опыте диа-хронического объекта: мир дан нам

как не зависящий в своем бытии таким какой он есть, от того, дан он нам или нет. Галилео-коперниканская революция, таким образом, не имеет никакого иного смысла, кроме парадоксального разоблачения способности мышления мыслить то, что не зависит от существования мышления. Опустошение, заброшенность, внесенные современной наукой в представления человека о себе и о космосе, имеют следующую фундаментальную причину: мышление было осмыслено как контингентное внутри мира, стало возможно мышление о мире, который может обойтись без мышления, мире, сущностно независимом от факта его осмысления или неосмысления<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Вопреки распространенному мнению, конец птолемеевой астрономии не означал, что человечество чувствовало себя униженным, потому что больше не могло мыслить себя находящимся в центре мира. На самом деле, центральное положение Земли тогда считалось постыдным, а не почетным местом в Космосе — чем-то вроде подлунной мусорной свалки. Об этом см.: *Bragu R. La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard, 1999. P. 219. Последовательность переворотов, произведенных математизацией природы, лучше понимать как результат утраты всякой привилегированной точки зрения и растворения онтологической иерархизации мест. Человечество утратило возможность наделять мир смыслом, которая и позволила ему обитать в своей среде — мир может обойтись без человечества, и, следовательно, последнее становится «избыточным», как говорит Сартр. Мы должны добавить также, что, говоря о «галилеизме», мы имеем в виду общее движение математизации природы, инициированное Галилеем, а не идеи последнего *per se*, поскольку они оставались пронизанными платонизмом и сами по себе не демонстрируют полного разрыва с античным коцептом космоса. По обоим этим пунктам — математизации природы и мысли Галилея — незаменимым источником остаются работы *Александра Койре*: *Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий.* М.: Едиториал УРСС, 2003; *От замкнутого мира к бесконечной вселенной.* М.: Логос, 2001.

Уточним смысл этого суждения. Я сказал, что диахроническое высказывание отсылает к самой сущности современной науки, поскольку она позволила ввести такие высказывания в область познания — в отличие от мифа или вымысла. Такие высказывания не подтверждают, конечно, что никакое другое отношение к миру, кроме человеческого, не может существовать: нельзя доказать, что диахронические события не могут быть коррелятами не-человеческого отношения к их существованию (то есть что некий бог или живое существо не были его доисторическими свидетелями). Но такие высказывания предполагают, что «вопрос свидетеля» безразличен для познания события. А точнее: распад радиоактивных частиц или природа излучения звезд описаны таким образом, что они предположительно должны быть адекватны тому, что нам удается о них думать, и вопрос о том, есть у этого свидетель или нет, не влияет на релевантность описания. Лучше сказать: и распад, и излучение мыслимы только таким образом, чтобы они были бы тождественны тому, что мы о них думаем, даже если бы человеческая мысль никогда их не мыслила. В любом случае, это возможная гипотеза, которой наука может придать смысл, и которая отсылает к общей способности науки формулировать законы независимо от вопроса существования субъекта познания.

Децентрализация, совершенная копернико-галилеевской революцией, происходит через картезианский тезис, а именно — *то, что математически мыслимо, абсолютно возможно*. Но, будьте внимательны, абсолютное не отсылает к свойству математики иметь предположительно необходимый или внутренне идеальный референт; эта абсолютность отсылает к следующему: есть смысл думать (в гипотетическом ключе), что все

данное, которое может быть описано математически, может продолжать существовать независимо от того, существуем ли мы, чтобы превращать его в данное-для, явленное-для. Такой диа-хронический референт можно рассматривать как *контингентный*, но в то же время он не перестает полагаться абсолютным: он может быть задан как событие, объект, стабильность процесса. Речь вовсе не идет о доказательстве его безусловной необходимости — это противоречило бы нашей онтологии. Напротив, смысл диа-хронического высказывания о радиоактивном распаде, который древнее, чем земная жизнь вообще, мыслим, только если рассматривать его абсолютно безразлично по отношению к мышлению, которое представляет его себе. Абсолютность математизируемого означает возможное фактическое существование вне мышления, а не необходимое существование вне мышления. Математизируемое может полагаться (в виде гипотезы) как онтологически разрушимый факт, существующий независимо от нас. Другими словами, современная наука раскрывает *спекулятивную действительность, хоть и гипотетическую*, любой математической формулировки о нашем мире. Галилео-коперниканскую научную децентрализацию также можно высказать так: то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления.

