

Против спекулятивизма¹

АЛЬБЕРТО ТОСКАНО



ТА СТАТЬЯ посвящена поиску ответа на дерзкий и обманчиво простой вопрос, выявленный книгой Квентина Мейясу «После конечности»: совместимы ли материализм и спекулятивизм (*speculation*)? Чтобы наметить ответ, я сверну к иной и вроде бы не связанной с этим вопросом линии мысли, пусть даже это отступление кажется произвольным. Я займусь итальянским антигегельянским марксистом Лучио Коллетти, сосредоточившись на его работе 1969 года «Марксизм и Гегель», оказавшей в свое время заметное влияние на дискуссии вокруг исторического и диалектического материализма. Благодаря подобному теоретическому сопоставлению я постараюсь прояснить то, что является, по-моему, одной из ставок этой сильнейшей книги Мейясу. Соответственно, ведущий вопрос приведет нас к ряду подчиненных, два из которых имеют особую значимость: «Возможен ли неметафизический спекулятивизм?» и «Какова разница между реализмом и материализмом (а также между ними обоими и натурализмом)?» Подоплекой этих вопросов является проблема демаркации, особенно трехсторонней демаркации науки, философии и идеологии. Такое сравнение с одним из направлений марксизма XX века, с которым у проекта Мейясу есть несколько общих черт, полезно еще и в том смысле, что позволит нам обратиться к тому сильному риторическому жесту, что наделяет «После конечности» — сколько мы можем говорить о политике, имманентной философии как *Kampfplatz* или полю боя, — кантианским обликом,

1. Перевод выполнен по изданию: © *Toscano A. Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti) // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds.). Melbourne: re-press, 2010. P. 84–91.*

столь ценным Альтюссером. Жест Мейясу привлекает спекулятивный материализм к борьбе с пагубными внефилософскими последствиями корреляционизма, упакованными в понятие *фидеизма*. Что касается соответствующих аргументов, в основном изложенных во второй главе «После конечности», было бы, полагаю, справедливым заметить, что Мейясу, с точки зрения указанной проблемы демаркации, вступает в идеологическую борьбу, строящуюся на специфической демаркации философии и науки, поскольку и та и другая сталкиваются с вопросами необходимости и веры. В данном случае спекулятивный материализм оказывается еще и *идеологической операцией*, направленной на устранение сговора корреляционизма и иррационализма (между прочим, подзаголовок книги Коллетти — «Диалектический материализм и иррационализм»).

Исследование Мейясу напрямую касается проблемы идеологии, когда он характеризует спекулятивный материализм как подход, который расправляется с любой «догматической метафизикой», то есть как отвержение реальной необходимости и достаточного основания, подкрепляемое следующим ходом: «отбросить догматическую метафизику — значит отбросить всякую реальную необходимость и, более того, отказаться от принципа достаточного основания, а также от онтологического аргумента — ключевого условия, позволяющего системе реальной необходимости замкнуться на себе». Продолжая рассуждение, он заявляет, что «такой отказ от догматизма есть минимальное условие для всякой критики идеологии, коль скоро идеология — это не столько тот или иной набор ложных представлений, сколько всякая форма псевдорациональности, чья цель состоит в том, чтобы объявить существующее фактически существующим по необходимости»². По сути, Мейясу хочет объединить и возродить две стороны просвещенческой критики метафизики и религии. С одной стороны, спекулятивный материализм нацелен на подрыв доктрины о необходимых сущностях, как и догматизма классической метафизики, включая рационализм. С другой стороны, спекулятивный материализм обращен против того, что корреляционизм легитимирует любое верование, отвергая абсолютность реальности (то есть делая архи-ископаемое немислимым³). Но это значит, что такая критика ме-

2. *Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* / R. Brasiere (trans.). L.: Continuum, 2008. P. 33–34.

3. «Архи-ископаемое» — это материал (радиоактивные изотопы, свет звезд), несущий следы «доисторических» событий, то есть событий, предшествовавших появлению любой жизни, а значит, и появлению любой данности или корреляции «мысли» и «бытия». Корреляционизм, поскольку

тафизики не является дефляционной, релятивистской или конвенционалистской, то есть корреляционистской критикой.

