

Пустота корреляционизма

Диана Хамис



РАБОТЕ «После конечности» Мейясу задается целью выйти за пределы корреляционизма — позиции, утверждающей, что у мысли нет прямого доступа к реальности, но только к корреляции между реальностью и самим мышлением. Корреляционизм следует из разделения между бытием и мышлением, разделения ключевого как в критической философии Канта, где оно фигурирует в качестве различия между «в-себе» и «для-нас», так и в посткантианской философии. Этот предельно простой «круг корреляции», как называет его Мейясу, указывает на следующее: мы не можем помыслить вещь-в-себе без превращения ее в «вещь-для-мысли», то есть мы не можем познать что-либо независимо от условий доступа, заданных нашей мыслью. Аргумент корреляциониста отрезает все пути к построению сомнительных догматических абсолютов, но он также уничтожает возможность обоснования истинности той или иной позиции, отрезав нас от познания бытия, как оно есть в-себе. Посткантианская мысль еще больше отдалила нас от реальности, показав, что в категориях Канта нет ничего необходимого, и с этим «расширением территории» критической философии утвердился дух скептицизма, отвечающий тезисом «Ведь все может быть иначе» на всевозможные утверждения о том, что существует вне нас. В ответ на любое представление реальности корреляционист считает себя вправе ответить: «Реальность недоступна мысли потому, что она по определению независима от нее, но независимое от мысли немислимо». Такая позиция незнания по отношению к реальности делает равнодопустимыми утверждения о ней, тем самым открывая двери, по утверждению Мейясу, всевозможным формам фидеизма и иррационализма. Мейясу выступает против именно этой равнодопустимости, утверждая, что из-за нее научная мысль, вся особенность которой состоит в том, что она способна познать независимый

от нее мир, становится попросту очередной историей в стиле «возможно, все было так». Защищая авторитет научной мысли, Мейясу предпринимает попытку заново открыть абсолют, способный обосновать нашу мысль, абсолют, который при этом не будет догматическим и метафизическим, абсолют, получаемый изнутри корреляционизма. Единственный шаг к абсолютизации, который Мейясу может сделать, не выходя за рамки корреляционного круга¹, — это абсолютизация контингентности, и именно этот шаг я считаю недостаточным для освобождения мысли из клетки корреляционизма. Круг корреляционизма в силу своей негативности совершенно пуст: результат негативных умозаключений не может быть возведен в ранг позитивного утверждения об абсолютном, даже если абсолют, о котором идет речь, — абсолютная контингентность.

1. РАЗВЕДЕНИЕ БЫТИЯ (СУЩЕСТВОВАНИЯ) И МЫСЛИ

Подрыв круга Мейясу остается незавершенным, потому что он не способен преодолеть один из основных принципов корреляционизма, согласно которому из негативного дискурса о чистом «что» (содержании существования) нельзя делать выводов о позитивном, настоящем существовании. Этот принцип исходит из кантовского разделения между бытием и мыслью в той мере, в какой это разделение разрывает любую возможную связь между понятием и реальным существованием объекта, к которому относится понятие, отвергая возможность помыслить независимую реальность объекта из его идеи.

Шеллинг возводит это разделение между бытием и мыслью, существованием и понятием, на методологический уровень, различая между позитивными и негативными философиями, — именно это различие поможет нам удостовериться в недостаточности аргументов Мейясу. Шеллинг полностью принимает проект «Критики чистого разума»: он согласен с тем, что Канту удалось построить совершенную «науку чистого разума», к которой действительно нечего добавить, кроме того, что эта «наука» — всего лишь одна из двух видов философии, необходимых, чтобы помыслить реальность. Система философии Канта является «негативной»: такая система задает предел нашему мышлению, говорит нам, чем вещи *не являются* и чего мы *не можем*

1. Круг Мейясу принимает как данность, будучи настоящим посткантианцем, — принимая Канта, но стремясь преодолеть его.