Но тут появляется довольно поразительный парадокс. Он состоит в следующем: философы называют коперниканской революцию, которую Кант совершил в мышлении, *но ее смысл как раз противоположен тому, как мы только что ее определили*. Как известно, Кант во втором предисловии к «Критике чистого разума», по сути, пользуется коперниканской революцией,

чтобы совершить свою собственную революцию в мышлении<sup>54</sup>: критическую революцию, состоящую в том, чтобы не познание согласовывалось с объектом, но объект с познанием. Сегодня мы достаточно уверены, что революция, произведенная Кантом в мышлении, скорее сравнима с «птолемеевской контрреволюцией», поскольку он утверждал не то, что наблюдатель, который считался неподвижным, на самом деле вращается вокруг наблюдаемого им Солнца, а, наоборот, что субъект стоит в центре процесса познания<sup>55</sup>. Итак, в чем состояла и какой цели соответствовала подобная птолемеевская революция в философии? Каким фундаментальным вопросом «Критика» сбила с толку всю философию в целом? Тем, что открыла условия мыслимости в современной науке — *то есть условия коперниканской революции в дословном и подлинном смысле этого словосочетания*. Другими словами, философ, поставивший в центр своего проекта понимание условий возможности современной науки, ответил на собственное требование уничтожением его изначального условия: *галилео-коперниканская децентрализация, произведенная нововременной наукой, дала повод для птолемеевской контрреволюции в философии*. Когда мышление открывало для себя впервые, вместе с нововременной наукой, способность действительно открывать такое знание о мире, которое было бы безразлично к нашему отношению к миру, трансцендентальная философия потребовала в качестве условия мыслимости физической науки разжаловать всякое не-корреляционное познание мира.

<sup>54</sup> См. Кант И. Критика чистого разума. С. 17.

<sup>55</sup> Об этом см., напр.: Renault A. Kant aujourd'hui. P. 68–69.

Следует отметить «насильственность» такого противоречия, поразительный узел, который оно завязывает: после кантианской революции каждый «серьезный» философ считает своим долгом думать, что *условие мыслимости коперниканской децентрализации, совершенной современной наукой, — это птолемеевское перемещение мышления в центр*. В то время как наука впервые открыла способность мышления иметь доступ к познанию мира безразлично к отношению к миру, философия ответила на это открытием наивности собственного древнего «догматизма», сделав «реализм» докритической метафизики устаревшей парадигмой концептуальной наивности. Философская эра корреляции соответствует научной эре децентрализации, и соответствует ей *в качестве ее собственного решения*. В ответ на сам факт науки философия стала принимать вид различных модификаций корреляции. Факт изъятия мышления из центра мира в науке заставил философию мыслить эту децентрализацию в виде беспрецедентной централизации мышления в отношении мира. Начиная с 1781 г. (публикации первого издания «Критики чистого разума»), философски осмыслять науку означает считать, что *глубинный смысл коперникализации науки заключен в птолемеезации философии*; в конечном счете, признавать, что очевидный реалистический смысл нововременной науки — лишь кажущийся смысл, вторичный, производный. Это «наивное», «естественное» отношение не просто результат «ошибки», оно заключено в самой сущности науки — но это вторичное отношение, оно — результат нашего исходного отношения к миру, и задача философии — обнаружить это.

После Канта думать о науке по-философски — значит соглашаться, что существует иной смысл науки,

чем тот, который предлагает сама наука, — более глубокий, более исконный, — который и выявляет истину. И этот самый исконный смысл состоит в корреляции — явно безразличные к нашему отношению к миру элементы соотносятся с этим отношением. Научная децентрализация заменяется централизацией, вскрывающей ее истинное значение. Философ утверждает, что осуществил, подобно Канту, собственную «коперниканскую революцию» — что является ее отрицанием. Коперниканская революция на философском жаргоне означает следующее: глубинный смысл коперниканской революции в науке — это последующая птолемеевская контрреволюция в философии. Такое «переворачивание переворачивания» мы назовем «расколом» в современной философии; оно отсылает нас к следующему: философия пытается мыслить со всей строгостью революцию в порядке знания, конституирующей возникновение современной науки, тем самым отказываясь от того, что составляет саму сущность этой революции: от не-корреляционного способа знания в науке, иначе говоря, от его *в высшей степени спекулятивного характера*.