Примечательность (но также и проблематичность, как будет показано далее) предприятия Мейясу состоит в том, как он связывает два, по видимости, антиномичных требования — антидогматизм и спекулятивизм. Соответственно, он пишет, что «мы должны обнаружить абсолютную необходимость, не возвращающую нас ни к какой форме абсолютно необходимой сущности», тем самым отличая абсолютизацию от абсолютистской мысли, а спекулятивизм от метафизики. Требуется сопротивляться тому, что Мейясу называет «деабсолютизирующим выводом», предполагающим, что «если метафизика устарела, то и абсолют тоже»⁴. За него в какой-то мере отвечает кантианство («слабый корреляционизм», в терминах Мейясу), хотя, допуская мыслимость независимого от корреляции непротиворечивого реального, оно не может привести к тем же иррационалистическим последствиям, что и сильный корреляционизм (особенно в вариантах Хайдеггера или Витгенштейна). Именно в обсуждении сильного корреляционизма особенно заметна попытка Мейясу вдохнуть в спекулятивный материализм полемический дух радикального Просвещения, и она приводит к формулировке того, что можно было бы назвать абсолютным Просвещением.

Обличение сильного корреляционизма как нового обскурантизма, карт-бланш, выданной любым суевериям и предрассудкам, строится вокруг категории фактичности. Она указывает на те структурные инварианты или трансцендентальные параметры, которые управляют данным субъекту миром или регионом корреляции, но сами не поддаются рациональному объяснению, дедукции или выводу. В этом отношении фактичность является формой рефлексивного незнания. Словами самого Мейясу, последнее «состоит в незнании того, почему корреляционная структура должна быть такой»⁵. Фактичность здесь синонимична конечности и той форме антифундаментализма, чьей оборотной стороной, как пишет Мейясу, оказывается «то, что ничто не может быть объявлено абсолютно невозможным, даже немислимое». Сильный корреляционизм приводит к некоей вседозволенности, заверенной философией и запрещающей устанавливать

он предполагает первичность последней, не способен признать реалистский смысл ученых за суждениями о доисторическом, квалифицируя их в качестве суждений о том, что дано внутри корреляции как предшествующее, но не о том, что реально предшествовало появлению корреляции. Архи-ископаемое немисливо, поскольку предполагается, что оно отсылает к чему-то вне последней. — *Прим. пер.*

4. *Ibid.* P. 34.

5. *Ibid.* P. 39.

критерии, способные «дисквалифицировать» иррациональные дискурсы. Мейясу замечает, что если слабый корреляционизм закончил с наивным реализмом, то сильный корреляционизм заходит дальше в разоблачении понятия абсолюта, противопоставляя фактичность корреляции любому спекулятивному идеализму.

Именно вклад сильного корреляционизма в возвращение религиозности делает спекулятивное обвинение Мейясу идеологически актуальным. «Современное господство» этого корреляционизма, пишет он, «тесно связано с имеющимся ныне у религиозной веры иммунитетом к ограничениям, накладываемым концептуальной рациональностью»⁶. Согласно «После конечности», мы живем во времена, когда идеологическая гегемония философий сильного корреляционизма, утверждающих необъяснимую фактичность и молчаливо удивляющихся тому, что вещи вообще есть, дисквалифицировала любые рациональные средства, пригодные для опровержения или избавления от иррациональных убеждений. Что интересно (я вернусь к этому, когда перейду к Коллетти), для Мейясу корреляционистский иррационализм основан на отмене парменидовского отождествления бытия и мышления; следствие, выводимое корреляционизмом из фактичности, заключается в том, что «бытие и мышление должны мыслиться как способные быть совершенно иными»⁷. Если занимать такую позицию, невозможно исключить радикальную несоизмеримость между бытием в-себе и мыслью. Что из этого следует? Что претензия мышления на доступ к абсолюту получает решительный отказ, но иррационалистические абсолюты сохраняются, даже умножаются. Отсюда почти не оспариваемое сегодня господство скептически настроенного попустительского и одновременно плюралистического «фидеизма любой веры, какой бы она ни была».