познать². В случае собственно системы Канта нам указывают, что вещь-в-себе *не* — по крайней мере *не обязательно* — идентична феномену и что мы *не можем* ее познать³. Тем самым философия Канта очерчивает границы нашей мысли, становясь негативной. Она также ведет к заточению мысли в этих границах. Мы не имеем доступа к бытию, потому что соединение наших понятий и мыслей с реальностью, отражение реальности в них не гарантированы, мы не можем познать ничего о мире за пределами его проявления нам. У Канта это особенно ясно в его опровержении онтологического доказательства существования Бога: помимо того факта, что бытие не предикат, тем более не такой, который автоматически давал бы реальность тому, о чем говорится, опровержение Канта еще и разъясняет то, что наше понятие какого-либо объекта никогда не может и не должно переноситься из мышления в сферу бытия. Из-за этого ограничения разума законы логики теряют статус неразрывно связанных с реальным миром, а выведение существования чего-либо (а уж тем более необходимого бытия) из одних понятий становится невозможным. Другими словами, концептуальная реальность понятия или представления не может дать нам доступ к истинному существованию. Шеллинг на этот счет утверждает следующее:

Кант показывает в целом, насколько тщетно стремление разума при помощи заключений выйти за пределы самого себя к существованию (в этом устремлении разум, однако, есть не догматический, ведь он не достигает своей цели, но догматизирующий), — значит, Кант не оставляет разуму вообще ничего, кроме науки, ограничивающейся чистым «что» вещей, и его ясно выраженное мнение состоит в том, что данный чистый рационализм есть то единственное, что остается на месте старой метафизики⁴.

Мейясу сам упоминает эту невозможность доступа, когда утверждает, что Кант покончил с принципом достаточного основания:

Как мы знаем, кантианское опровержение онтологического аргумента имеет последствия, выходящее далеко за пределы картезианского доказательства, ведь дело не только в неприятии до-

2. Негативная философия отправляется от мышления и отделяет его от того, что существует, то есть от бытия. Позитивная философия, с другой стороны, принимает за отправную точку доступ разума к существованию, а не его ограниченность.
3. Кант, конечно, считает, что вещь-в-себе мыслима, но сама это мыслимость ограничена, — так, мы можем мыслить ее как существующую и непротиворечивую, но не более.
4. Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. С. 122–123.

казательства бытия Бога, но и в опровержении любых доводов, применяемых для доказательства абсолютной необходимости необходимого существа⁵.

Опровержение Канта подрывает не только доказательство необходимого бытия некоей сущности, но и любые выводы о существовании или несуществовании абсолютно любого объекта. Из принципов Канта следует, что наше мышление не может простирается дальше возможного — под возможным здесь понимается мыслимое. В рамках кантианского и посткантианского корреляционизма⁶ мы не можем утверждать, что Бога нет, так же, как мы не можем утверждать, что он есть. Строго говоря, находясь в рамках корреляционизма, мы не можем высказывать предложения вроде «деревья действительно существуют», если подразумеваем под этим утверждением следующее: «Вне наших представлений, в независимой от нас реальности существуют объекты, имеющие характеристики деревьев». Мы не имеем когнитивного права на подобные утверждения или отрицания о любых сущностях. Мы даже не имеем права утверждать что-либо о метафизической возможности существования какого-либо объекта, но только о его мыслимости, так как утверждения вроде «есть реальная метафизическая возможность того, что Бог существует» в формате кантианской философии не имеют смысла, ведь реальность-в-себе может быть такова, что сделает необходимым несуществование Бога⁷. Мы всего лишь можем утверждать, что нечто мыслимо или немыслимо — под немыслимым при этом подразумевается противоречивое. Противоречия же в вещи-в-себе невозможны для Канта, но они становятся возможными для посткантианцев.

Все вышесказанное относится к проекту Мейясу следующим образом: корреляционизм, который он атакует, является негативной философией. Сфера корреляционизма ограничивается мыслимым и прямо отрицает способность сказать что-либо о бытии вне нас. Это значит, что Мейясу не может разорвать круг корреляционизма, ограничивающий мысль извне; он должен по-

дорвать его изнутри, сломав ограничения. Если Мейясу позиционировал бы мысль изначально за пределами круга, он бы вернулся к догматической метафизике и к необоснованным утверждениям о природе бытия. Таким образом, Мейясу должен принять опровержение корреляционистом принципа достаточного основания и согласиться с ним в том, что любая попытка доказать, будто мысль и бытие напрямую связаны друг с другом, станет попыткой догматизирующей. Тот факт, что Мейясу атакует корреляциониста на его, корреляциониста же, условиях означает также, что он должен принять тот принцип, что существование (необходимое ли, контингентное ли) не может быть выведено из чистой мысли и что, следовательно, абсолют не может быть достигнут одним разумом, независимо от природы этого абсолюта. Тем не менее Мейясу считает, что он нашел исключение из этого принципа и выводит свой абсолют — контингентность — именно логически, из самого корреляционистского дискурса о мысли. Как говорит Мейясу, «мы наконец вернем вещи то, что раньше ошибочно принимали за неспособность мысли»⁸. Попытка соединить негативное и позитивное мышление, мысль и бытие — как раз то, что предпринимали все философы в истории, и доводы Мейясу следует тщательно оценить, чтобы удостоверить в их истинности или ложности и, следовательно, в состоятельности или несостоятельности его проекта.

