

Объекты без субъектов: трансцендентализм наизнанку

В статье на примере работы французского мыслителя К. Мейясу «После конечности» рассматриваются основные положения одного из популярных подходов современной философии – спекулятивного реализма. Анализируются важнейшие критические тезисы, выдвигаемые представителями спекулятивного реализма в отношении т. н. «корреляционизма», характеризующего как классическую, так и современную философию. Демонстрируется применимость данных тезисов к основному положению работы К. Мейясу – утверждению абсолютной необходимости контингентности.

Ключевые слова: абсолют; фактичность; контингентность; объективная реальность; К. Мейясу; И. Кант; Л. Витгенштейн; М. Хайдеггер.

Интерес, вызываемый в последние годы трудами представителей так называемого «спекулятивного реализма», вполне понятен. «Философия гиперподозрительности», господствовавшая в культуре на протяжении прошлого столетия, в начале нынешнего века все чаще воспринимается как явление, исчерпавшее себя. При этом наибольшее неприятие и недоверие вызывает именно то положение, которое можно считать «общим местом» философии XX столетия: тезис о недоступности человеку (мыслящему и познающему субъекту) *реальности самой по себе*.

Необходимость вырваться за пределы невидимой, но непреодолимой границы, очерченной усилиями представителей различных подходов и направлений, опровергающих «догматизм» и «наивный реализм», кажется все более настоятельной. Стремление «разоблачить разоблачителей» подкрепляется тем очевидным расхождением путей движения науки и философии, которым характеризуется, по меньшей мере, вся вторая половина прошлого века. В то время как философия (во всяком случае, то, что можно назвать «мейнстримом» философии второй половины XX столетия) все более настойчиво дискредитировала понятие реальности, и в особенности понятие объективной реальности, наука, невзирая на появление и распространение таких методологических подходов, как радикальный конструктивизм, продолжала движение в русле познания этой многократно разоблаченной объективной реальности. Технологические прорывы, которые на рубеже тысячелетий перестают быть предметом особого общественного интереса, становясь частью повседневности, выступают весомым аргументом в пользу того, что понятие «объективная реальность» сохраняет свой онтологический смысл.

В этом отношении эссе Квентина Мейясу «После конечности» (2006) можно рассматривать не просто как один из самых значительных текстов, представляющих течение спекулятивного реализма, но и как удавшуюся попытку найти важнейшую «болеуточку» в отношениях современного естествознания и современной философии, каковой и выступает понятие «объективная реальность» или, по выражению мыслителя, «Великое Внешнее». В то время как философия, не позволяющая себе после Канта выходить за рамки трансцендентальной позиции, должна трактовать «объективную реальность» в качестве коррелята сознания или переживания, наука по-прежнему не нуждается в кавычках для обозначения этого понятия, рассматривая реальность как то, что существует независимо от субъекта. Наиболее очевидным образом это обстоятельство обнаруживается в тех случаях,

* Елена Васильевна Бакеева, д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания УрФУ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

когда ученый обращается к исследованию объекта, само существование которого несоизмеримо с познавательными возможностями субъекта. Образцовым случаем такого рода выступает в тексте Мейясу т. н. «проблема доисторического», выражаемая следующим вопросом: «...что позволяет математическому дискурсу описывать мир, исполненный вещей и событий, не коррелирующих с явлением, мир, не коррелирующий с отношением к миру? <...>В парадоксальной форме (которую мы назовем “парадоксом архиископаемого”) это будет звучать так: как в бытии может быть явлено то, что бытие предшествует явленности?» [4, с. 32–33].

Очевидно, что данная проблема имеет философский смысл. Вместе с тем средствами современной (посткантовской) философии она не только не может быть разрешена, но не может быть даже сформулирована. Главным препятствием здесь выступает так называемый «корреляционный круг», равным образом характеризующий подходы, выступающие в тексте Мейясу под рубриками «слабой» и «сильной» версий корреляционизма.