Следует задержаться на этой удивительной исключительности кантовской революции, которая и сегодня продолжает влиять на «философскую братию». Эта революция состоит, прежде всего, в решительном утверждении в области познания примата науки перед метафизикой. Кант радикальнее, чем кто-либо из его предшественников, осмысливает переход эстафеты от метафизики к науке в области познания. «Возницей познания», по мнению философа, становится ученый, а не метафизик. После Канта метафизика пересмотрела свои претензии на облада-

ние теоретическим знанием о реальностях, сравнимых с научными, и даже высших, чем они. Со времен Канта философы в целом допускают, что наука, и только она одна, есть такое теоретическое знание о природе, какое никакая спекулятивная метафизика не может вообще представить как знание о реальности, предположительно более возвышенной (космос, душа или Бог), чем та, которая остается нам доступной путем экспериментальной науки.

Но передача эстафеты от философии науке в порядке знания приняла искаженный вид, или, если угодно, совершила переход в свою противоположность, беспрецедентный в мышлении: в момент, когда философия в первый раз помыслила во всей строгости первичность научного знания, она отказала себе самой в том, что составляло революционный характер этого знания: его спекулятивное значение. В тот момент, когда философия подумала передать инициативу, она отказалась как от «обветшалого догматизма» от своей способности мыслить объект «в себе» — мысли, которая касалась, в то же время, возможного статуса познания в рамках самой науки. Наука силой децентрализации доказывала мышлению свою спекулятивную силу, а философия в тот момент, когда она подтверждала этот захват власти, делала это посредством отвержения какой бы то ни было спекуляции, то есть через отказ от любой возможности помыслить природу этой революции. При передаче эстафеты от метафизики к науке произошла «катастрофа»: коперниканская наука мотивировала отказ философии от спекулятивной метафизики, но такой отказ обернулся для нее птолемеевской интерпретацией науки. Философия говорила ученым: вы (вы, а не спекулятивный метафизик) держите вожжи зна-

ния, но глубинная природа этого знания является противоположностью того, чем она вам кажется. Другими словами, наука, мотивировав разрушение спекулятивной метафизики в философии, разрушила всякую возможность философского понимания собственной сущности.

Надо сказать, что «раскол», вместо того, чтобы рассосаться, после Канта только «углублялся». В той мере, в какой наука открывала нам действительную возможность мышления зондировать все более и более глубокие пласты мира, который предшествовал человечеству, «серьезная» философия обостряла корреляционный птоlemeизм, введенный Кантом, непрестанно сужая орбиту коррелятов, чтобы сделать это редуцированное пространство действительным смыслом все более широкого поля научного знания. В той мере, в какой «человек науки» интенсифицировал децентрализацию в научном знании, открывая все более и более древние диа-хронические события, «человек философии» сводил пространство коррелята к изначально конечному бытию-в-мире, эпохе бытия, лингвистическому сообществу, «зоне», почве, все более жестко ограниченной области. В этой области философия и оставалась как властительница и хозяйка предположительной уникальности своего особенного знания. В той мере, в какой коперниканская революция показывала все, на что она способна, философы активизировали собственную псевдо-коперниканскую революцию, беспощадно разоблачая метафизическую наивность предшественников, с каждым разом все более строго привязывая знание к конкретной человеческой ситуации. Таким образом, сегодня кажется, что философы никогда и не противостояли птолемеевской узости, чтобы найти настоящий

смысл коперниканской децентрализации, которая, со своей стороны, никогда не была столь всеохватной и очевидной.

*Как мы дошли до такого?* Что такое после Канта произошло в философии, что философы — и, кажется, они одни — стали неспособны понять коперниканскую революцию в науке как *подлинную* коперниканскую революцию? Как случилось так, что философия не стала на путь, прямо противоположный трансцендентальному или феноменологическому идеализму, а именно *путь мышления, которое способно считаться с не-корреляционной действительностью математики, то есть с фактом науки, подлинно понятой как могущество децентрализации мышления?* Почему философия, чтобы помыслить науку, вылилась в трансцендентальный идеализм, вместо того, чтобы решительно ориентироваться, как надо было бы, на *спекулятивный материализм?* Как получилось, что самый неотложный вопрос, который наука поставила философии, стал для философии по преимуществу праздным вопросом: *как мышление может помыслить то, что действительно может быть, когда мышления нет?*

