

Мейясу и экономия конечности

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН



А РГУМЕНТ, предложенный Мейясу в работе «После конечности»¹ и направленный на выход из «круга корреляции», может рассматриваться в качестве вводного по отношению к более общей спекулятивной философии (содержащейся в «Божественном несуществовании», но пока еще не представленной широкой публике). Но в то же время он, хотя и может показаться «наименее интересным»² в философии Мейясу, представляет ее наиболее сильную новацию. Однако и у самого автора, и в разнообразных пересказах (например, у Грэма Хармана) данный аргумент излагается в его собственных терминах, что не позволяет выявить более общую логику движения в рамках теорий «конечности». Складывается довольно странная ситуация: хотя мы должны оказаться «после конечности», совершенно неясно, где именно она — конечность — у Мейясу начинается и где заканчивается. Сам Мейясу практически везде употребляет термин «корреляция», представляющийся именно «моделью» для различных антиреалистских философий или даже для всего философского мейнстрима (от Канта до Деррида), который характеризуется принятием посылки о невозможности отделить данность от данного факта. Равняется ли конечность именно «корреляции» или же корреляция — лишь одно из описаний, связанных с концептуализацией конечности? Что именно ждет нас после «конечности» и действительно ли удобно выходить за ее пределы так, как предлагает Мейясу?

Далее я постараюсь выписать — также в довольно схематичном виде — ту неустойчивую систему философских концептов,

которая была нацелена на концептуальное представление «конечности» как базового открытия философии Нового времени. Определение имманентной нестабильности этих концептов, вписанных в их общую экономию, позволит, как можно надеяться, выявить ресурсы, которыми пользуется Мейясу, — помимо открыто декларируемых рассудочных (или логических) средств, которые, казалось бы, позволяют ему обойтись аргументами, созданными непосредственно для «выведения» абсолюта из корреляции. Это, в свою очередь, позволит высказать ряд замечаний относительно общего проекта Мейясу, в том числе и в части новейшего обоснования «абсолютизации», производимой математическими науками.

ДОГМАТИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПОГЛОЩЕНИЕ

В контексте от Канта до как минимум Хайдеггера «конечность» обозначала такую онтологию, в которой ни об одной вещи нельзя сказать, что она есть, если только она не дана в том или ином опыте. Такая онтология задает представление о мире, которое радикально отличается от любого онто-теологического (или догматического, пусть даже данного в научных формах) представления. Его специфика может выражаться, к примеру, в формуле Хайдеггера *Welt ist, was begegnet*³. Собственно, следствием развития понятия онтологической конечности может стать запрет на некритическое использование термина «мир» (поскольку мир никогда не бывает дан в том или ином опыте).

Логика конечности складывается из двух постулатов — контингентности любого бытия (факт данности чего бы то ни было предполагает, что оно может быть и не дано, поэтому сказать «до» этой данности о его бытии невозможно) и невозможности «объяснить» бытие какой угодно данности «сущностью» или «основанием» данного. Какой бы сущностью вещь ни обладала, сама по себе эта сущность не обеспечивает бытия и не «выносит» вещь в пространство опыта. Знаменитый пример Канта о «талерах» указывал на то, что бытие не является «концептуально идентифицируемой» вещностью, которая однозначно определялась бы на уровне понятий: бытие вообще не является тем, что может быть вписано в порядок «вещного» — или эссенциального — распределения уже состоявшегося (например, сотворенного) мира. Так понятная контингентность (или неза-

1. Meillassoux Q. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.

2. Harman G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. P. 80.

3. Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) // Gesamtausgabe*. Bd. 63. Fr.a.M., 1988. P. 86.

висимость бытия вещи от самой вещи) и, если говорить в терминах Мейясу, *irraison*, отсутствие достаточного основания для того, чтобы вещь была, если она не дана (данность же не пересекается с порядком обоснования, являясь его условием), — базовые свойства конечной ситуации.

Вопрос о причинах перехода от собственно «онтологии» как схоластической науки к критической философии, по сути, сводится к вопросу о генезисе современной философии. В данном контексте мне важно отметить, что этот переход был обусловлен не столько модернистским воцарением субъективности (как, видимо, предполагает Мейясу, обвиняющий Канта в антикперниканском перевороте), сколько определенной экономизацией субъекта, который не мог более полагаться на «бесконечный ресурс» познания, уже реализованного в мире.

Проблема, однако, в том, как именно концептуализировать конечность, то есть продуктивно *отличить данность от данного*, бытие от сущего, опыт от того, что в нем встречается. Существенный момент состоит в том, что критическая философия, по сути, вынуждена обращаться к докритическому истолкованию конечности как «помещенности» в уже созданный мир сущего, в котором возможна та или иная встреча. Необходима встреча бытия, то или иное «схватывание», «полагание» и т. п. Но именно формулировка конечности как того «факта», что сущее, которым мы являемся, *окружено* другим сущим, выступает в качестве некоторого «догматического» основания, то есть сама конечность может быть сформулирована только в догматических терминах, поскольку представление о некотором «мире» как совокупности сущего, среди которого оказывается и сущее, которое «встречает» другое сущее (как бы ни осуществлялась такая «встреча» и какой бы структурой она ни обладала), несомненно, догматично и метафизично⁴. Само понятие онтологической конечности задается «не-конечно», то есть так, словно мы каким-то образом (помимо всякого опыта, в котором дано или «встречено» сущее) заранее обладаем взглядом на нас как «конечных» существ — «конечных» в теологическом смысле, то есть тварных, не способных к пониманию бытия в том виде, в каком оно есть само по себе. Онтологическая идея конечности (так же как и интуиция необходимости при обсуждении бытия апеллировать к некоему опыту) в своем *выражении* ничем не выделяется из контекста классической онтологии, которая подвергается своеобразному обрешению: перспектива «великой цепи бытия» устраняется, одна-

4. Žižek S. The Ticklish Subject, The Absent Centre of Political Ontology. L.; N.Y.: Verso, 2000. P. 64.

ко сама «данность» может мыслиться лишь из «онтического», из мира произвольного множества «вещей» и «субъектов», которые, по сути, приравнены. Иными словами, в самой первой схематичной формулировке конечности обнаруживается типичное «прагматическое» (в терминах Мейясу) или «перформативное» противоречие: «теоретик» конечности, принужденный иметь дело с тем, что принципиально выходит за пределы традиционной *теории* (поскольку данность данного не может быть выписана при помощи «интеллектуального/категориального созерцания»), описывает свой «предмет» тем инструментарием, который концептуально ему противоречит. Пытаясь мыслить «данность» и «опыт» (вместе с предметами опыта), он явно или неявно мыслит «эмпирическое» соединение, взаимодействие, связь и т. п. вещей, существующих словно бы «до этого опыта» и независимо от его описания. Критический философ вынужден пользоваться догматическими средствами, моделируя саму конечность, и это выражается не только в сохранении понятия «вещи в себе», но и в конечном счете в том, что между кантовской философией и многочисленными вариантами эмпиризма всегда сохраняется определенное родство, которое невозможно вычеркнуть концептуализацией различия эмпирического/трансцендентального субъекта.