Не совсем ясно, действительно ли Мейясу считает, что корреляционизм сыграл роль причины, содействовавшей нынешнему возврату религиозности, однако он ловко показывает, как первый подразумевает вторую. Так, он пишет:

Конец метафизики, понятый как «де-абсолютизация мысли», состоит, таким образом, в рациональной легитимации любой разновидности религиозной (или поэтико-религиозной) веры в абсолюта, в той мере, в какой последний не допускает никакой иной властной инстанции помимо себя. Другими словами, запретив разуму любые претензии на абсолюта, конец метафизики принял форму радикального возврата к религиозному⁸.

6. Ibid. P. 43.

7. Ibid. P. 44.

8. Ibid. P. 45.

Опираясь на этот аргумент, Мейясу выписывает свой проект в классических терминах французского Просвещения (главным образом вольтеррианского) как борьбу против фанатизма (что характерно, Мейясу не использует кантовское определение фанатизма как *Schwärmerei*, которое, по Канту, предполагает гиперрационалистическое заблуждение, состоящее в «созерцании бесконечного», против которого критическая философия провозглашает свои иконоборческие запреты). Отношение между фидеизмом и фанатизмом весьма размыто, но это и интересно; можно было бы обсудить волнующую тему — мол, Мейясу заигрывает с консервативным тезисом, утверждающим, что релятивистское умножение верований, находящихся вне любой легитимности, есть форма дехристианизации, то есть нечто обратное его столь же сомнительному убеждению, будто критическая западная рациональность есть «постепенная рационализация иудеохристианства под влиянием греческой философии»⁹.

Рассуждая в совершенно просвещенческом стиле, Мейясу хочет доказать, что сильный корреляционизм, будучи причастным к религиозному одурманиванию разума, лишил нас способности приводить рациональные, а не построенные на моральных основаниях *ad hoc* аргументы против любых видов фанатизма, включая (это несколько странный намек) и те, что могут привести к «худшим формам насилия», тогда как корреляционистский фидеизм лишен прав дисквалифицировать претензию такого фанатизма на доступ к иррационалистическому абсолюту. В конце второй главы «После конечности» Мейясу заходит еще дальше, заявляя, что современный «фанатизм» является *последствием* критической рациональности, побочным продуктом *действительно освободительной* атаки последней на догматизм, которая в итоге сняла любые ограничения на притязания «слепой веры». Не останавливаясь подробно на недостаточно определенных и чересчур двусмысленных отсылках к современному фанатизму, наделяющих тезисы Мейясу зарядом актуальности, а равно и на довольно сомнительных заявлениях о связи между христианством и западной рациональностью, далее в этой статье я хотел бы поставить под вопрос убедительность заявленной Мейясу перезагрузки Просвещения, обратившись к работе Лучио Коллетти «Марксизм и Гегель».

Я хочу выдвинуть два взаимосвязанных аргумента. Первый заключается в том, что внимание к различию между Кантом и Гегелем (в том виде, как оно было сформулировано Коллетти) позволяет поставить под сомнение саму возможность *спеку-*

9. Ibid. P. 47.

лятивного материализма и выстроить надежную марксистскую защиту кантовского слабого корреляционизма как составного элемента подлинно материалистического мышления. Второй, более краткий аргумент предполагает, что обнаруживаемый у Коллетти анализ гипостазирования и «реальной абстракции» демонстрирует слабость попытки Мейясу возобновить борьбу Просвещения с фанатизмом. За этими двумя заявлениями стоит убеждение в том, что, несмотря на свою несомненную искусность, атака Мейясу на идеалистические аспекты корреляционизма в конечном счете сама по форме идеалистична, и эта проблема затрагивает также и попытку идеологически повлиять, выполнив перезагрузку борьбы Просвещения с фанатизмом, на современное «возвращение к религиозности».

Есть несколько оснований для сопоставления с Коллетти. Прежде всего я хочу воспользоваться этим сравнительным и дизъюнктивным ходом, чтобы начать продумывать отношение между спекулятивным материализмом Мейясу и различными видами материализма практики или истории, отсылающими к Марксу. Выбор Коллетти продиктован характером его обращения к марксизму, Гегелю и соответствующим текстам: он стремился противодействовать туманному идеализму и отторжению науки, которые считал гегельянским наследием, сохранившимся внутри западного марксизма. В этом отношении он по духу, если и не по целям, не столь далек от Мейясу. Кроме того, Коллетти сходится с Мейясу и в чем-то более характерном¹⁰. Оба рассматривают научную мысль как нечто неотделимое от утверждения принципа непротиворечивости. К концу третьей главы «После конечности» Мейясу утверждает: «можно было бы показать, что диалектика и паранепротиворечивые логики суть скорее исследования эффектов мыслительных противоречий в мышлении, нежели исследования предположитель-