Не стоит заблуждаться: никакой корреляционизм, даже настаивающий, что его риторика антисубъективистская, не в состоянии помыслить диа-хроническое высказывание, не *разрушив* тем самым его истинный смысл в тот самый момент, когда он претендует откопать в нем его предположительно более глубокий смысл. Настоящий смысл диа-хронического высказывания, как мы увидели, — это и есть его буквальный смысл, который, в то же время, должен мыслиться как его глубинный смысл. Диа-хроническое высказывание имеет следующий смысл: событие X имело место

в такое-то время до возникновения мышления — но, заметьте, не следующий: событие X имело место в такое-то время до возникновения мышления для мышления. Первое высказывание не говорит, что событие X происходит для мышления как предшествующее возникновению мышления — но, что мышление *может* *помыслить*, что событие X действительно могло произойти до возникновения мышления и безразлично по отношению к нему. Итак, никакой корреляционизм — пусть он до бесконечности будет настаивать на факте, что его нельзя смешивать с субъективным идеализмом Беркли — никакой корреляционизм не может согласиться, что буквальный смысл этого высказывания — и есть его глубинный смысл. Фактически, один раз согласившись, что нет смысла верить, что то, что *есть*, можно мыслить независимо от форм его данности мыслящему существу, впоследствии невозможно признать, что то, что говорит наука, — и есть ее последнее слово. Философия больше не может задаться целью распознать в диа-хроническом научном высказывании окончательный смысл науки или понять, как получается, что такое высказывание возможно в качестве его собственного окончательного смысла.

Корреляционизм видит себя приговоренным снова и снова схватывать эту диа-хроничность научного дискурса в соответствии с альтернативой, исследованной выше:

1. Или же это предшествование действительно предшествовало человеческому лишь как коррелят мышления, которое не отождествляется с нашим эмпирическим существованием. Мы приходим к увековечению корреляции, сопоставимому с тем, как Гуссерль делает вечным трансцендентальное эго, которое предполо-

жительно останется даже после смерти всех эмпирических эго<sup>56</sup>.

2. Или же подлинный смысл этого предшествования — быть ретроекцией в мышлении в настоящем прошлого, данного мышлению как предшествующего мышлению.

Так как первая опция (увекочечение коррелята) приводит к возвращению к метафизике (абсолютизация предположительно исходных детерминант субъективности), строгий корреляционизм всегда делал вывод о ретроекции диа-хронического прошлого, исходя из живого настоящего его данности. В некотором роде, раскол Нового Времени — который требует, чтобы птоlemeизм мышления стал глубинным смыслом коперниканства науки, — этот раскол принимает в качестве высшей формы вид такого прошлого «вверх ногами», вновь и вновь используемого множеством способов в мышлении. Раскол в его крайней форме выражается так: глубинный смысл дочеловеческого

---

<sup>56</sup> Об увекочечении трансцендентального эго см.: Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. М.: РГГУ, 2010. С. 349–362. Это очень важный текст, поскольку он отчетливо демонстрирует птоlemeевскую редукцию коперниканства науки, пронизывающую любой корреляционистский подход. Особенно релевантен здесь пассаж, касающийся феноменологической интерпретации гипотезы об уничтожении всей жизни на Земле в результате столкновения со звездой: «Какой смысл могло бы иметь столкновение масс в пространстве, в том самом пространстве, которое сконструированно а priori как абсолютно гомогенное, если бы конституирующая жизнь была бы уничтожена? Имеет ли само это уничтожение, если оно вообще имеет хоть какой-то смысл, смысл элиминации именно конституирующей субъективности? Эго живет и предшествует всякому актуальному и возможному бытию...» (В русском издании этот фрагмент опущен. — Прим. ред.)

прошлого — в его ретроекции, исходящей из человеческого настоящего, расположенного в истории. Таким образом, наука открывает, путем строгой математизации природы, время, способное упразднить нас или заставить возникнуть, независимо от этого факта. Философское время свело это время к «производной», «вульгарной», «нивелированной» форме исходной корреляционной темпоральности — бытия-в-мире или отношения к предполагаемой исходной историчности<sup>57</sup>. Такая трансмутация диа-хронического прошлого в ретроективную корреляцию сегодня настолько господствует над мышлением, что иногда кажется, что оно составляет саму сущность скромного знания, которое остается философам. Вы думаете, что то, что происходило до, происходило до? А вот и нет: существует более глубокая темпоральность, внутри которой предшествующее отношению-к-миру само есть модальность отношения-к-миру. Противосмысленная темпоральность, противоположная изначальному естественному