В результате «субъект» представляется уже не в качестве «слепого пятна» каждого опыта, на которое философия наконец-то обратила внимание, а в качестве особого сущего, структурирующего ситуацию конечности: речь теперь идет не столько о ситуации изначальности «встречи» с сущим, которое не является чьим-то творением, сколько о *характеристике* одного из сущих, а именно сотворенного сущего, которое — по своей сущности — является конечным. «Конечность» сама оказывается не более чем предикатом одного сущего, причем такая предикация никак не распространяется на саму ситуацию «конечности». Вопрос поэтому остается в том, как можно понять и показать «конечность» онтологии исходя из ее определения через опыт, который не равен какому бы то ни было сущностному распределению или «устройству» мира.

«Трансцендентальная» логика описания конечности пытается деконструировать догматическое описание, фиксируя внимание на том факте, что для любого опыта необходимы определенные *условия*, непрозрачный механизм данности, который сам по себе не дан. Иными словами, бытие каждого сущего контингентно, но состояться оно может лишь при определенных условиях. Отличие условий опыта от данного в опыте эквивалентно онтологическому различию бытия и сущего, которое, как будет ясно далее, обосновывает, но не совпадает с различием «в-се-

бе» и «для-нас». Трансцендентализм исследует те содержательные условия (от пространства и времени до языка и сознания), которые структурируют саму «корреляцию» как таковую, для которой недостаточно столкновения/связи субъекта и объекта как двух «вещей» в уже данном мире. Показательно, что Мейясу, указывая на поддержание корреляционной логики в философиях сознания и языка XX века (то есть прежде всего в аналитической философии и феноменологии), по сути, не ставит вопроса о самом статусе этих «сред» (это его собственный термин из выступления «Контингентность и абсолютизация одного»⁵), «медиаторов» или инструментов. Действительно, несмотря на усилия трансцендентализма, позволяющего в определенной мере освободить «условия» опыта от носителя опыта, представить, например, язык в качестве действительно «онтологической», безличной и лишь «инстанцируемой» в субъектах среды, что-то позволяет редуцировать все богатство «трансцендентальной философии» к простейшей схеме корреляции: нет данного без того, кому оно дано, нет бытия без мышления и т. д. А сама эта корреляция неизбежно отсылает к догматически понятой конечности.

Возможность такой редукции связана с имманентными проблемами любой трансцендентальной философии. Если сущее осуществляется во встрече (удерживаясь как сущее), то эта встреча не может быть выписана как «само-встреча», необходима некоторая *инстанция*, *маркер* такой встречи, самого опыта, и эта инстанция как раз и оказывается в центре, например, фундаментальной онтологии (как *Dasein*). Организация экзистенции (локуса открытия/встречи/доступа) должна быть эксплицирована в движении, отправляющемся от агента бытия, который ориентирует и организует саму встречу, причем его структурные характеристики являются также характеристиками сущего как такового. Исходным в таком определении экзистенции и самого онтологического опыта является выбор инстанции экзистенции, что является весьма сложным в том случае, если сама логика экзистенции может быть развернута без привязки к строго определенному онтическому фундаменту. Если такая уникальная привязка не обязательна (то есть если мы можем отказаться от принципа привилегированного доступа), тогда нельзя ли прийти, скорее, к варианту Г. Хармана и Л. Брайанта,

5. См.: Meillassoux Q. Contingence et absolutisation de l'un. Conférence donnée à la Sorbonne, lors d'un colloque organisé par Paris-I sur «Métaphysique, ontologie, hénologie». Paris, 2008. URL: <http://www.scribd.com/doc/20861612/Meillassoux-Contingence-Et-Absolutisation-de-l-Un>. Здесь Мейясу говорит о двух «главных средах» корреляционизма.

где любые объекты «демократически» экзистируют, не нуждаясь в своем онтологическом опыте в «центральной станции»?

Эта изначально противоречивая ситуация оставалась проблемой для современной онтологии и до «онтологического поворота», совершенного спекулятивным реализмом: например, Ж.-Л. Нанси, касаясь радикального вопроса об отождествлении *Dasein* и экзистенции, указывает на необходимость попытки понять в качестве «экзистирующего» любое сущее — животное, вещь или инструмент: «Существует свобода *Dasein* и свобода сущего вообще, одна в другой и одна посредством другой. <...> Но в конечном счете свободу в игру всегда вводит экзистенция как таковая, вводит свободу (полагает в игру) и открытость, в которой представляется сущее»⁶. При выборе «экзистенции как таковой» (или «точки доступа»), ее «инстанцирования», сразу же возникает проблема ее исследования, то есть такого «списывания» онтологических условий с этой инстанции, которое должно избегать эффекта кальки. Говоря формально, выбор «ключевой экзистенции» (не обязательно субъекта, но обязательно — инстанции данности) необходим, но именно этот выбор отягощает трансцендентальную логику грузом догматики, поскольку всегда можно заявить, что нам неизвестны другие сознания, кроме тех, что инкорпорированы в тела, или другие тексты, кроме тех, что существуют на эмпирических языках.

С другой стороны, при попытке более осторожного обращения с понятием экзистенции воспроизводится та же ситуация, хотя и в более сложном виде. Здесь мы имеем дело со спекулятивным (в «идеалистическом» или, если в терминах Мейясу, «субъективистском» смысле) обращением теории конечности. Логически это обращение строится как отрицание возможности описания условий онтологического опыта через описание «собственно экзистенции»: обращение к «агенту бытия» носит пропедевтический характер, поскольку условия онтологического опыта в принципе не могут быть приравнены к условиям и свойствам, выполняемым тем или иным сущим, то есть трансцендентальная онтология принуждена вводить «экзистенцию» в качестве некоторого «экрана», на котором «высвечиваются» условия встречи сущего как таковой. Наибольшую строгость фундаментальная онтология приобретает только тогда, когда *Dasein* вводится именно для того, чтобы подвергнуться незамедлительной редукции, поскольку его позиция как «автора» или «устроителя» системы значений, которая только и может открыть мир, является фиктивной (поэтому-то можно пе-

6. Nancy J.-L. L'expérience de la liberté. Paris: Galilé, 1988. P. 94. Note.

рейти к рассмотрению бытия без отсылки к «человеческому бытию», вычеркнув последний термин). Но именно строгая редукция «агента бытия», его исключение из «встречи» в качестве того, кто ее задает, неизбежно возвращает фантом метафизики спекулятивного (пусть и не исключительно в гегелевском смысле) толка: если условия бытия лишь «разыгрываются «на» экзистенции, значит, они разыгрываются на собственном «событии» мира, так что мир оказывается неким собственным «имением места». Подобная ситуация регистрируется в деконструкции, предположившей, что структура *différance* как базовая по отношению к открытости и данности любого сущего не имеет никакого прямого отношения к «экзистенции».