Первую из этих версий представляет собственно кантовская позиция, решительно запирающая мышление в себе самом посредством отказа от утверждения реального существования *абсолюта* или, что то же самое, посредством утверждения принципиального разрыва между «в себе» и «для нас»: «...речь идет не только об опровержении доказательства существования Бога, но и об отказе от всякого доказательства, претендующего на демонстрацию абсолютной необходимости определенного сущего» [Там же, с. 42]. Вторая версия данного подхода, именуемая французским мыслителем «сильным корреляционизмом», вообще дискредитирует «в себе» посредством утверждения фактичности. Последняя, согласно Мейясу, «...представляет собой предельную форму критики принципа достаточного основания, которая заявляет не только, что онтологическое доказательство нелегитимно, но и что сам принцип непротиворечивости не имеет достаточного основания и поэтому может быть лишь нормой мыслимого, но не возможного в абсолютном смысле» [Там же, с. 55]. Иными словами, «сильный корреляционизм» увековечивает скептическую позицию, отрицая всякую возможность не только «знать» (в кантовской терминологии), но и «мыслить» Абсолют. Тем самым обесмысливаются какие-либо претензии науки на получение знания об объекте, существующем за пределами «корреляционного круга».

Таким образом, возвращение научному (прежде всего – математическому) дискурсу права на обладание истиной оказывается неразрывно связанным с преодолением позиции «сильного корреляционизма». Трудность этой задачи усугубляется признанием невозможности возвращения к позиции догматизма и наивного реализма, постулирующих абсолют в виде того или иного «абсолютно необходимого сущего». Единственным выходом в такой ситуации оказывается, согласно Мейясу, утверждение «абсолюта без сущего», или «неметафизического абсолюта» [Там же, с. 71]. Таким абсолютom может быть только сама фактичность, а неустранимость этой фактичности выступает, стало быть, не свидетельством неизбежной ограниченности нашего знания, но самим знанием об абсолютe, или *абсолютным знанием*. Право на то, чтобы квалифицировать утверждение о фактичности любого сущего (т. е. об отсутствии основания какого бы то ни было сущего) как абсолютное знание, мы получаем в силу неопровержимости этого утверждения (во всяком случае, мы не можем опровергать данный тезис без того, чтобы не впасть в противоречие с самим собой): «Эта открытая возможность – “все в равной степени возможно” – является таким абсолютom, который нельзя деабсолютизировать, не помыслив его снова как абсолют» [Там же, с. 81–82].

Итак, именно в лице самой фактичности мы непосредственно встречаемся с абсолютom, который не может быть проблематизирован или превращен в нечто только *условное*. В силу данного обстоятельства эта встреча и должна быть истол-

кована, по мнению Мейясу, как проявление или свидетельство нашего знания об абсолюте, или абсолютного знания.

Гарантией того, что это странное знание («все, что существует, необходимо, т. е. может быть иным») все же в состоянии выступать условием рационального познания мира, иными словами задавать определенные критерии различения научного дискурса и всевозможных «безумных» версий мироустройства, оказывается скрытое присутствие (в рамках данного тезиса) важного ограничения. Суть этого ограничения в следующем: «Поскольку контингентность мыслима как абсолютная и немыслима без устойчивости обеих сфер – существования и несуществования, – надо сказать, что необходимо то, что всегда в наличии такое-то или такое-то существующее, способное не существовать, и такое-то или такое-то несуществование, способное существовать».

Решение таково: *необходимо, что есть нечто, а не ничто, потому что необходимо контингентно, что есть нечто, а не нечто другое* [4, с. 109]. Иными словами, невзирая на то что мы должны допустить (в соответствии с нашим абсолютным знанием о фактичности мира) существование *всего, чего угодно*, мы, тем не менее, не можем допустить *абсолютизации* существования или несуществования какого-либо сущего. Именно эта невозможность очерчивает новые рамки рациональности и служит основанием для отстаивания научного дискурса перед лицом того разгула иррационализма, дорогу которому открывает именно корреляционистская позиция в ее «сильной версии».