II. ФАКТИЧНОСТЬ КОРРЕЛЯЦИОНИСТА

Мейясу начинает с различия между двумя видами корреляционизма — слабым, при котором вещь-в-себе все еще мыслима, потому что непротиворечива, но непознаваема, и сильным, при котором вещь в себе недоступна мышлению, ибо ее непротиворечивость и мыслимость недоказуема⁹. Проблемным, ведущим к фидеизму и скептицизму корреляционизмом является именно сильный корреляционизм, и именно исходя из него Мейясу собирается разорвать порочный круг корреляции. Разрывать круг Мейясу собирается, продемонстрировав нам абсолютизацию, запрятанную в позиции сильного корреляционизма. Метод прост: корреляционист выступает против догматического реалиста и субъективного идеалиста; Мейясу анализирует аргументы и приходит к выводу, что ход корреляциониста против идеалиста прячет за собой абсолютизацию контингентности. Мейясу

5. Meillassoux Q. Apres la Finitude: Essai sur la Necessite de la Contingence. Paris: Seuil, 2006. P. 44–45.

6. Различие между кантианским и посткантианским корреляционизмом — это различие между «слабой» и «сильной» его версиями. Кантианский корреляционизм оставляет нам возможность мыслить вещь-в-себе, не давая нам ничего о ней познать. Посткантианский корреляционизм же абсолютизирует корреляцию, не давая нам даже мыслить вещь-в-себе. См.: Ibid. P. 50–54.

7. Да и в любом случае модальность не является атрибутом вещи-в-себе ни для Канта, ни для любого вида корреляционизма.

8. Ibid. P. 72.

9. Ibid. P. 50–54.

как можно яснее выделяет стадии своего аргумента¹⁰, чтобы доказать, что абсолютизация контингентности действительно позитивна и что получающийся в результате абсолютизации раскоррелирован и независим от мысли. Его аргументы будут далее детально разобраны, и их тщетность будет продемонстрирована.

Мейясу начинает с опровержения догматизирующей философии корреляционистом. Догматик выступает за существование некоей доступной разуму абсолютной сущности. Кант опроверг эту позицию: круг корреляции упраздняет метафизические утверждения о сущности и существовании абсолюта, отрывая мысль от бытия. Чтобы опровергнуть догматика, достаточно заметить, что мы не можем помыслить бытие-в-себе, не делая его тем самым «для-нас». Таким образом, мы не имеем никакого доступа к абсолюту, и независимая от мысли реальность может быть совершенно отличной от той, что описывает догматик. Мейясу приводит пример нашего бытия после смерти. Религиозный догматик может утверждать, что после смерти мы проведем бесконечность в созерцании Бога (или в каком-то ином удобном Ему занятии). Догматик-атеист же утверждает, что наше бытие кончается с нашей смертью. Но оба эти догматика не имеют прямого доступа к нашему бытию после смерти, как оно есть, поэтому ни одна из этих позиций не является более вероятной и более мыслимой, а уж тем более истинной.

Следовательно, корреляционисту несложно опровергнуть догматика, используя, как говорит Мейясу, «сети корреляции», но такой ответ не может использоваться против идеалиста, который абсолютизируют саму корреляцию. Для идеалиста вещь-в-себе не просто непознаваема — у нас даже нет достаточных причин считать ее мыслимой. У Канта вещь-в-себе была мыслима лишь потому, что должна была подчиняться закону непротиворечивости. Если же бытие отделить от мысли, тем самым отделяя его от логики, поскольку логика — это некий «свод законов», управляющий ходом мысли, тогда в вещи-в-себе нет ничего, что бы обязывало ее быть непротиворечивой и мыслимой. Но если же вещь-в-себе является немыслимой, то само ее понятие как вещи, отличной от нашей мысли, можно упразднить, и тогда остается одна корреляция. Таким образом, корреляция, то есть наша мысль, приравнивается к бытию. Позиция субъективного идеалиста неприемлема с точки зрения корреляционизма, так как корреляционист настаивает на том, что различие между реальностью в-себе и для-нас должно оставаться в силе и что мысль не может «дотронуться» до бытия. Идеализм мо-