Точно такой же эффект «идеализма» и возвращения теории «мира» возникал в трактовке конечности у Нанси, чья теория оказывается даже более показательным примером, чем упоминаемые Мейясу концепции «воли», «жизни», «власти», витализма и т. д. При понимании бытия как «расстановки» или «установления пространства» (близкого к деконструкции) оказывается, что само это пространство не является чем-то отличным от самих вещей или сущего, но это и есть обычный кантовский парадокс: вещи не в пространстве и пространство не в вещах. Бытие не «есть» что-то рядом с сущим только потому, что оно «осуществляется» как их «отношение» (*rapport*, но не «реляция», то есть отношение, аналогичное онтологическому опыту, а не «связи» вещей), которое эквивалентно самой экзистенции. Вещь (то, чем ей выпало быть) не отличена от самого «разделения» или «партажа», то есть партаж оказывается условием того, чтобы вещи было чем быть. В конечном счете сама логика партажа может быть выписана как «натуральное» выражение трансцендентальной логики «пространства», то есть возможность «экзистенции» как таковой появляется только тогда, когда изначально принятый тезис об исключительности *Dasein* распространяется на все сущее в некотором метафорическом переносе, имеющем обобщенно метафизический, идеалистический характер: используемое Нанси понятие «одного раза» (связанное с понятием «партажа», разделения — партаж всегда есть «один раз», он сингулярен) не накладывает никаких критических ограничений на то, чтобы партаж описывал мир как он есть, то есть саму его форму *открытости* «для себя». В завершении работы критической философии обнаруживается странный фантом «открытости в себе», нечто принципиально невозможное, трансцендентальные «сапоги всмятку». Несомненно, Нанси пытается выписать логику «экзистенции», которая могла бы быть реализована для «каждого сущего», независимо от его онтических привилегий (чего не мог бы принять Хайдеггер), но имен-

но в решении таких задач возвращается «уже-набросанный» образ «мира партажа» или мира «Со-бытия», так же как и сама конечность получает трактовку, в которой она становится «неприсвоением себя», необходимостью первоначального установления поля отношений, в котором только и может быть дана конечная экзистенция (в данном случае, скорее, как конечная *essentia*)⁷. Обращение к «собственной экзистенции» возвращает и ее догматическое описание, и описание мира как некоторой «судьбы бытия» (пусть и на пределе любого смысла). Предельные трансцендентальные решения сближаются с абсолютным «субъективизмом» — идеализмом, который представляется у Мейясу крайней формой корреляции — корреляцией, возведенной в абсолют, освобожденной от своей фактической реализации и, в некоторых случаях, перестающей отличаться от описания в режиме некоей «философии природы» (в варианте смыкания последней с философией духа). Разумеется, после Хайдеггера мы имеем дело не с духом (хотя это проблема, послужившая темой для отдельной работы Деррида⁸), а со «средами» — языком, сознанием, структурой, — но проблема сохраняется.

Из данного рассмотрения можно было бы сделать вывод о том, что трансцендентальная онтология как теория конечности неизбежно попадает в онтическую (или «догматическую») ловушку, пытаясь последовательно выполнить те задачи, которые она себе поставила. Но прежде необходимо указать на общее основание подобного положения дел, которое кроется в том, что сам способ проведения онтологического различия, призванного реконструировать ситуацию конечности, всегда был направлен на то, чтобы «установить» встречу с сущим, выделив ее структурные независимые характеристики. В «онтологическом» описании «встреча» как догматическое понятие должна быть реконструирована как «встреча вообще» или встреча, которая осуществляется всегда и везде, *что бы ни встречалось в ней*. Уровень «онтологического» выписывается в соответствии с обычными метафизическими требованиями универсальности и чистоты, более того, он задается как «восстановление» бесконечности на уровне конечного существа: в онтологических условиях это существо может увидеть то бесконечное, которое отныне для него навсегда закрыто, выполнить *intuitus originarius* новыми, суррогатными средствами.

В результате конечность (как контингентность и необеспеченность опыта) устраняет себя за счет того, что встреча *заранее* назначена, условия опыта предугадывают то в сущем, что,

7. *Idem*. La pensée finie. Paris: Galilé, 1990. P. 10–30.

8. *Derrida J.* Heidegger et la question. Paris: Flammarion, 1993.

собственно, и делает его сущим, причем то, что делает, не отличается от самой онтологической встречи и предугадывания. В соответствии с общей философской логикой уравнивания трансцендентального и универсального конечность, если мы хотим избежать ее «случайного», эмпирического и догматического описания, может быть реконструирована как «скрытая» или «замененная» бесконечность, как эрзац интеллектуального созерцания, то есть «заранее данная» «набросанность» сущего как такового (пусть собственное содержание этого сущего и отводится онтическому исследованию). Полное и окончательное проведение онтологического различия (как окончательный успех трансцендентальной логики или растворение контингентности в тех или иных «средах» условий) означало бы завершение такой теоретизации конечности, в которой она была бы радикально стерта, но именно такое стирание оказывается единственной возможностью философии, которая стремится мыслить свои цели в строгом отличии от эмпирических задач частных наук. Ничего «эмпирического» в данности данного остаться не должно, но именно это устраняет конечность в пользу «теории».

Фантом такого «успеха», несомненно, то, что пугает современный спекулятивный реализм как нельзя больше. Но первой (и всегда используемой) контрмерой от такого успеха представляется тот или иной вариант эмпиризма/реализма, который, однако, уже не имеет прямого отношения к «до-критическим» (или схоластическим) формам реализма. Если бы онтологическое различие «удалось», если бы можно было выписать действительно онтологические условия, интуиция онтологической конечности как невозможности «назначить встречу с сущим» была бы редуцирована как простое «эмпирическое» представление. Но именно провал этой программы ставит вопрос о теоретическом развитии того или иного «эмпиризма конечности». Кажется, что любые условия никогда не дотягивают до полного описания конечности как «факта», поскольку они еще должны быть выполнены: эмпиризм делает ставку на исследование «апостериори», а не «априори», и этот ход всегда предполагает использование тех или иных ресурсов «догматического» описания конечного мира. В этом смысле эмпиризм всегда желает поймать контингентность бытия в момент ее «непосредственности», отказывая трансцендентализму в возможности ее априорной фиксации.

Построение контртеории конечности как логики эмпиричности сталкивается с серьезными трудностями, и не только потому, что в подобном проекте мы были бы вынуждены

еще более отдалиться от базовой модели *theoria*⁹, но и потому, что попытка эмпиризма сама поддерживается догматическим представлением о мире как «собрании» сущего, причем конечное сущее оказывается просто особым элементом, лишенным каких бы то ни было онтологических привилегий. Противопоставить трансцендентальному «априоризму» возможно в конечном счете лишь догматизм «реализма», используемого в качестве стенобитного концептуального орудия: бытие контингентно, но лишь потому, что оно погружено в мир сущего. То, что эмпиризм мыслит в качестве предельно внешнего, алиби опыта, неизбежно оборачивается той или иной догматикой. В общей логической форме эмпиризм был успешно присвоен и деструктурирован еще Гегелем, который показал, что, пытаясь мыслить реальность как нечто «вне-логическое», эмпиризм оказывается просто частной (негативной) фигурой логики («Энциклопедия философских наук», § 37–39). Так можно ли использовать эмпиризм в качестве теоретического ресурса в условиях, когда трансцендентальные формы рассуждения демонстрируют свою внутреннюю противоречивость?