---

<sup>57</sup> Здесь имеется в виду, разумеется, в первую очередь — но не только — хайдеггерианская концепция темпоральности. Следует заметить, что зависимость Хайдеггера от феноменологии — зависимость, которую он так никогда и не сумел окончательно преодолеть — похоже, вынудила его принять весьма проблематичный «корреляционизм конечности», в котором мир и наше отношение-к-миру, человек и природа, бытие и его пастух конституируются как фундаментально неразделимые, обреченные «пребывать» или (возможно) «погибнуть» вместе. В этом отношении уместно будет процитировать следующее загадочное, но красноречивое наблюдение Хайдеггера: «Я часто спрашиваю себя — для меня это давно было фундаментальным вопросом — какова была бы природа без человека, если бы она не отзывалась в нем (*hindurchschwingen*), чтобы заново обрести собственное могущество?» — Письмо Мартина Хайдеггера к Элизабет Блохманн от 11 октября 1931 г.: *Storck J. W. Martin Heidegger — Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Marbach am Neckar: Deutsches Literatur-Archiv, 1990. S. 44.*

и наивному подходу не-философов, включая ученых. И самое удивительное во всем этом, что становление — изнутри которого то, что произошло до, больше не происходит до, и то, что происходит после, больше не происходит после — это становление позволяет тому, кто ухватывает его истину, распространять эту противосмысленность на любую подвернувшуюся идею. Вы думаете, что предшественники были до последователей? А вот и нет: потому что предшественник — не тот, кто шел до, а тот, кого последователи утвердили в качестве шедшего до них. То есть предшественник как предшественник идет после последователей... Да, странное знание философов, иногда кажется, оно все сводится к таким кувыркам — изобретениям идущего вспять времени, дублирующего в противоположном направлении время науки. Странное знание, которое делает нас неспособными понять то, что в этой темпоральности науки остается действительно понятным, а именно: что наука прекрасно мыслит, что *то, что произошло до, произошло до — и то, что произошло до нас, произошло до нас*. Именно эта сила мышления, и ничто иное, составляет большой *парадокс явленности*, разоблаченный наукой, и над осмыслением которого философия билась на протяжении последних двух веков: как возможно экспериментальное знание о мире, который предшествовал всякому эксперименту<sup>58</sup>?

---

<sup>58</sup> Этот анализ, возможно, имеет некоторое сходство с гораздо более разработанным анализом, который предлагает Поль Рикёр в первом разделе четвертой части работы «Время и рассказ» (*Ricoeur P. Temps et Récit*. Т. III. Paris: Éd. du Seuil, 1983), озаглавленной *L'aporétique de la temporalité* («Апоретика темпоральности»). Тем не менее любой читатель, ознакомившись с текстом Рикёра, без труда заметит значительные различия между нашими взглядами (особенно в интерпретации Канта), самое важное из которых наиболее очевидно: подход Рикёра апоретический, а наш — спекулятивный.

Вернемся к нашему вопросу: что произошло, чтобы после Канта такой путь развития был отрезан? Почему трансцендентальный отказ от спекулятивного мышления пришел к безраздельному господству в поле философского мышления, в то время как наука требовала, как никогда ранее, создания такого способа спекуляции, который был бы способен выявить условия ее собственной возможности? Каков смысл «кантовской катастрофы», крайнее выражение которой представляет собой сегодняшний корреляционизм<sup>59</sup>? Почему

---

<sup>59</sup> «Катастрофа», последствия которой следует исследовать внутри самой работы Канта, а конкретно в напряжении, которое первая «Критика» (1781) ретроспективно вносит в наше прочтение кантовской «Всеобщей естественной истории и теории неба» (Сочинения в шести томах. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 116–262.), опубликованной в 1755 г. и задуманной еще в докритический период. Космогония Канта 1755 г. предполагала, что космос имеет историю, предшествующую любому наблюдателю — за исключением Бога и его ангелов. Но как может Кант мыслить истинность такой истории после критического поворота, с учетом того, что Бог больше не является объектом теоретического знания? Это затруднение не снимается утверждением, что эта истина задается только в качестве регулятивной Идеи, поскольку интеллигибельное содержание этой идеи — это мир, не наблюдаемый никаким человеческим субъектом (принимая, что исходные условия состояния материи при появлении мира очевидно исключали существование человека). Следовательно, либо эта Идея отсылает к механическому пространственно-временному событию, лишенному всякого субъекта, для которого пространство и время являются возможными формами интуиции, то есть это событие попросту не является интеллигибельным с точки зрения критической философии; либо условием его интеллигибельности является указание на присутствие вечно наблюдающего, способного превратить его в корреляционное событие. Но, поскольку такой наблюдатель недоступен для теоретического познания с 1781 г., только *практический* разум — иными словами, только *вторая* «Критика» — может сохранить интеллигибельность этой космогонии. Декарт говорил, что