жет быть опровергнут корреляционизмом, только если корреляционист примет немыслимость реальности в-себе, то есть станет «сильным» корреляционистом. Сделав это, корреляционист может ответить идеалисту таким же образом, как и догматик: если реальность-в-себе способна отличаться от любого ее догматического описания, она точно так же может не быть равной реальности для-нас. Вся соль аргумента корреляциониста в том, что позиция субъективного идеалиста не является более мыслимой, чем позиция любого из догматиков, хотя идеалист полагает ее именно более мыслимой. Реальность-в-себе для догматика такова, что допускает реальную возможность нашего небытия¹¹. Эта возможность немыслима для идеалиста, и так же немыслим тезис догматика, потому что наше небытие не может быть скоррелировано с нашей мыслью. Тем не менее корреляционист утверждает, что позиция догматика-реалиста пусть и немыслима, но мыслима ее возможность, как говорит Мейясу, «посредством неразумия реального»¹². Возьмем пример бытия после смерти у Мейясу. Согласно идеалисту, раз наше небытие немыслимо, значит, ничего после нашей смерти измениться не может; мы останемся при нашем существовании. Корреляционист же ответит, что все варианты — как догматиков, так и идеалиста — вероятны в равной степени: то, что мы будем созерцать Бога, так же возможно, как и то, что мы будем уничтожены, или то, что наша смерть ничего не изменит. Даже немыслимые или невозобразимые варианты возможны, потому что *сама возможность немыслимого мыслима*. Корреляционист в таком случае может спокойно утверждать, что и идеалист, и догматик выбрали себе некое необходимое положение вещей — метафизическую или идеальную реальность, тогда как именно этого делать нельзя, потому как бытие может быть совершенно иным, чем то, чем, по нашей мысли, оно является.

III. ФАКТИЧНОСТЬ — ВО ВНЕШНИЙ МИР

Бытие может быть иным — такого вывода достигает сильный корреляционист, и именно в этом выводе Мейясу находит скрытую

11. «Реальная возможность» здесь (и далее, в соответствии с трактовкой Мейясу) противопоставляется «возможности незнания». В общем, реальная возможность — это возможность, существующая в-себе, а возможность незнания — возможность, происходящая от нашей неспособности узнать истинное положение существующих вещей. Здесь же именно вещь-в-себе, отличная от для-нас, является независимой от нас, основываясь на реальной возможности того, что субъект перестанет существовать.

12. Ibid. P. 77.

10. А именно: Ibid. P. 75–79.

абсолютизацию контингентности. Чтобы вывести корреляциониста на чистую воду, Мейясу должен показать, что контингентность соединяет разрыв между бытием и мыслью и действительно является свойством бытия в-себе, а не всего лишь нашей неспособности познать бытие: «бытие может стать совершенно иным», а не «бытие может оказаться совершенно иным, чем мы думаем».

Главный аргумент Мейясу, в котором он пытается доказать, что контингентность может быть приписана абсолюту, приведен здесь:

Каким же образом мы тогда способны утверждать, что способность-быть-иным — это абсолют, знак знания, а не неведение? Ответ в том, что сам агностик убедил нас в этом. Как он может опровергнуть идеалиста? Утверждая, что наша смертность, наше уничтожение, наше становление-совершенно-иными в Боге — все эти варианты действительно мыслимы. Но каким же образом эти состояния мыслимы как возможности? Благодаря тому, что мы можем помыслить, — в силу отсутствия какого-либо основания нашего существования — такую способность-быть-иным, которая бы могла нас уничтожить или радикально изменить. Но в таком случае *эта способность-быть-иным не могла бы быть коррелятом нашей мысли именно потому, что она содержала бы в себе возможность нашего небытия*. Чтобы мыслить себя как смертного и, следовательно, как способного не-быть, я, как атеист, должен мыслить свою способность не-быть как абсолютную возможность, поскольку, если я мыслю эту возможность лишь в качестве коррелята собственной мысли, если я утверждаю, что возможность моего небытия существует лишь как коррелят моего действия, то есть того, как я мыслю возможность моего небытия, тогда я больше не могу представить себе саму эту возможность, а это и есть тезис идеалиста. <...> Таким образом, корреляционистское опровержение идеализма проходит через абсолютизацию (то есть раскорреляцию) способности-быть-иным, предполагаемую в мысли о фактичности, — эта способность и является абсолютом, чья реальность мыслима как реальность вещи-в-себе с точки зрения ее безразличности к мысли; безразличности, которая дает реальности способность уничтожить меня¹³.