Эта абсолютизация контингентности, которая в самом эссе определяется как «логическая», дополняется и подкрепляется «математической абсолютизацией». Суть последней состоит в том, чтобы «...легитимировать абсолютизирующий смысл математического, а не только логического, восстановления реальности, предположительно независимой от существования мышления» [Там же, с. 165]. Данная легитимация, однако, по утверждению Мейясу, может быть только возвращением к тому смыслу математического дискурса, который полагается «галилео-коперниканской революцией» в науке. Начатая Декартом и продолженная творцами новоевропейского естествознания, эта революция, по сути дела, заменяет мир естественного человеческого опыта миром абстракций (первая из которых – протяженность), описываемых языком математики. Именно эта замена и утверждает самим своим фактом право математики на суждения о том, что – до и вне человека как мыслящего субъекта. Воздерживаясь от утверждения абсолютной необходимости существования объектов этих суждений (дабы не вернуться к догматизму и метафизике), следует, тем не менее, признавать *абсолютную возможность* данных объектов: «Абсолютность математизируемого означает возможное фактическое существование вне мышления, а не необходимое существование вне мышления. Математизируемое может полагаться (в виде гипотезы) как онтологически разрушимый факт, существующий независимо от нас. Другими словами, современная наука раскрывает *спекулятивную действительность, хоть и гипотетическую*, любой математической формулировки о нашем мире. Галилео-коперниканскую научную децентрализацию также можно высказать так: то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления» [Там же, с. 175].

Таким образом, искомый (необходимый для обоснования легитимности научных суждений о «нечеловеческой реальности») «неметафизический абсолют» (в виде контингентности как того, что случается без всякого основания) оказывается вполне мыслимым и логически, и математически. Тем самым реальность как объект науки освобождается от всякой зависимости по отношению к факту присутствия или отсутствия субъекта, мыслящего эту реальность.

Это краткое изложение аргументации одного из ведущих представителей «спекулятивного реализма» можно, как представляется, свести к двум важнейшим

тезисам: 1) причиной невозможности выхода к объективной реальности и, соответственно, обоснования науки как осмысленного предприятия выступает т. н. «корреляционный круг», характеризующий любой вариант трансцендентальной философии; 2) разрыв «корреляционного круга» оказывается возможным посредством утверждения контингентности в качестве свойства «неметафизического абсолюта», или реальности самой по себе. Ниже мы попытаемся оспорить оба этих тезиса.

1. Прежде всего попробуем показать, что «корреляционный круг», лежащий в основании обеих версий корреляционизма, кругом не является. Применительно к кантовской трансцендентальной (критической) философии, выступающей в тексте Мейясу под именем «слабого корреляционизма», это утверждение можно обосновать, обратившись к анализу исходного тезиса «Критики чистого разума» о различии вещи в себе и явления. Согласно французскому мыслителю, круг возникает в силу того, что Кант утверждает невозможность доказательства необходимого существования чего бы то ни было, в том числе и Бога-Абсолюта. Все, что можно сказать об объекте познания, противостоящем субъекту, – это то, что он должен соответствовать, так сказать, «размерности субъекта», или его познавательным способностям. Утверждение необходимости существования объекта выходит за рамки этих способностей. Таким образом, объект приобретает принципиально условный статус, оказываясь всегда *реальностью для субъекта*.

Обратимся, однако, к предварительным пояснениям Канта относительно замысла критической философии, изложенным в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Постулируя различие вещи в себе и явления, Кант не просто «запирает» теоретический (познающий) разум в самом себе, допуская существование ноуменальной сферы в качестве своего рода «догматического остатка», впоследствии отброшенного представителями т. н. «сильного корреляционизма». Идея вещи в себе как «безусловного» является не допущением (т. е. чем-то абстрактным или безразличным для субъекта), но необходимым требованием разума: «...нас побуждает необходимо выходить за границы опыта и всех явлений идея *безусловного*, которого разум необходимо и по справедливости ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий» [2, с. 22]. Исходя от разума, это требование вместе с тем выступает манифестацией самой вещи в себе, помещающей субъекта в ситуацию парадокса. В своей теоретической «ипостаси» разум стремится к тому, чтобы обрести *полное знание*. Однако практический разум (напомним, что в кантовской философии разделение полномочий практического и теоретического разума осуществляется на фоне утверждения единства «чистого разума») как способность свободного (нравственного) действия оказывается очевидным образом несовместимым с вышеуказанной претензией теоретического разума. Таким образом, различие «только мыслимой» вещи в себе и области явлений как того, что «можно знать», оказывается неизбежным следствием выбора, сделанного Кантом в пользу претензий практического разума: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование Бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если предварительно я не *отниму* у теоретического разума его притязаний на трансцендентные знания, потому что, добываясь этих знаний, он принужден пользоваться такими основоположениями, которые на самом деле приложимы только к предметам возможного опыта, и, будучи, несмотря на это, применены к вещам, выходящим за пределы опыта, собственно превращают их в явления, делая таким образом невозможным всякое *практическое расширение чистого разума*» [2, с. 25–26].