Примером онтологического эмпиризма может послужить внутренняя критика феноменологии (скажем, у М. Мерло-Понти), направленная на разрушение ее платоновских и трансценденталистских оснований. Но можно ли сказать, что конечность — это и есть «предмет» или «вопрос» «косвенной онтологии» (*l'ontologie oblique*)¹⁰, которая изучала бы «дикое бытие» (*l'être sauvage*), подразумевающее изначальное «вступление» в мир и бытие, а не его рефлексивное описание? Определенно, косвенная онтология (то есть онтология, постепенно уступающая эмпиризму) не может учредиться в переходе психологии и феноменологии в онтологию, как это заявлено у Мерло-Понти. Существенной проблемой онтологии последнего остается возвращение философии природы¹¹, что является вполне систематическим следствием, интересным образом отождествляемым и с результатами предельных трансцендентальных решений. В феноменологии были проблематизированы темы «пассивного синтеза», «аффективности», «допредикативного синтеза», то есть все темы до-трансцендентального присутствия, что, однако, не позволило создать альтернативную теорию конечности, какие бы усилия ни прилагались для уклонения от «актив-

9. Gasché R. Under the Heading of Theory // The Honor of Thinking. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007. P. 147–168.

10. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964. P. 119–124.

11. Дюфрен М. О Морисе Мерло-Понти. // Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998. С. 104–107.

ной» роли субъективности. Проблематичность этой традиции феноменологической онтологии заключается в необходимой привязке к понятию «жизненного мира», в пределе полагаемого в качестве изначального «сплетения», «вязи» (*entrelacs*) (термин Мерло-Понти) тела и мира. «Эмпиричность» этого способа трактовки онтологических проблем заключается в отказе от трансцендентального априоризма и полагания «необходимых» условий конечной встречи с сущим. Однако такой эмпиризм приходит странным образом к тому же результату: отказываясь от догматического реализма и направляясь к опыту, он завершает своеобразной «средой», самым онтологическим условием, растворенным в виде «сплетения» или пассивного синтеза в жизненном мире.

Одной из опасностей непосредственного восстановления «эмпиризма» в онтологии является не только реанимация догматических способов описания конечности или замыкание в категориальных ловушках идеалистической философии, но и представление собственного предмета как некоей «непосредственности» или «полноты». Эмпиризм пытается выписать свое отношение к бытию как «непосредственное», подпадая, таким образом, под трансцендентальную (и в целом философскую) критику. Одной из структурных черт ситуации конечности как раз является по-особому понятая «неполнота», «опосредование», «нехватка», «медиация». Трансцендентальная онтология концептуализирует конечность как «недостаточную», неполную полноту, изначально осуществляя процедуру обмена: эмпирически представленная конечность заменяется на «неполную» полноту трансцендентальных условий, причем сама эта процедура и устанавливает онтологическое различие. Конечность (подразумевающая также неполную и недостоверную данность сущего в любом конечном отношении к нему) фиксируется в самой форме трансцендентальных условий, которые, однако, представляются в качестве «установленного» или «полного» плана онтологического фундирования. «Полон» он в том смысле, что дальнейшее продвижение в выяснении трансцендентальных условий представляется невозможным (пример — тезисы Хайдеггера о невозможности пойти дальше проблематизации самонабрасывания и самоаффектации временного синтеза или тезис Деррида об универсальности работы *différance*). «Конечная встреча» с сущим не может быть «обеспечена», то есть нет никакой «логики» такой встречи, которая руководила бы ей, но в трансцендентальной онтологии этот тезис переписывается так, что сама «неполнота» (или, другими словами, экзистенция) должна реализовываться в пространстве «полных» условий. В таком случае возникает законное сближение

трансцендентального и схоластического понимания экзистенции — и в том и в другом случае она интерпретируется в качестве существования, начало и условие которого *не содержится в нем самом*. «Эмпирическая встреча», таким образом, всегда получает такую транскрипцию в онтологическом различии, согласно которой ее не-изначальность устраняется самим способом описания «структуры» не-изначальности, поэтому всегда сохраняется возможность представить «эмпирическое» в качестве проекции трансцендентального. В этом отношении «невозможность обосновать» онтологические условия (они только описываются, но не обосновываются), как ключевой момент рассуждения Мейясу, встроена в самую логику проведения онтологического различия: «deskриптивность» — лишь следствие стремления к «полноте» онтологических условий, которые как раз образуют ту «одностороннюю границу», которая определяет любой опыт, но заглянуть за которую не представляется возможным (в противном случае можно было бы просто перейти к иному набору онтологических условий).

«ПОРОЧНЫЙ КРУГ» КОНЕЧНОСТИ

Если вернуться к требованию, заложенному в самой логике онтологического различия как инструменту, призванному реконструировать конечность, легко обнаружить, что оно предполагало сохранение «теории», причем теории в ее наиболее «фундаментальном смысле». Однако, как ясно, концепт «конечности» оспаривает сами претензии «теории», то есть ставит под вопрос сам способ задания «теоретического».

Как показывает Родольф Гаше¹², современный узус «теории», определившийся в том числе и благодаря влиянию деконструкции, сохраняет странную связь с романтической «Теорией», предполагающей выполнение абсолюта в сингулярности художественного произведения, а также задающей «интеллектуальное созерцание» (или *intuitus originarius*) в качестве «категорического императива» теории. Вопреки деконструкции, современная теория (*Theory* как обозначение собственно континентальной философии) так и не была освобождена от призрака «целого», особой целостности, которая реализуется именно как «целое» текста, самого по себе расщепленного на гетерогенные составляющие, хотя целостной она становится именно в силу того, что никакое единство смысла или

12. Gasché R. Op. cit. P. 152 слл.

присутствия ей уже не обещано. Иными словами, теория в современном смысле — это теория «в негативе». Теория как императив создает конъюнкцию предельно выполненного трансцендентального решения и его провала, обрушения в то, что находится по ту сторону онтологического решения: именно потому, что на уровне трансцендентальных условий теоретическая полнота, похоже, невозможна в принципе, сама эта невозможность переворачивается в виде негативного «единого», отсылающего к тому, что немислимым образом существует «до» опыта и до мышления.

Итак, мы или принимаем «натуральную» картину мира, которая, естественно, может включать определенные элементы «конечности», однако только в модусе «репрезентации», уже включенной в большую репрезентацию вполне догматического «мира» (различные варианты «эволюционных эпистемологий»), или же идем на выявление условий «аутентичности», условий возможности, которые одновременно являются условиями невозможности, но именно в том модусе, который в конечном счете предполагает восстановление Теории через онтологическое различие. Возникает порочный круг, в котором все позиции заранее определены своеобразной экономией. С одной стороны, большая Теория, принимающая в качестве своего «категорического императива» задачу бесконечного разнесения онтологического различия, а с другой стороны, нефилософский эмпиризм (как определение антифилософии), постоянно попадающий в ловушки старых метафизических категорий. Круг определяется именно тем, что от одного постоянно приходится переходить к другому, причем ни одна позиция не представляется «удовлетворительной» — ни «чистый» эмпиризм, ни предельный «трансцендентализм», ни тем более какие-то промежуточные варианты.