Это означает следующее: фактичность, о которой говорит корреляционист, — не что иное, как сумма всех возможностей бытия. Она включает в себя как минимум одну возможность, которая является возможностью нашего небытия, а возможность нашего небытия не может быть соотнесена с мыслью — если нас нет, то мы, естественно, не можем мыслить. Таким образом, наше

13. Ibid. P. 77–78.

небытие действительно раскоррелируется с мыслью, отделяется от нее. Но тут Мейясу торопится: *раскорреляция абсолютной контингентности не происходит автоматически с раскорреляцией небытия*. Мейясу еще не установил, что реальность-в-себе является контингентностью, то есть он еще не установил, что вероятности, входящие в состав контингентности, — реальные вероятности. Пока мы можем предположить, что они могут быть и так называемыми вероятностями незнания, и мы, так же как и сильный корреляционист (а мы исходим из его позиции), можем считать, что у нас нет решающих доводов в пользу одной из альтернатив, кроющихся в контингентности. В вышеприведенной цитате, в своем главном аргументе, Мейясу показывает, что должен сделать сильный корреляционист, чтобы опровергнуть идеалиста. Но сильный корреляционист совсем не собирается доказывать, что идеалист (или вообще кто-либо) неправ. Более того, он вообще утверждает, что совершенно невозможно доказать, что кто-либо неправ или прав, и только в этом смысле он кого-либо опровергает. Все доводы Мейясу в вышеприведенном аргументе были бы совершенно уместны, если бы корреляционист действительно пытался показать, что идеалист неправ. Тогда от корреляциониста действительно потребовалось бы сказать, что мы можем помыслить самих себя уже несуществующими, можем помыслить способность-бытия-быть-иным, которая уничтожит или радикально изменит нас, и что мы, следовательно, должны мыслить нашу способность-не-быть как реальную возможность, раскоррелированную с нашей мыслью. Корреляционист же не хочет, да и не может, доказать неверность идеалистических идей, он не собирается доказывать, что возможность нашего небытия — реальная возможность. Он всего лишь хочет продемонстрировать, что все возможные ответы на вопрос о сущности реальности-в-себе — только возможности незнания, и именно это он и делает. Корреляционист не собирается утверждать, что мы можем помыслить себя в небытии, но только то, что мы можем помыслить возможность нашего небытия, потому что не знаем, какова реальность независимо от нас: такова ли она, что вызовет наше исчезновение, или такова, что запретит его. По мнению корреляциониста, мы не можем помыслить способность бытия быть-иным, мы просто можем помыслить ту возможность, что оно иное, нежели нам кажется. Эта возможность — возможность незнания: мы не знаем, может ли бытие быть иным; мы также не знаем, останется ли оно навсегда таким же. Эта неспособность нашей мысли добраться до какого-либо свойства вещей-в-себе не может быть абсолютизирована так, как того хочет Мейясу, потому что способность бытия быть-иным, которую, по заявлениям Мейясу, абсолюти-

зирует корреляционист, последний вообще не допускает — как абсолют ли или как что-либо еще.

Но предположим, что одно из возможных представлений о реальности делает реальность-в-себе абсолютной контингентностью (а такое возможное представление вполне допустимо, ни один корреляционист не найдет, что возразить), и посмотрим на второй аргумент, приводимый Мейясу в защиту того, что корреляционист должен принять контингентность как абсолют.

Если абсолютная контингентность принимается за возможный абсолют, а Мейясу берется защищать такой абсолют, он должен показать, что корреляционист не может использовать свое извечное «бытие может быть иным» и утверждать, что и этот новый абсолют, эта «способность-быть-иным» тоже может быть иной. Мейясу считает, что к абсолютной фактичности корреляционист не может применить этот прием, потому как, используя тот же самый прием, он абсолютизирует фактичность и способность-быть-иным, скрытую во всем сущем. Перефразируя: перед лицом абсолютного сильному корреляционисту достаточно сказать волшебное «а он может быть совершенно иным», чтобы прекратить попытку абсолютизации. Но если абсолютизируемое — это способность бытия быть-иным, то есть фактичность бытия, тогда корреляционист не может сделать свой стандартный ход, потому что он в нем использует фактичность, предполагая тем самым абсолютизацию в попытке ее же опровергнуть. Для сильного корреляциониста способность бытия быть-иным не может быть иной — она абсолютна. Это абсолют Мейясу — он необходим, но не является необходимым бытием, следовательно, он вне метафизики.