10. Эти попытки перезагрузки материализма сближаются и в другом. Как показывают их подходы к непротиворечивости, оба полагаются на предварительную «атомизацию» вещей, объектов и законов. В случае Мейясу можно было бы сослаться на критику Антоном Паннкоэком «Материализма и эмпириокритицизма», который указывает, что «для Ленина „природа“ не сводится к материи, это и управляющие ее поведением естественные законы, неким образом парящие в мире подобно командирам, которых должны слушаться вещи» (*Pannekoek A. Lenin as Philosopher / L. B. Richey (ed.). Milwaukee: Marquette University Press, 2003 [1938]. P. 129*). Разве для того, чтобы аргументация Мейясу работала, не нужно предварительно свести реальность к сфере скорее сущностей, чем отношений, придав смысл аргументам, основанным на принципе непротиворечивости? И разве нет аналогичной слабости в отказе Коллетти учитывать возможность работы материалистической онтологии не с вещами, а с процессами?

но онтологических противоречий, обнаруживаемых мышлением в окружающем мире»¹¹. Различие между противоречиями в мышлении и в реальности настолько важно для творчества Коллетти, что в итоге привело его к отказу от марксизма, виновного, с его точки зрения, в сохранении возможности противоречий в реальном. Но разность тех способов аргументации против противоречий в реальности, что заявлены Коллетти и Мейясу, сама по себе указывает на более значительное расхождение их стратегий философской защиты науки от идеализма. Коллетти обращается к эссе Канта 1763 года об отрицательных величинах, чтобы доказать, что:

Фундаментальный принцип материализма и науки... есть принцип непротиворечивости. Реальность не может содержать диалектические противоречия, только реальные оппозиции, конфликты силам, отношения противоположности. Последние суть *ohne Widerspruch*, то есть непротиворечивые оппозиции, а не диалектические противоречия. Следует строго придерживаться этих посылок, так как они составляют принцип самой науки. Сегодня наука является единственным способом постижения реальности, единственным средством получения знаний о мире. Не может быть двух (качественно различных) форм знания. Философия, претендующая на статус выше научного,— это нравоучительная философия, то есть чуть завуалированная религия¹².

Мейясу обсуждает непротиворечивость, оставаясь всецело внутри спекуляции, то есть не опирается на понятие материальной реальности, чтобы выстроить аргументацию против диалектического противоречия. Непротиворечивость должна соблюдаться, чтобы можно было отогнать метафизического призрака абсолютно необходимой сущности, к которой привел бы отказ от этого принципа. Таким образом, вопреки привычной связи между диалектическим противоречием и онтологией потока (*flux*) или процесса, противоречивая сущность, по Мейясу, «никогда не смогла бы стать иной, чем она есть, поскольку для нее не было бы инаковости, в которую она могла бы обратиться»¹³. Другими словами, как я постараюсь показать, если Коллетти использует материалистическую критику диалектики, чтобы указать на внелогический характер реальности, подчеркивая, что выведение динамики реального из логического нелегитимно и идеалистично, то у Мейясу отрицание реального

11. *Meillassoux Q. Op. cit. P. 79.*

12. *Colletti L. Marxism and the Dialectic // New Left Review. 1975. № 1/93. P. 28–29.*

13. *Meillassoux Q. Op. cit. P. 69.*

противоречия осуществляется на внутривидовых основаниях. Дабы продолжить рассмотрение этого момента, стоит углубиться в мотивы антигегельянской ревизии марксизма, проведенной Коллетти.