философы так надолго приспособились к корреляционной иллюзии, предположительно дававшей им ключ к научной революции и не прекращавшей выявлять для них противоположное тому, что они высказывали? Нам достаточно прислушаться к Канту: что же, по его собственному признанию, «пробудило» его от «догматического сна»<sup>60</sup>? Что побудило его, и всех корреляционистов после него, отбросить любую форму абсолютности в мышлении? Кант ясно говорит: *Дэвид Юм*. Иначе говоря, проблема причинной связи, поставленная Юмом, *то есть полное разрушение абсолютной истинности принципа достаточного основания*<sup>61</sup>. Мы можем выделить три фундаментальных периода кантианской «катастрофы», а также природу иллюзии, изначально заложенную в нее:

1. Копернико-галилеевское событие установило идею математического познания природы — природы, отныне лишенной чувственных качеств. Первое философское подтверждение галилеевского события — картезианское. Первичный баланс между физикой и метафизикой был установлен через строгое разделение, проведенное Декартом между математическим

---

математик-атеист никогда не может быть абсолютно уверен в своих доказательствах; не следует ли утверждать, аналогично, что астроном-кантианец, недостаточно моральный, чтобы верить в Бога, никогда не сможет обосновать истинность своей науки?.. Об отношениях между кантовской «Критикой» и его «Всеобщей естественной историей» см.: *Clavier P. Kant. Les idées cosmologiques*. Paris: PUF, 1997.

<sup>60</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Сочинения в шести томах. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 67–209. С. 71.

<sup>61</sup> Мишель Пюэш оспаривает историческую ценность этого признания — впрочем, не подвергая сомнению его философскую значимость: *Puech M. Kant et la causalité. Etude sur la formation du sytème critique*. Paris: Vrin, 1990.

познанием природы и познанием *квалиа*, рассматриваемыми как атрибуты только мышления. Декарт в итоге объявил, что в природе нет мышления (так же как и жизни, поскольку они для него эквивалентны), и что мышление может мыслить (*посредством* математики) такую десубъективированную природу. Но эта абсолютная действенность математики основана на метафизическом доказательстве существования в высшей степени совершенного Бога, полагаемого правдивым и единственным, кто способен гарантировать силу истинности новой науки.

2. Однако по мере существования события Галилея и демонстрации, что все прежние формы метафизического знания были ошибочны, доказывается также тщетность любого метафизического основания физики. Галилеевское событие не состоит единственно в математической десубъективации мира, но еще в разрушении любого априорного знания о бытии-таковым. Идея, что мы можем достигнуть окончательного и необходимого знания о том, что существует в мире, а не только восстановить его как факт, выветривается в той мере, в какой наука доказывает свою способность разрушать старое знание — даже если оно выдвинуто, как картезианские вихри, от имени самой новой науки. Событие Юма, таким образом, есть повторное философское утверждение события Галилея в форме доказательства недействительности какой бы то ни было формы метафизики рациональности, то есть недействительности абсолютности принципа достаточного основания: знание должно отказывать любой форме доказательства, целью которой является установить *a priori*, что данное таким образом должно безусловно быть таковым. Бытие-таковым мира может быть открыто только обходным

путем опыта и не может быть доказано как абсолютно необходимое.

3. Событие Канта выказывает в окончательной, основательно устоявшейся форме крах метафизики, делая из корреляционного познания единственную форму философски легитимного познания. Корреляционизм становится единственной дозволенной формой философии: знание, обусловленное нашим отношением-к-миру, и только оно, способно мыслить науку в той мере, в какой она сместила спекулятивную метафизику, тем не менее не отрицая некоторую форму универсальности. Поскольку мы не можем, как того хотел Лейбниц, дойти до безусловно необходимой истины (бесконечно совершенный Бог или лучший из миров), мы должны отказаться от любой формы теоретического абсолюта и удовлетвориться выявлением общих условий данности феноменов. Другими словами, чтобы спасти возможность априорных высказываний, надо прекратить связывать *a priori* с абсолютными истинами и сделать из него определение универсальных условий представления.