Но я бы сказала, что Мейясу опять не удастся достигнуть своего и что ничье существование, даже контингентности, нельзя вывести из чистой мысли корреляционного круга. По мнению Мейясу, чтобы сделать контингентность «возможностью незнания», корреляционист должен сначала помыслить ее как реальную метафизическую возможность — это он и делает, опровергая идеалиста. Но при близком рассмотрении оказывается, что есть причины сомневаться в том, что корреляционист вообще что-то опровергает, так что, вероятно, Мейясу переоценивает корреляциониста, утверждая, что весь смысл его позиции в том, что мы имеем доступ к способности всего сущего не-быть или быть-иным, то есть мы можем эту способность познать. Однако позиция корреляциониста совершенно не в том, что мы можем постичь всеобщую способность не-быть, а в том, что мы можем постичь способность нашей мысли помыслить что угодно как не-сущее или сущее-по-иному. Корреляционист не про-

водит никаких скрытых абсолютизаций и не хочет ничего заявлять о реальности. На деле Мейясу сам делает тот шаг к абсолютизации, который он так хочет увидеть у корреляциониста. Именно Мейясу приравнивает логическую возможность небытия всего с онтологически значимой возможностью и при этом задним числом опровергает корреляциониста.

Вместо того чтобы разорвать круг корреляционизма изнутри и превратить разницу между бытием и мышлением в их эквивалентность, Мейясу всего лишь допускает ее по ходу своего рассуждения. Думая о контингентности, корреляционист вовсе не гипотезирует ее как независимое бытие, он всего лишь сознается, что не может мыслить, не мысля *именно ее*. Она — *абсолют феноменологический*, а вовсе не реальный. Круг корреляционизма, таким образом, не разрывается, а завершается — Мейясу доказал самое большее то, что, *чтобы помыслить что-либо вообще, мы должны мыслить контингентность*, что мы не можем ее *не* мыслить, но это совершенно не связано с тем, чем является бытие. Кажется, в поисках абсолюта Мейясу нашел настоящую категорию нашего мышления, такую, без которой нет корреляционной мысли. Таким образом, Мейясу поставил предел мысли корреляциониста, но он не смог привязать его к бытию. Тем не менее Мейясу окончательно опровергает возможное возражение корреляциониста: корреляционист действительно не может сказать, что способность-быть-иным может быть иной, потому что логическая вероятность того, что бытие может быть иным, является *неотъемлемым условием корреляционизма*. Позиция Мейясу действительно «более мыслима», чем позиция догматика или идеалиста, по крайней мере с точки зрения корреляционизма. Но совершенно все равно, что именно более мыслимо, если вопрос в том, что же *реально*. Мой ответ Мейясу, таким образом, не является повторением ответа корреляциониста «Бытие может быть иным, как бы ты его ни описал»: я утверждаю, что позиция сильного корреляционизма не может никак относиться к реальному бытию.

Чтобы удостовериться, что мое прочтение Мейясу отдает ему должное и не является просто «интерпретацией», стоит взглянуть на прочтение Грэма Хармана из книги «Квентин Мейясу: философия в процессе создания». В книге Хармана есть очень полезный разбор основной позиции Мейясу:

Вся драма может быть выражена следующим образом. Атеиста и Верующего в равной мере выбивает из колеи замечание Канта о том, что мы не имеем доступа к реальности независимо от условий нашего доступа к ней. Идеалист же сражен доводом Мейясу о том, что бессмысленность попыток помыслить мир