Если присмотреться к этому «порочному» кругу, станет ясно, что он не может считаться просто следствием некоторых упущений теоретического или дискурсивного характера, поскольку в нем как раз определяются границы «теории» как таковой и, соответственно, наших возможностей что-то *решить* в этой теории. Та экономия, которая задает переход от одной из позиций этого круга к другой, имеет неустранимый характер, который как раз и указывает, что «конечность» является тем, что радикально противостоит экономии смысла (и экономии теоретического знания) и *одновременно* определяет ее внутренний конфликт. Конечность оказывается тем, что буквально «теряется» внутри порочного круга, застревает между его «сторон», хотя она и не может быть в центре, тогда как экономия теории конечности, зажатой границами Трансцендентализма и Эмпи-

ризма (как антифилософии), заставляет переходить от одной позиции к другой, испытывая смутное недовольство ими «в целом». Такая экономия выступает в качестве базовой по отношению к самой теории силы конфликта, которая не позволяет конечности стать просто «объектом» Теории или просто «эмпирическим фактом». Экономия — это именно скрытый компромисс любой теоретизации конечности, запускающий переход между позициями и логику своеобразного концептуального обмена (например, нельзя ли получить «большую» эмпиричность, отказавшись от излишних априористских претензий?). Нехватка на одной стороне «порочного круга» обменивается на избыток на другой стороне в соответствии с классической экономической схемой «невозможности» иметь «все сразу», хотя иметь «по отдельности» — бессмысленно. То есть само движение реализуется именно под знаком императива «иметь все сразу», «схватить конечность как она есть», хотя ее «не существует», получить некую «целостность», хотя бы она и была абсолютно лишенной своих метафизических черт. Но та же экономия устанавливает, что все сразу невозможно, условие невозможности никогда нельзя отделить от условия возможности. Иными словами, «базовая экономия» здесь одновременно руководствуется императивом предельности (например, предельности теории) и императивом невозможности последней, предполагающим, что сама предельность всегда дана только в виде некоего ограниченного суррогата. Например, мы всегда имеем минимум «две» среды — язык и сознание, которые еще только ждут своего «великого объединения».

То есть «порочный круг» порочен в той же мере, что и сама трансцендентальная логика, поскольку он в данном случае демонстрирует «модус» ускользания конечности от любой попытки ее мыслить. Устанавливаемая экономия указывает не на то, что «конечность» — нечто принципиально неэкономическое. Речь идет именно о том, что «мышление конечности» оказывается подвешенным в этом пространстве «экономии», так что в конечном счете мы не можем сделать вид, будто бы ее можно было апофатически определить по отношению к этому «пространству», вычесть круг из самого себя. Ситуация гораздо более интересна именно потому, что это «круг самой конечности», то есть того, что не может быть «собственным» или «как таковым». «Незавершенность» онтологического различия вписана в экономия, где ей противостоят «эмпирические» способы задания конечности, то есть она вписана именно в *трансцендентальную экономия* самой онтологии: онтология, если уж она вообще как-то затронута процессом «финитизации», неизбежно попадает в разрыв между *двумя* этими «частными» (и одновре-

менно покрывающими *все возможности*) онтологиями конечности, обе из которых не могут претендовать на «адекватность изложения». В двух сторонах «порочного» круга «повторяются» инстанции онтического и онтологического, но в «превратном» или «неправильном» виде, так что они уже не могут быть сведены в общую схему различения «категорическим императивом» теории, то есть не могут быть выстроены по направлению к окончательной цели — собственно трансцендентальной онтологии. Различие «трансцендентального/эмпирического», «бытия/сущего» работает в каждом из этих «крайних» решений (и в эмпирической дефляции, и в трансцендентальной инфляции), но всякий раз именно в искаженном, смещенном виде, поскольку сами эти различия — не более чем следствие конфликта, структурирующего концепт конечности. «Движение» по кругу обязательно именно потому, что его стороны никогда не могут наложиться друг на друга, — скорее, они выглядят как элементы хиральной симметрии, как две перчатки, связанные друг с другом, но не проецируемые одна в другую. Невозможно представить саму эту экономию иначе как в форме незапланированного, неприятного, опасного «смещения», «смещения» и «деформации» — она носит характер фундаментальной «неустойчивости»: попытка занять в ней какую-то окончательную и решительную позицию неизбежно ведет к ее «развитию/вырождению», то есть *продвижению* по кривой порочного круга. Любая отдельная «позиция», точка на круге, претендует на адекватное моделирование «конечности», однако неизбежно *смещается* к соседним позициям, переходя от эмпиризма и догматизма к крайним вариантам трансцендентализма и идеализма.

Формально говоря, указанную «экономия», реализующуюся как саму форму «теоретического» в режиме невозможности и одновременно необходимости полагания конечности, можно считать за единственную форму *косвенной* презентации онтологической конечности. Те фигуры, которые будут растянуты или *деформированы* этим кругом (поскольку ни одна из них не может собраться в точку интеллектуального созерцания и/или эмпирической непосредственности), как раз и являются, если говорить о содержании, «фигурами» конечности, то есть фигурами выполнения условий возможности как условий невозможности, когда эти условия уже не даны в качестве отдельного, *критически* выделенного списка. Никакая критика не позволяет им выйти из этой экономии. Поэтому можно было бы говорить о том, что базовые формы смещения онтологического условия (а смешивается оно на пути к догматическим онтологиям эмпирического типа) сами по себе «презентируют» конечность, хотя и не в смысле романтической Теории.

При концептуализации конечности складывается, таким образом, такое распределение позиций, в котором каждая из них обусловлена непоследовательностью другой. Вход в «круг корреляции» обусловлен пониманием «прагматического противоречия», выявляемого в рассуждении «наивного реалиста», который претендует на то, что мыслит нечто внеположное мысли, не замечая, следовательно, само свое мышление. Однако позиции внутри этого круга также определяются противоречием, хотя и другого толка, а именно невозможностью найти какие-то ресурсы мышления, которые не отсылали бы либо к представлению о наличии докритического мира вещей в себе, либо к императиву теории как полной реализации «интеллектуального созерцания». В первом, эмпирико-догматическом случае конечность полагается как простой «факт», который имеет место в некоем более общем онтическом контексте, который сам от этого факта не зависит. Во втором теории — как теории онтологических условий или «сред» — поглощает факт «данности», стирая его в пользу того или иного априоризма. И в том и в другом случае наблюдается рассогласование между декларируемой целью — концептуализацией конечности — и используемыми средствами (догматическими и/или теоретическими).

Где же в таком случае у Мейясу начинается конечность и где она у него заканчивается? Если согласиться с тем, что позиция конечности — не в каком-то месте движения от эмпиризма к трансцендентализму (и/или идеализму), а в самой деформации, задающей этой движение, в произвольном и в то же время необходимом сдвиге, которому подвергается любая дискурсивная «точка зрения», становится ясно, что конечность «распределена» по всей логике рассуждения, через которую проходит Мейясу, двигаясь от реалиста к «идеалисту». Эти позиции — реализма, слабого корреляционизма, сильного корреляционизма и, наконец, субъективизма/идеализма¹³ (или гипостазирования корреляции), позиции, встроенные в хореографию доказательства некорреляционного абсолюта, — организованы не столько целями авторского рассуждения, сколько общей логикой «сдвига» в «кругу» конечности. Их роль, как и их список, не сводится к риторике, которая подгонялась бы под уже задан-

13. Далее термины «идеализм», «субъективизм» и «абсолютный идеализм» используются в смысле Мейясу, то есть как синонимы, обозначающие абсолютизацию корреляции — позицию, предполагающую, что раз бытие в себе немислимо, то оно и невозможно, соответственно, поле онтологии полностью покрывается структурой корреляции.