Таким образом, иллюзия, руководящая этой катастрофой, разоблачается тем, что мы назвали «деабсолютизирующей импликацией», а именно: что *из конца метафизики с кажущейся неопровержимостью выводится конец абсолютов*. Поскольку наука убедила нас, что любая метафизика иллюзорна, и поскольку любой абсолют является метафизическим, то, чтобы осмыслить науку, нам нужно отказаться от всякой формы абсолюта. В том числе мы должны отказаться от веры в абсолютную действенность математики — абсолютную действенность, которая на самом деле вскрывала саму сущность революции, совершенной современной наукой в мышлении. Кантовская катастрофа,

за последствия которой мы продолжаем держаться, состоит как раз в отказе от любой формы абсолюта, и, в то же время, от всех форм метафизики.

Однако это требование не было аутентичным требованием нововременной науки: своей способностью обрушивать все старые знания она заставила нас перестать верить, что знание может доказать, что определенная реальность должна абсолютно и необходимо быть именно такой, а не иной; она также заставила нас мыслить абсолютность другого рода, которая впервые была введена в мышление в форме коперниканской децентрализации. Именно она нужна нам, чтобы мыслить галилео-коперниканский факт науки, не искажая его: мыслить, как это делал Декарт, спекулятивную действенность математики, но не привлекая, как он, метафизическую претензию на доказательство существования совершенного Существа, полагаемого как единственный способ гарантировать исходный модус истины. Постоянная задача философии — реабсолютизировать действенность математики, чтобы, в противоположность корреляционизму, сохранить верность коперниканской децентрализации, и не приходить снова к действительно отжившей необходимости метафизического типа. Речь идет о том, чтобы в точности придерживаться картезианского тезиса — что математизируемо, то абсолютизируемо — не задевая принцип достаточного основания. Такова, на мой взгляд, не просто возможная, но безотлагательная задача принципа фактуальности: вывести в качестве Фигуры, что любое математическое высказывание способно формулировать абсолютизируемое возможное, хотя бы в качестве гипотетического. Абсолютизировать «саму» математику, как мы попытались абсолютизировать «саму» логику,

ухватить в сущностном критерии любого математического высказывания необходимое условие контингентности любого сущего.

Мы поняли, что должно составлять спекулятивную переформулировку того, что мы называем «проблемой Канта»: как возможна математизированная наука о природе? Эта проблема раскладывается на две другие, каждая из которых задействует спекулятивную действенность математики, но разным образом.

1. Прежде всего, спекулятивное решение проблемы Канта предполагает фактуальное решение проблемы доисторического (или диа-хроничности): установить, что любое математическое высказывание — поскольку оно математическое — является не необходимо истинным, но абсолютно возможным. Установить, выведя из принципа фактуальности, уже указанный выше тезис: то, что математически мыслимо, абсолютно возможно.

2. Более того — и тут мы возвращаемся к нашим рассуждениям о проблеме причинной связности — проблема Канта предполагает спекулятивное, а не только гипотетическое, решение проблемы Юма. В равной степени надо установить легитимность того, что стабильность естественных законов, являющаяся условием любой естественной науки, — *абсолютизируема*. Если экспериментальные науки возможны, то, как мы сказали, только на основании фактической стабильности законов природы. Но мы понимаем теперь, что эта стабильность должна быть установлена как факт, независимый от мышления, если мы хотим избежать современного птоlemeизма. Речь идет о том, чтобы установить, что законы природы черпают свою фактическую стабильность из свойства темпоральности, которая сама является

абсолютной, то есть свойства времени, безразлично-го к нашему существованию: это свойство нетотализируемости всех его возможностей. Это также приводит к установлению спекулятивной действенности математики, но иным, чем предыдущий, образом: речь тут идет уже не о выведении абсолютной, *хотя и* гипотетической, действенности любого математического высказывания, но о выведении абсолютной действенности, на этот раз *безусловно необходимой*, одной частной теоремы, которая позволит нам удержать нетотализируемость трансфинитного.