Начнем с того места, где контраст наиболее заметен: борьба Коллетти за пронаучный материализм принимает форму защиты конечного. В самом начале книги он указывает на ключевое положение идеализма, обнаруживаемое в гегелевском тезисе из «Науки логики», согласно которому «идеализм философии состоит не в чем ином, как в признании, что конечное не имеет подлинного бытия»¹⁴. Следовательно, «конечное идеально» в двух смыслах: это просто абстракция, мимолетное обособление от конкретной универсальности Целого, и, наоборот, оно обретает подлинное бытие только будучи понятым как момент идеального. В формулировке Гегеля из «Энциклопедии»: «Истина конечного есть... его идеальность. <...> Эта идеальность конечного есть ведущая максима философии»¹⁵. Работа спекулятивного разума (*Vernunft*), отличного от рассудка или понимания (*Verstand*), заключается в том, чтобы проследить многообразные конфигурации конечного, упраздняя его отделенность. Коллетти придет к выводу, что это пренебрежение к отдельным вещам и мышлению, мыслящему их (в качестве просто рассудка, отличного от разума), является константой идеалистической философии, в том числе и философии диалектического материализма, и именно этот момент стал мишенью полемики, развертываемой в его книге. Симпатия к гегельянской критике рассудка и кантовских ограничений, налагаемых на разум, обнаруживаемая Коллетти у самых разных философов — от Риккертта до Маркузе и от Бергсона до Лукача, — представляется ему признаком отречения от материализма, как и того отношения к науке, что, предоставляя философии суверенное право законодателя самой реальности, превращает ее в «чуть завуалированную религию». Кроме того, в той мере, в какой наука изолирует сущности и считает их одновременно конечными и внешними для сознания, она представляется парадигмальным продуктом рассудка и, соответственно, рассматривается лишь как абстрактная и незавершенная форма мышления — эта черта наиболее заметна в бергсонизме, но, как доказывает Коллетти, она присутствует в самых разных направлениях философии XIX и XX ве-

ков. Для Коллетти спекулятивизм, понятый как претензия философской мысли логически постичь бытие, фундаментально несовместим с материализмом. Более того, он обвиняет Гегеля в том, что тот возвращался к рационализму, но лишил его опоры на материалистическую или научную форму аргументации. Заметим вскользь, что возврат Мейясу к рационализму и к Декарту, в частности, осуществляется прямо противоположным образом: сохраняется материалистическая форма рационализма и устраняется ее идеалистическое или теологическое содержание.

Таким образом, именно отказ от конечного как отдельного и самостоятельного вместе с попыткой преодолеть конечность, понятую как неспособность мысли или логики определить бытие, выявляют, по Коллетти, враждебность идеализма к научному материализму. Другими словами, именно из-за отказа от конечности, а не из-за ее утверждения для идеализма «независимый материальный мир больше не существует»¹⁶. Идея реальной противоположности, кантовской *Realrepugnanz*, важна, поскольку, только сохраняя принцип непротиворечивости и идею реальной экстерности в материальном мире, материализм может избежать поглощения идеализмом, для которого материальный мир — лишь воплощение фундаментально всеохватного и неограниченного разума. Как замечает Коллетти, «поскольку Гегель превращает логическое взаимное включение противоположностей, то есть разум, в ключевой принцип идеализма (разум есть единственная реальность, нет ничего вне его), он не допускает возможности взаимоисключения противоположностей (внеположности бытия по отношению к мысли), то есть ведущего принципа материализма»¹⁷.

В работе «Марксизм и Гегель» идеализм как спекулятивизм отождествлен с «отрицанием любого внелогического существования»¹⁸. Это еще одна причина, по которой материализм всегда в какой-то мере оказывается нефилософией (*Unphilosophie*) или антифилософией, основанной на идее внешности мысли по отношению к бытию и на связанной с этим несводимости научной эпистемологии к спекулятивной логике. Если, по словам Коллетти, «Кант постоянно замечает, что если желаешь обладать знанием, следует направить мысль на то, что отлично от нее самой»¹⁹, то попытка Мейясу вырваться из заданного Кантом корреляционистского круга и выйти к тому, что он на-

14. Colletti L. *Marxism and Hegel* / L. Garner (trans.). L.: New Left Books, 1973. P. 7. (В русском переводе: «Философский идеализм состоит только в том, что конечное не признается истинно сущим» [Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 221].)

15. Ibid. P. 14.

16. Ibid. P. 19.

17. Ibid. P. 34.

18. Ibid. P. 49.

19. Ibid. P. 202.

зывает «большим внешним», требует введения новой (освященной необходимостью и радикальной контингентностью) фигуры парменидовского тождества мышления и бытия или, как он ясно показывает, изобретения оригинального неметафизического спекулятивизма.