ный результат (представление о гиперхаосе). Напротив, именно представление этих позиций в качестве своеобразной *проекции* «порочного» круга конечности позволяет понять, что движение самого Мейясу не сводится к манипуляции с несколькими модально-логическими рассуждениями, а пользуется напряжением, которое скапливалось не менее двух веков в этом движении и смещении.

Стратегия Мейясу представима в виде эксплуатации тех уязвимостей, которые внутренне присущи кругу конечности и которые, как было указано, сводятся к рассогласованию используемых теоретических средств и заявленных целей или собственно «теории конечности» и «теоретической практики конечности». Логика конечности складывается из двух компонент — фактичности (как возможности быть иным и не быть вовсе) и корреляции (связи данного и данности). Мейясу справедливо показывает, что главной угрозой возможности формальному абсолюту (как бытию «независимому от мысли») является абсолютизация самой корреляции, представленная фактически всей посткантовской философией. Последняя предполагает, что то, что для Канта могло выступать еще в качестве некоего принципиального недостатка, опознаваемого по зазору между «для-нас» и «в себе», в действительности является признаком осуществления абсолюта, заданного собственно движением корреляции (Духа, Воли, жизненного мира, текста и т. д. — все эти термины в логике Мейясу и конечности аналогичны). «Догматический» абсолют как невысказанное (поскольку он представляется тем, что существует помимо мысли) объявляется невозможным, и само это открытие оказывается моментом абсолютизации корреляции, которая получает возможность автономизации, отличия от того или иного «эмпирического опыта». Мейясу предполагает, что такому «абсолюту корреляции» изнутри той же структуры можно противопоставить лишь абсолют фактичности, то есть абсолютизировать саму возможность корреляции не-быть.

Что позволяет «сопротивляться» притяжению субъективно-идеалистического (или теоретического) полюса всей этой конструкции? Не что иное, как прагматическое противоречие особого рода, уже вписанное в нее и постоянно требующее теоретическим притязанием противопоставлять тот или иной «эмпиризм», в пределе опирающийся на догматические представления о мире, который «уже есть» до данности. Мейясу лишь радикализирует это контрдвижение (которое также внутренне противоречиво), предполагая, что как раз эта радикализация позволит освободить его от противоречия и не вернуться к «отправной точке» — догматическому реализму. Действительно, корреляционист, противопоставляющий абсо-

лютному идеализму (или абсолюту корреляции) фактичность, вынужден делать ставку на фактичность не только данного, но и самой *данности*. Иными словами, чтобы радикально мыслить конечность, мы должны предполагать, что контингентным (способным не быть, не состояться) является не только данное, но и сама структура данности, иначе последняя «сохраняется» независимо от данного и порождает фантом абсолютного идеализма. Парадокс, вскрываемый Мейясу в этом эмпирическом контрдвижении, заключается в том, что только возможность мыслить не-бытие самой структуры данности позволяет конечности сопротивляться идеалистическому искушению, то есть мыслить бытие как не-предикат можно только в том случае, если сама структура мышления мыслится абсолютно контингентной. Эмпирическая, то есть всегда двусмысленная позиция, сохраняющая и критические, и догматические составляющие, выворачивается наизнанку, демонстрируя своеобразный перформатив конечности: чтобы конечность определялась через возможность состояться в кругу корреляции, она должна иметь возможность принципиально не состояться, а раз так, сама корреляция должна быть «уничтожимой». Иными словами, пределом (и одновременно условием) данности оказываются уже не «условия данности» (как в трансцендентализме), а принципиальная возможность отмены этих условий, в противном случае они неизбежно поглощают всю сферу данности своим априоризмом. Только если эти условия мыслятся как принципиально не-необходимые, возможна конечность.

Значимое различие, вводимое Мейясу для прояснения своего аргумента в вышеуказанном выступлении «Контингентность и абсолютизация одного», — различие контингентного, факта и архи-факта. Контингентное — это все то, о чем нам известно, что оно может быть иначе или не быть вовсе (традиционные эмпирические факты и сущности). Факты — то, что мыслимо в качестве иного, но неизвестно, действительно ли оно *может* быть иным (пример — физические законы). Наконец, архи-факт — все то, что невысказанно в качестве иного (пример — трансцендентальные условия), хотя и не имеет основания. Противоборство между «субъективистом» (сторонником корреляции-Абсолюта) и «строгим корреляционистом», отстаивающим фактичность, разворачивается вокруг интерпретации архи-факта: первый полагает, что невысказанное невозможно, тогда как второй, напротив, считает, что даже невысказанность (бытие-иным архи-факта или его небытие) не является невозможным. Однако, как легко понять, корреляционист всегда остается в логике «неведения»: его предположение о «возможности невысказанного» (возможности отсутствия корреляции или возможности другого условия

данности) покоится на простом «скептическом предположении». Проект Мейясу, соответственно, сводится к превращению «неведения» корреляциониста в позитивное знание об абсолюте, достигаемое за счет абсолютизации фактичности, то есть за счет демонстрации «онтологической синонимии» фактичности и контингентности. Строгий корреляционист (превращающийся в скептика) опирается на мыслимость если не «содержания», то «факта» небытия самой корреляции, который только и обеспечивает защиту от трансцендентального абсолюта. И эта позиция, как полагает Мейясу, сама противоречива — противоречиво само ограничение «незнанием». Экспозиция соответствующего противоречия позволяет перейти от фактичности (как меты незнания) к контингентности (как позитивному знанию об абсолютности возможности быть-иначе/не-быть или *irrason*): «Архи-фактичность корреляции, следовательно, мыслима. Но спросим себя теперь: при каком условии это возможное небытие корреляции мыслимо? Именно при том условии, что рассматриваемое возможное — возможное небытие корреляции — это возможное, повторю, является абсолютно возможным, то есть возможностью, не зависящей от существования мысли, поскольку полагаемой в качестве того, что может как раз уничтожить мысль. Аргумент фактичности в действительности функционирует лишь при предпосылке, что мы можем мыслить это абсолютно возможное уничтоженной мысли»¹⁴.

Разумеется, в голом виде это суждение (вкратце суммирующее аргументацию из «После конечности») уязвимо, поскольку сводится к тавтологии: возможность отмены (небытия) мысли должна мыслиться абсолютно, то есть как то, что независимо от мысли и не предполагает какое-либо мышление, покуда мы понимаем абсолют как именно то, что не зависит от мышления. Чтобы мысль могла не быть, она буквально должна иметь возможность не быть, не оставаясь в качестве какого-либо наблюдателя этого не-бытия. Любая «неабсолютная» возможность — всего лишь уловка мысли, которая считает, что сможет ассистировать даже на собственных похоронах (далее Мейясу остроумно рассматривает пример софистического доказательства бессмертия, показывая, что невозможно вывести бессмертие из простой *немыслимости* смерти и содержания того, «что значит быть мертвым»: никому еще не удалось воскресить себя простой силой мысли). Однако сила этого аргумента и возможность перехода к «контингентности» возникает не из собственно «модальных» аргументов, а из напряжения