Мы сталкиваемся с требованием двойной абсолютизации математики: абсолютизация, принадлежащая проблеме диа-хроничности, состоит в утверждении, что любое математическое высказывание прямо описывает сущее, которое контингентно, но способно существовать в мире без человека — это сущее отождествляется с некоторым миром, законом или объектом. Речь идет об абсолютизации, которую мы можем назвать *онтической*: она касается возможных сущих, являющихся контингентными, но мыслимыми как существующие безразлично к мышлению. Но абсолютизация канторовского не-Всего предполагает отнюдь не онтическую, а *онтологическую* абсолютизацию: поскольку речь идет о том, чтобы сказать нечто *о самой структуре возможного*, а не о той или иной возможной реальности. То есть сказать, что возможное как *таковое* (а не то или иное возможное сущее) должно *необходимо* быть нетотализируемо. Это требует предложить фактуальный вывод, способный установить, что даже если есть такие математические аксиоматики, в которых мыслим отказ от трансфинитного или от невозможности множества всех множеств, это не означает, что не-Всё является одной возможно-

стью среди многих. Это не должно означать, что могут существовать одни миры, где возможное можно тотализировать, и другие миры, где это невозможно. Следует установить, что только те математические теории, которые подтверждают не-Всё, имеют онтологическую действенность — в то время как другие, которые подтверждают мыслимость Всего, будут иметь только онтическую значимость. Тотальность, о которой говорят, или нетотальность, которой они отказывают в праве на существование, выдают тот факт, что они описывают только тотализируемое сущее, тотализируемый мир, но не бытие миров, которое нетотализируемо.

Очевидно, что спекулятивное решение проблемы Канта должно происходить путем такого выведения абсолютизирующей действенности математики, которое способно решить и проблему диа-хроничности, и проблему Юма. Решение первой проблемы имеет условием спекулятивное решение общей проблемы — без чего наука теряет свой внутренне коперниканский смысл. Решение второй проблемы требует неметафизического решения общей проблемы — без чего наука теряется в загадках реальной необходимости. Обе требуют фактического решения проблемы, несмотря на то, что фактическое определяется как *само пространство* спекуляции, исключаящее любую метафизику.

Мы понимаем, что, сформулированный таким образом, вопрос остается темным. Но наша задача была не в том, чтобы браться за само решение. Речь для нас шла только о том, чтобы попытаться переубедить читателя, что не только возможно возратить абсолютизирующую действенность мышлению, но и что это надо срочно сделать. Разлад между коперниканством науки

и птоlemeизмом философии зашел слишком далеко, несмотря на все попытки отрицать его наличие, которые только углубляют раскол. Если проблема Юма пробудила Канта от догматического сна, остается надеяться, что проблема доисторического пробудит нас от корреляционистского сна и заставит нас заново примирить мышление и абсолют.

## СОДЕРЖАНИЕ

Доисторическое

5

Метафизика, фидеизм, спекуляция

35

Принцип фактуальности

70

Проблема Юма

119

Реванш Птолемея

167

*Квентин Мейясу*

## ПОСЛЕ КОНЕЧНОСТИ

Эссе о необходимости контингентности

Издатели *Федор Еремеев* и *Владимир Харитонов*

Перевод *Лины Медведевой*

Научный редактор *Полина Ханова*

Корректор *Марина Гурьянова*

Координатор проекта *Вера Еремеева*

Верстка *Евгении Захаровой*

Редакция благодарит *Дмитрия Кралечкина,*

*Игоря Красавина* и *Наталью Парусникову*

за участие в подготовке этого издания

Почтовый адрес издательства:

«Кабинетный ученый»

Россия, 620014, г. Екатеринбург, а/я 489

POSTAL ADDRESS:

Armchair Scientist, Russia, 620014,

Ekaterinburg, P. O. Box 489

Тел. в Екатеринбурге: +7 (904) 5461725

Тел. в Москве: +7 (916) 2248119

E-mail: [fee1913@gmail.com](mailto:fee1913@gmail.com)

Подписано в печать 01.12.2015. Формат 80x100<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 9,07. Тираж 800 экз. Заказ № 198.

Отпечатано в соответствии

с предоставленным оригинал-макетом

в ОАО «ИПП «Уральский рабочий»

620990, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13

<http://www.uralprint.ru>, e-mail: [sales@uralprint.ru](mailto:sales@uralprint.ru)



Самая значительная работа по теоретической философии на французском языке последних лет. Мейясу ставит ряд жестких вопросов касательно всей традиции философии, начиная с Канта, показывает неудовлетворительность основных решений эпистемологических и онтологических проблем в рамках «корреляционизма» (базового допущения о корреляции бытия и мышления) и предлагает собственный вариант их решения. Книга Мейясу стала одной из главных референций для международного движения спекулятивного реализма, а также для многих исследователей, ориентированных на фундаментальную философию в целом.

ISBN: 978-5-7525-3069-2



  
НЕЗАВИСИМЫЙ  
АЛЬЯНС