вне мысли не означает, что мир вне мысли невозможен. И наконец, Корреляционист побежден превращением в Спекулятивного Материалиста. Корреляционист не становится Идеалистом только потому, что настаивает на том, что реальность в-себе может быть не такой, как для-нас, и что это «может быть» должно относиться к настоящей вещи-в-себе, а не к вещи «в-себе-для-нас». Корреляционист заявляет, что воздерживается от абсолюта в любом его виде, но может быть корреляционистом, лишь считая, что есть разные возможности и есть они абсолютно. Мейясу заключает: «Теперь мы выявили разлом, лежащий в самом сердце корреляционизма; разлом, через который мы можем прорвать его оборону». То есть нельзя уйти от абсолютизации фактичности или корреляции. Если мы скажем, что все — коррелят мысли, то мы абсолютизировали коррелят и стали Субъективными Идеалистами. Мы можем избежать этой позиции, де-абсолютизируя коррелят и сказав, что, в конце концов, что-то может быть вне его. Но это же означает абсолютизацию фактичности: абсолютно истинно то, что может существовать что-либо вне мысли и мира. Корреляционист не может убить двух зайцев и сказать, что «там, за мыслью, что-то абсолютно может быть, но, возможно, это абсолютно невозможно». Другими словами, после победы из тюрьмы Догматизма мы можем быть только Идеалистами или Спекулятивными Материалистами. Стандартная «агностическая» версия Корреляционизма оказывается не такой уж и агностической¹⁴.

Глядя на это резюме аргументации Мейясу, мы находим в нем ту же самую ошибку, что и в самой книге «После конечности». Мейясу начинает со «стандартной агностической версии» корреляционизма. Тем не менее, как показывает Харман, Мейясу утверждает, что корреляционист должен абсолютизировать коррелят (или корреляцию) либо фактичность и поэтому должен стать или субъективным идеалистом, или спекулятивным материалистом. Однако это ложная дилемма. Мейясу не предлагает ни одного аргумента, по которому корреляционист не может быть агностиком, как и ни одного довода, объясняющего, почему разные возможные версии абсолютной реальности корреляциониста стали бы чем-то кроме возможностей незнания, поэтому фраза «там, за мыслью, что-то абсолютно может быть, но, возможно, это абсолютно невозможно» представляет собой совершенно логичный и правильный вывод из корреляционизма; она просто означает, что мы не знаем, есть ли что-то вне нашей мысли, или существование чего-либо вне мысли совершенно невозможно.

14. Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. P. 25–30.

Ближе к концу «После конечности» Мейясу опять пытается вывести позитивное утверждение об абсолютной контингентности. Он задается вопросом: почему есть что-то, а не ничто? Почему абсолютная фактичность вообще существует? Вместо того чтобы ответить на этот вопрос принципом достаточного основания, как философы просвещения, Мейясу вводит принцип «бесосновательности», или «принцип отсутствия достаточного основания». Этот принцип следует из абсолютизации контингентности: он утверждает, что нет основания, чтобы бытие было тем или иным, так что бытие всегда может быть иным, нежели тем, как мы его мыслим. Чтобы показать то, что этот принцип дает доступ к бытию, Мейясу предлагает две его интерпретации: «слабую» и «сильную»¹⁵. Слабая интерпретация трактует принцип в следующем виде: «если что-то существует, то оно контингентно». Сильная же интерпретация прочитывает этот принцип как утверждение: «нечто существует, и оно контингентно». Если Мейясу остановится на слабой интерпретации, то это будет означать, что фактичность всего — лишь факт среди остальных фактов в мире и что она так же контингентна, как остальные факты. Поэтому, чтобы подтвердить позитивное абсолютное существование контингентности, Мейясу стремится показать, что сильная интерпретация — единственно возможная. Вот как он это делает: допустим действительность слабой интерпретации. Из этого следует, что существование контингентных вещей является фактом, а сама фактичность — фактичной. Мейясу считает, что эта логика сама себя опровергла в предыдущих аргументах против корреляциониста. Чтобы поставить под сомнение фактичность, мы должны помыслить ее как абсолют. Но и в этом заключении есть ошибка: чтобы поставить под сомнение фактичность, мы не можем ее не мыслить, но мы никогда не сможем доказать ее абсолютность. У Мейясу в очередной раз не получается присоединить мысль к бытию через сильную интерпретацию принципа бесосновательности, так же как у него не получилось соединить их через аргументы против корреляциониста. Естественно, он так же бессилён доказать, что должно быть что-то, а не ничто, и не может окончательно утверждать, что вещь-в-себе вообще существует.