14. Meillassoux Q. Op. cit.

внутри круга конечности, которые сталкиваются друг с другом и приводят в итоге к своеобразному концептуальному взрыву. Отказаться от прагматических противоречий как «реалистского», так и «корреляционистского» рода можно только в том случае, если мыслить абсолютную контингентность, выводимую из контингентности корреляции, в качестве основного определения *бытия-в-себе*, а не только бытия-для-нас. Иначе говоря, чтобы конечность могла состояться, фактическое бытие должно быть базовым качеством любого бытия, а не только определяться изнутри круга корреляции. То, что обнаруживается за «границей» трансцендентальных условий, — это уже не догматическое бытие, а усиленная, потенцированная конечность, наконец освобожденная от круга корреляции, от собственной экономии. В этом смысле мир абсолютно конечен именно *за пределами* конечного существа, которое еще продолжает мыслить теоретическими уловками. Радикальная конечность, противопоставляемая корреляционистскому замыканию, составляет как своеобразный «парадоксальный» заряд (данность мыслится только при том условии, что условия данности может не быть), фактически использующий ресурсы эмпирико-догматической (или скептической) критики любого идеализма (чтобы данность состоялась, должны *уже* иметься некие сущие, которые могут быть и не даны друг другу, могут и не встретиться или не быть вообще). И этот заряд, взрываясь, накрывает радиационным полем конечности все сущее, все, что «в себе». Говоря точнее, Мейясу имеет дело даже не с сущим, зараженным радиацией конечности, а с самим этим излучением, которое и является Абсолютом, «большим Внешним» корреляционного круга.

Существенный момент аргументации Мейясу, поначалу представляющийся лишь иллюстративным, — соединение «онтологической конечности» и «конечности» как реальной конечности любой корреляции. Собственно, название «После конечности» можно переформулировать как «Есть ли жизнь после корреляции?». По версии Мейясу, посткантовская философия с ее стремлением абсолютизировать корреляцию впала в состояние вечной «комы», где мышление в принципе не способно умереть, поскольку оно всегда сопровождает само себя. Если обычно конечность понималась в онтологии как способ истолкования бытия через данность (и соответственно, условия данности, закрывающие возможность доступа к сущему «как оно есть»), то Мейясу делает довольно простой, но эффективный ход: начинает мыслить эту конечность *буквально* конечной, то есть смертной, показывая, что только так можно выполнить те требования, которые вписаны в сам круг корреляции. А это, в свою очередь, неявно указывает на то, что радикализм мышления конечности

может опираться только на догматизм, не склонный к универсализациям трансценденталистского толка. Например, для Хайдеггера бытие-к-смерти остается «структурой», позволяющей выписать условия данности (или экзистирования), но, разумеется, бессмысленно мыслить «бытие-после-смерти». Именно такую задачу ставит Мейясу, демонстрируя, что она логично следует из любого проекта онтологии конечности. Вопрос отныне в том, как мыслить бытие, если нас вместе с любой структурой корреляции в принципе могло и не быть, если такая возможность вписана непосредственно в «онтологические структуры». «Антропный принцип» новейшей гносеологии взламывается его антиантропным онтологическим фундаментом.

Доказательство синонимии архи-факта и контингентности (совпадающее с переходом от неведения корреляциониста к абсолюту спекулятивного философа) строится на достаточно интересном «замыкании» двух фактичностей, обнаруживаемых внутри круга корреляции. Первая — это «дескриптивность» самой структуры данности, предполагающая, что доказать или обосновать эту структуру невозможно, можно лишь описать. Как уже было показано, «дескриптивность» онтологических различий не отменяет, однако, возможности сдвига от одной их интерпретации к другой в рамках обобщенной экономии конечности. Структура данности не является всего лишь фактом, по крайней мере тем фактом, который был бы равен собственно «факту», что ясно и из того, что контингентное как эмпирическое (например, ваза способна упасть или быть иной) не равняется архи-факту — структуре данности, инаковость которой принципиально невысказуема. Мейясу не обсуждает то, что сама эта структура данности (или набор онтологических условий) и есть то, что связывает (или расставляет) элементы корреляции, выступая одновременно различием в корреляционной формуле и связью, синтезом. Описуемость, но необъяснимость (или отсутствие основания) для онтологических условий является следствием самой логики трансцендентального аргумента, который запрещает искать основания для того, что само является условием обнаружения каких бы то ни было оснований. Иными словами, «отсутствие основания» у онтологических условий (или «односторонней границы», определяющей пространство опыта) является всего лишь структурным следствием онтологической модели конечности как таковой. Мейясу же уравнивает эту фактичность с фактичностью корреляции в целом, то есть смотрит на внутрикорреляционное различие так, словно бы оно было создано именно «фактическим» событием, как нечто вписанное в более общий онтический контекст. Дескриптивность онтологических условий приравнива-

ется к тому, что их попросту может и не быть, но такой вывод может быть сделан лишь в том случае, когда присвоен взгляд «достаточного основания», которым смотрят на собственно ситуацию «данности»: абсолютно контингентно именно то, у чего нет достаточного основания, раз корреляция построена на том, что исключает основание (и более того, само неопределимо в онтических терминах, поскольку совершенно невозможно сказать, существует ли, например, кантовское пространство или «текст»). Иными словами, «дескриптивность» онтологических условий считается в качестве «безосновности», поскольку их структурная черта (они вне основания, поскольку определяют их распорядок) интерпретируется через принцип достаточного основания. В отличие от проектов «эволюционных» или физикалистских эпистемологий, из такого столкновения Мейясу получает противоположный результат — он не находит основания (или причины) структур, позволяющих отслеживать основания, а, напротив, опровергает наличие такого порядка причин/оснований в целом. Крушение терпит принцип достаточного основания, а не структура данности, в которой абсолютизируется именно отсутствие этого принципа, само видное лишь в проекции порядка причин на «онтологические условия» (это еще один симптом того, что конечность у Мейясу не заканчивается, а освобождается от корреляции).

Соответственно, Мейясу упускает интересную возможность, состоящую в том, чтобы радикализировать фактичность корреляции в двух ее ипостасях по отдельности. Приравнение фактичности условий к фактичности «самой» корреляции приводит к тому, что единственно рабочим вариантом остается второй — абсолютизация принципиальной возможности небытия корреляции (она, собственно, и выступает рабочим инструментом против абсолютизации идеалистического типа или гипостазирования корреляции). Поскольку должен быть абсолютизован именно «факт» корреляции, его единственным «иным» является лишь ее небытие. Принципиальная (хотя и невысказуемая) возможность принципиально другого набора «онтологических» условий в действительности остается за бортом, хотя, по сути, она составляет более сложную задачу, чем превращение фактичности в фактуальность. Последняя означает «нерефлексивность» фактичности, тот факт, что сама фактичность не может быть фактичной или, иначе говоря, не может стать производным некоей корреляции более высокого уровня. Фактичность распространяется на всю онтологию и не может быть снята той или иной корреляцией. Но «фактичность» самого «описания» в результате оказывается потерянной, стертой проекцией принципа достаточного основания (в самой этой проекции уничто-

женного), хотя она и предполагала немислимую возможность «быть другим». Демонстрация такого «бытия иным» самой уровня «дескрипций» предполагает совершенно иную логику радикализации конечности, оставляемую Мейясу без внимания, поскольку она не позволяет «выйти», по крайней мере столь решительно, из корреляционного круга.