Подведем итоги этого сопоставления. В работе Мейясу спекулятивный материализм наносит удар корреляционизму, подрубая тезис конечности (благодаря переходу от фактичности к фактуальности корреляционистская конечность обращается, скажем так, против самой себя) и запуская неметафизическое развертывание «*логоса* контингентности», опирающегося на логический принцип непротиворечивости и предельное отождествление бытия и мышления. Для Коллетти, напротив, критический материализм зависит от утверждения *внелогического* характера реальности и соответствующей неустранимой разницы между логическим противоречием и реальной противоположностью. Кроме того, по Коллетти, именно превращая конечное в идеальность, схватываемую затем логическим мышлением, спекулятивизм, который, по его мнению, бывает *только* идеалистическим, трансформирует мир в «эфемерную» сущность, что также, по всей видимости, делает и *логос* контингентности Мейясу. Здесь стоит привести развернутую цитату, где Коллетти дает описание своего критического материализма:

Догматизм — это метафизика; критическая мысль — это материализм. В случае Гегеля эта антитеза как нельзя более очевидна. Метафизика есть тождество мышления и бытия; ее содержания «уже» в мысли, они не зависят от опыта, то есть сверхчувственны. Следовательно, форма и содержание навеки едины, знание уже сформировано, и невозможно поставить проблему источника нашего знания. Критическая мысль, напротив, отождествляет себя с позицией, предполагающей гетерогенность, то есть реальную и не формальную (или чисто «логическую») разницу между бытием и мышлением. Таким образом, можно поставить «критическую» проблему происхождения нашего знания, поскольку само знание не дано заранее. Это, в свою очередь, предполагает, что есть два источника знания: спонтанность разума и любые данные, предоставленные восприимчивости наших чувств²⁰.

По Коллетти, научное значение кантианской конечности — независимое от ее морального измерения — заключается в запрете самодостаточности мысли, то есть спекулятивизма. По его словам, «если кто-то отрицает, что в реальности существуют предпосылки для мысли, то ему придется принять само знание как пред-

20. Ibid. P. 90–91.

определенную и заранее данную реальность»²¹. Соответственно, императивное требование выглядит так: эпистемология, понятая как исследование отношения мысли к бытию (что предполагается самим проектом науки), не должна сводиться к логике или теории когерентного отношения мысли к самой себе.

Среди затрагиваемых в этом сопоставлении проблем — статус абсолюта. Коллетти и Мейясу, как кажется, сходятся на понятии абсолюта как чего-то отделенного от корреляционистского круга, если использовать термины Мейясу. Как утверждается в начале второй главы «После конечности», задача спекулятивного материализма

...состоит в попытке понять, как мысль может получить доступ к чему-то вне корреляции, то есть к миру, способному существовать без того, чтобы быть данным. Но сказать так — значит лишь утверждать, что мы должны понять, как мысль может иметь доступ к абсолюту, то есть бытию, чья безусловность (изначальное значение слова *absolutus*) и отделенность от мысли таковы, что оно представляется нам как не относящееся к нам, а потому способное существовать независимо от факта нашего существования²².

По мысли Коллетти, именно эта абсолютность *внелогической* реальности оказывается главным врагом идеализма. Он отмечает, что «для Гегеля „рассудок“ догматичен, поскольку делает конечное абсолютным. Значение этого термина аналогично его этимологии: *solutus ab...*, освобожденное от ограничений, существующее самостоятельно и потому неограниченное и независимое»²³. Но, что существенно, Мейясу не ограничивается отделением *внелогической* реальности, ведь его опровержение корреляционизма является логическим, спекулятивным.

Читая «После конечности» Мейясу сквозь призму проведенной Коллетти критики гегельянства, можно выявить два смысла абсолютного: с одной стороны, абсолютность архи-ископаемого, вполне совместимая с защитой Коллетти конечности от ее идеалистического снятия; с другой — абсолютность разума или логики, которая, как предполагается, совпадает с бытием и способна судить о модальности и изменении без отсылки к чему-либо ей внешнему, будь то опыт или материя. Уникальность подхода Мейясу заключается, конечно, в той захватывающей ловкости, с которой он обращается ко второму абсолюту, абсолюту спекулятивизма (можно было бы назвать его абсолютным абсо-