Теперь, когда главный аргумент Мейясу поставлен под вопрос, его абсолютизация непротиворечивости также под угрозой. Абсолютизация непротиворечивости построена на принципе бесосновательности. Мейясу утверждает, что противоречивое бытие невозможно, потому что оно должно быть бытием

15. Meillassoux Q. Op. cit. P. 99.

необходимым. О нем может быть сказано все, оно разом является А и не-А и, следовательно, неспособно к становлению. Нет такого «иного», в которое оно могло бы измениться, в нем есть всё, и оно может быть лишь идентичным самому себе. Противоречивое бытие не способно быть иным, а поскольку Мейясу считает, что он уже абсолютизировал контингентность, то эта неспособность-быть-иным не может существовать, и так же не может существовать противоречивое сущее. Здесь следует заметить, что абсолютизация контингентности у Мейясу так и не получилось, и раз он использует ее в абсолютизации принципа непротиворечивости, то и эта вторая абсолютизация не преодолевает разрыв между бытием и мышлением. Принцип непротиворечивости — логический принцип, применимый к нашей мысли, а не к ее коррелятам. Он, так же как и контингентность, логически допущенная в мысли корреляциониста, не может достичь бытия или быть затащенным в него через рассуждения. Конечно, на это можно ответить тем, что между непротиворечивостью и бытием есть связь, потому что противоречивое бытие необходимо существует. Может, это и так, но связь между противоречием и бытием не означает, что если мы мыслим противоречие, то мы мыслим некую сущность, которая обязательно существует. Непротиворечивость может нам дать только возможность: «если противоречивое бытие есть, то оно есть необходимым образом». Только это следует из рассуждений Мейясу о неспособности противоречивого бытия быть иным; Мейясу опять не может связать мысль и бытие.

* * *

План Мейясу был построен по картезианским мотивам — он собирался доказать существование абсолюта и использовать этот абсолюта, чтобы вывести из него абсолютность математики, а затем на почве этой абсолютности укрепить доступ науки к реальности. Даже если бы у Мейясу получилось показать, что контингентность — настоящий абсолюта, все равно были бы основания сомневаться в том, что математику можно вывести из такого абсолюта, как абсолютной возможности всего быть-иначе. Но Мейясу не удастся установить абсолютность контингентности или связать мысль с бытием через аргументы против корреляционизма. Корреляционизм основан на пустой неспособности мысли достигнуть бытия, и он остается пустым даже в руках Мейясу. Совершенно ясно, что доводы «После конечности» не могут быть использованы для абсолютизации математики или обоснования науки. На деле попытки Мейясу защитить науку дают, скорее, противоположные результаты, схожие с кантовскими. Кант пытался защитить прогресс науки от скептицизма и во имя

революции Галилея провел различие между мыслью и бытием. Это различие, попав в руки корреляциониста, повлекло за собой «Птолемеевскую контрреволюцию», которая подорвала онтологическое основание науки, опустошая все научные суждения и приравнивая их к любым антинаучным суждениям.

Правда, критика Мейясу, основанная на его принципе «доисторичности», все еще остается веским доводом против корреляционизма: корреляционист не может объяснить события, которые происходили настолько давно в истории Земли, что произошли до рождения данности или до представления реальности разуму, который, по логике корреляциониста, дает реальности смысл. Вывод, который необходимо сделать из книги Мейясу, заключается не в том, что позицию корреляциониста необходимо защищать просто потому, что у Мейясу не получилось ее опровергнуть. Проект Мейясу не теряет своего значения. Философии нужно отделаться от представления, будто корреляционизм (и негативная мысль вообще) — единственная составляющая философии, и отделаться тем более решительно, осознав, что это нельзя сделать изнутри корреляционизма. Мейясу показал нам необходимость заниматься философией, которая способна выражать обе стороны разделения: мысль и бытие, концептуальное и не-концептуальное. Эффективнее всего выразить такое разделение можно через диалектику двух философских направлений — негативного, дающего нам пределы нашей мысли, и позитивного, занятого прямым доступом к бытию, как оно есть, а не как то, что «не-мысль». Конечно же, главной проблемой философии при таком раскладе становится следующая: что это за «позитивное» и как мы можем получить прямой доступ к бытию? На это можно дать несколько возможных ответов. Один из них подсказывает непосредственно Мейясу, намекая, что мы должны «открыть в нашем понимании фактичности настоящую интеллектуальную интуицию абсолюта»¹⁶. Остается увидеть, что же Мейясу сделает с интеллектуальной интуицией в своих последующих работах, но лучше было бы увидеть способности доступа к бытию, которые не повлекут за собой воскрешения поисков новых способностей интеллекта, а смогут все-таки сблизить мысль и бытие. А это необходимо сделать, даже если не получится добиться этого в рамках мысли о мысли.

16. Ibid. P. 111.