Сложность позиции Мейясу (находящейся, разумеется, в развитии и не получившей на сей момент окончательного выражения) заключается в том, что принцип фактичности, возводимый в контингентность на основе радикального мышления конечности, противостоит не только «идеалистическому» или «трансценденталистскому» замыканию, как явному противнику, но и «докритическому догматизму», к которому, однако, Мейясу не желает возвращаться. Его позиция заключается не только в отстаивании эффективности корреляционистского аргумента (как, возможно, одного из наиболее сильных в истории философии) — отстаивании, которое подчас непонятно другим авторам, относимым к «спекулятивному реализму», — но и в радикализации самой конечности, которая, как было отмечено, распадается на само бытие в виде контингентности и *irraison*, отсутствия принципа достаточного (и любого иного) основания. Однако для полноты выведения абсолюта рассуждение необходимо было бы распространить и на другую сторону «корреляционного» круга, то есть показать, что абсолютная контингентность — предел и опровержение не только «абсолютного идеализма» (или субъективизма), но и традиционного догматизма, например научного или физикалистского. Естественно, для Мейясу последний уже опровергнут базовым «прагматическим противоречием», однако возможность возвращения подобно догматизма неизбежно следует за любым взломом корреляции. Действительно, для мышления фактичности мысль обязана мыслить абсолютную возможность собственного не-бытия, однако, не исключено, такая возможность ограничивается только ею. Догматический мир вполне готов пойти на «контингентность» корреляции, но это совершенно не значит, что он допустит, чтобы эта контингентность поглотила его самого. Сильный корреляционист, начинающий с тезиса о том, что возможно любое распределение «данностей» (в том числе немислимое, как и отсутствие данности в целом), уже присвоил позицию «догматика», но контингентность оказывается «сильнее» догматического распределения (где, к примеру, контингентна только корреляция, но и только) лишь на дискурсивном уровне, перейти от которого к онтологическим выводам не так-то просто. «Радиация» конечности позволяет мыслить «в себе» (то есть мир, как он есть без нас, хотя «миром» он, строго говоря, уже не яв-

ляется) в качестве однородного сверх- или гиперхаоса, в котором нет локальных необходимых сущностей, которые могли бы соседствовать с контингентными. В этом пункте мы попадаем в довольно сложную систему распределения модальных, дискурсивных и онтологических позиций, которые не позволяют согласиться с Мейясу, хотя оригинальность его решения бесспорна.

Столь же очевидно то, что «нежелание» возвращаться к догматическому миру (который оказывается распятым контингентностью, в принципе запрещающей возвращение какой-либо догматики, предполагающей принцип достаточного основания) ставит Мейясу в один ряд с модернистскими проектами обоснования знания, начинающихся с мысленных экспериментов, в которых, казалось бы, всякая возможность знания окончательно утрачена. Декарт обращается к гиперболическому сомнению, в пределах которого даже логические истины оказываются недостоверными, представляясь выдумками «хитрого гения». Мориц Шлик предлагает мыслить человека, у которого зрительный нерв переподключен к слуховой зоне мозга (так что свет он теперь воспринимает на субъективном уровне в качестве звуков), а слуховой нерв, напротив, к зрительной зоне (поэтому звуковые волны рождают у него зрительные образы). Мейясу занимает еще более радикальную позицию, предполагающую, что мыслить объективно можно только изнутри той ситуации, где нас уже нет, где мы, как условие данности, принципиально вычеркнуты, и именно такое вычеркивание становится — вопреки Канту — условием точного математического знания.

Последний момент остается у Мейясу лишь намеченным, как и решение исходной задачи обоснования возможности «доисторических» суждений, отсылающих к реалиям, существующим принципиально до всякой данности. Интерес Мейясу к «доисторическим» или «древним» суждениям (о начале космоса, геологических процессах и т. п.) представляется достаточно симптоматичным, если понять, что парадоксы, обнаруживаемые им в том, как корреляционистская философия присваивает и переинтерпретирует эти суждения, могут быть отнесены к любым научным (и не только) суждениям. Нет никакой принципиальной разницы между суждениями о Большом взрыве и, скажем, поведении протонов в обычной кислотно-восстановительной реакции. И в том и в другом случае «содержание» высказывания предполагает независимость от высказывающего и от научной практики в целом. Мейясу поначалу дает понять, что в «актуальном» научном опыте ученый словно бы всегда рядом со своими объектами, но все дело в том, что в конечном результате он всегда отстранен и исключен. Добавление «кор-

реляционистской» приставки «для нас» в случае высказываний о поведении инфузорий так же абсурдно, как и в случае теории Большого взрыва. Однако непризнание такого равенства как раз закрывает возможность «объективации», которая, по Мейясу, достижима только через выход к абсолюту (и математизируемому знанию). В этом смысле Мейясу оказывается сторонником своеобразной «механической объективности», если следовать классификации, предложенной Лорен Дастон и Питером Галисоном в их исследовании истории объективности¹⁵. До «механической объективности» или объективности наблюдений и съемок, предполагавших предельное исключение наблюдателя, существовала «верность природе» (*truth-to-nature*), которая требовала упорядочивания и классификации в соответствии с вечными принципами бытийного распределения родов и видов (пример — Линней). Мейясу, проводя фиктивное различие между «доисторическими» суждениями и любыми иными «данными» науки, не предполагает возможности понимания трансцендентальных условий как условий отстранения от объекта описания. По сути, их работа сводится именно к археологическому «конструированию», о котором он сам упоминает: «конструкты» нужны для того, чтобы можно было извлечь нечто независимое и неокрашенное в субъективные тона; более того, хорошие конструкты успешно «подчищают за собой» все следы собственной работы, преподнося объект на блюде, без которого он невозможен. Мейясу видит в традиционных механизмах объективации опасность для радикальной «механической объективности». В таком случае его работа — создание идеального фотографического аппарата, который смог бы работать после смерти любой корреляции. Для его производства как раз и надо радикализовать конечность, распыление которой создает своеобразную «фотопленку» или «темпоральную линзу», которая только и позволяет фиксировать то, для чего мы совершенно безразличны.

Этот же пункт позволяет понять, почему внутри логики Мейясу позиция Канта как «образцового корреляциониста» оказывается стерта и искажена. Действительно, не скрывается ли парадоксальность Канта именно в том, что он стоит на границе двух объективностей — упорядочивания (как верности онтологическому порядку) и механического дистанцирования — и полагает, что упорядочивание как раз и является залогом такого предельного дистанцирования? Общая «модель» корреляционизма спрямляет кантовскую логику, предполагающую совме-

щение и даже отождествление объективистского отстранения и категориального упорядочивания. Следовательно, «после Канта» (и «после конечности») единственным выходом остается синтез предельного разупорядочивания и объективации (как, например, в варианте сюрреалистического автоматического письма). Именно радикальный беспорядок должен высвободить ту объективность, которая действительно никак от нас не зависит. Возможно, Мейясу — первый сюрреалист от онтологии, обещающий, впрочем, восстановить — в определенной мере — царство корреляции в виде царства справедливости, когда проект «Божественного несуществования» будет, наконец, завершен.

15. Daston L., Galison P. Objectivity. N.Y.: Zone Books, 2007.