21. Ibid. P. 89.

22. Meillassoux Q. After Finitude. P. 28.

23. Colletti L. Marxism and Hegel. P. 82.

лютом), чтобы укрепить первый (относительный или негативный абсолют, абсолют *от мысли*) и преодолеть корреляционизм. Если судить с точки зрения Коллетти, Мейясу выявляет онтологические предпосылки корреляционистской эпистемологии, но находит для них решение за счет логических средств, тем самым окончательно подрывая собственные материалистические цели и создавая что-то вроде детотализированного и контингентного «логического мистицизма», если использовать характеристику, данную Марксом гегелевской системе. Мы могли бы выписать этот контраст через различие между *материализмом рассудка* и *материализмом разума* или *реализмом рассудка* и *реализмом разума*. С точки зрения того, как Коллетти защищает рассудок от разума, попытка «После конечности» отстоять необузданное спекулятивное применение «тотально а-субъективного» разума путем освобождения от фидеизма приводит к тому, что вместе с корреляционизмом за борт выбрасываются также и критицизм, возможность исправления и научность, отмечающие собой внелогический характер реальности в материалистической эпистемологии, следующей за Кантом.

Но сводится ли позиция Коллетти к пересмотру кантианской эпистемологии как предшественницы материализма? Нет. Ключевым для работы «Марксизм и Гегель» является выделение марксовой теории реальной абстракции, позволяющей понять, что эксцессы спекулятивизма и гипостазирования, присущие идеализму, — не просто когнитивные проблемы, ведь они тесно связаны с абстрактными категориями и сущностями, реально существующими в мире, который Маркс вслед за Гегелем обычно называл перевернутым, поставленным с ног на голову. Таким образом, Государство, получившее философское выражение у Гегеля, и Капитал, теоретически проработанный в политической экономии Смита и Рикардо, суть не только формы мышления, которые можно было бы рассеять силой просвещающего и исправляющего интеллекта или же отважной борьбой с предрассудками. Как пишет Коллетти, «по Марксу, метафизика фактически является реализмом универсалий; это логическая тотальность, полагающая себя самостоятельно существующей, она трансформирует себя в субъект и (поскольку она должна быть самостоятельной) некритично отождествляет и смешивает себя с частным, превращая последнее, то есть действительный субъект реальности, в собственный предикат или проявление»²⁴. Повторим еще раз, это не только логический, но и реальный процесс. Вернемся к предшествовавшим замечаниям

о попытке Мейясу возобновить борьбу Просвещения с фанатизмом в рамках его более общей критики корреляционистского фидеизма. Понятие реальной абстракции, введенное Марксом, позволяет нам понять — и именно по этой причине оно является важным шагом вперед по сравнению с понятием идеологии как всего лишь когнитивного феномена — как раз то, что идеологии, включая корреляционизм, фидеизм и фанатизм, суть социальные факты и предметы практической борьбы.

Все выглядит так, словно бы, пытаясь учредить спекулятивную суверенность философского разума, хотя и защищая принцип обоснованности и нарушая корреляционистскую самодостаточность, Мейясу на самом деле восстанавливает идеализм на уровне формы, одновременно предпринимая отважные попытки сокрушить его на уровне содержания. «Одновременно» в двух смыслах. Во-первых, допускается возможность выведения онтологических следствий из логических интуиций — это проблема, фиксируемая в рассогласованном использовании понятия абсолюта: как абсолютного абсолюта *логоса* контингентности и как относительного абсолюта сущности, отделенной от корреляции. Первый, логический абсолют приводит к некоему варианту гегельянского преобразования материальной или действующей причинности в момент идеальной причинности, хотя, конечно, по Мейясу, это *беспричинность* (*acausality*), лишенная телеологии. Во-вторых, предполагается, что спекулятивная философия в союзе с математизированной наукой может бороться против абстракций, понимаемых как всего лишь ошибки рассудка, которые, получается, не имеют никакой основы в социальной, материальной или внелогической реальности. Логическая форма подрывает материалистическое содержание, борьба против конечности воспроизводит идеальность конечного, интеллектуалистская защита Просвещения скрывает реальность абстракций. Противоядие от посткантианской катастрофы грозит обернуться неогегельянской грезой.

Перевод с английского Александра Писарева

24. Ibid. P. 198.