Собственно, «практическое расширение чистого разума» оказывается здесь требованием самого абсолюта, из которого неизбежно следует необходимость

(логически обоснованная) ограничить область компетенции теоретического разума сферой явлений. Именно поэтому «чистый разум» оказывается в рамках кантовской трансцендентальной позиции не стеной, отгораживающей мыслящего и познающего субъекта от того, что существует независимо от него, а, напротив, мостом, связывающим «в себе» и «для нас».

Мыслимость «вещи в себе» обеспечивается здесь самой «вещью в себе», которая мыслит себя (посредством практического разума) как свободу, всегда и неизбежно выходящую за рамки «механизма природы». Таким образом, именно в свободном действии разума заключается условие как мышления, так и познания. В предисловии к «Критике практического разума» Кант утверждает это условие следующим образом: «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlusstein) всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума...» [3, с. 284]. Если учесть то обстоятельство, что вышеупомянутое «доказательство» есть не что иное, как признание мыслящим субъектом требования практического разума, опережающего и превосходящего любое «представление», следует признать, что данный тезис представляет собой не теоретическое положение, но *записанный акт манифестации свободы*. Последняя, таким образом, отнюдь не противоречит разуму, но выступает его непознаваемым «ядром».

Все вышесказанное означает, что пресловутый «корреляционный круг» в рамках кантовского трансцендентализма оказывается фикцией: ограничивая теоретические (спекулятивные) возможности разума, основоположник критической философии именно этим ограничением открывает субъекту доступ к реальности как абсолютной или безусловной. Таким образом, направляемый «практическим интересом», познающий (теоретический) разум получает своего рода санкцию на создание системы спекулятивного знания, описывающего «объективную реальность» (реальность для нас). Однако эта оговорка – «для нас» – отнюдь не означает здесь сугубо условного характера теоретического знания: последнее так или иначе восходит к абсолюту, коль скоро акт «чистого разума» всегда есть нечто единое. Иерархия, выстраиваемая Кантом (практическое применение «чистого разума» первично по отношению к спекулятивному применению) в данном случае выступает констатацией очевидного положения дел: любое познающее действие есть прежде всего *действие*, следовательно, *уже* направляется неким практическим интересом. Именно последний (как важнейшая «ипостась» разума) связывает реальность «в себе» и «реальность для нас». Таким образом, познающий разум имеет в рамках данной позиции полное право выносить суждения относительно «нечеловеческой реальности», более того: только такие суждения он и должен выносить. Априорные способности, обеспечивающие условия возможности познания, отнюдь не являются «собственностью» познающего субъекта, но, осуществляясь в акте «чистого разума», восходящем к абсолюту, имеют характер *объективной необходимости*. Трансцендентализм не предполагает, а исключает любой субъективизм, что отчетливо проговаривается в следующем возражении Канта относительно утверждения субъективного характера познавательных способностей: «В самом деле, например, понятие причины, выражающее необходимость следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, коренящейся в нас, субъективной необходимости связывать известные эмпирические представления согласно такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), но принужден был бы выражаться лишь следующим образом: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику, так как в таком случае всякое наше знание, опирающееся на утверждаемое нами объективное значение

наших суждений, превращается в простую видимость, и не оказалось бы недостатка в людях, которые не признали бы в себе и этой субъективной необходимости (которая должна быть чувствуемой необходимостью); во всяком случае ни с кем нельзя было бы спорить о том, что основывается только на характере организации того или иного субъекта» [2, с. 123].

Таким образом, возвращаясь к вопросу Мейясу: «как может быть явлено бытие, предшествующее всякой явленности?», можно (в рамках кантовской позиции) дать на него парадоксальный ответ: самое действие признания явленности в качестве основы «объективной реальности» должно быть осмыслено как явление «бытия-в-себе». Иными словами, акт мысли (трансцендентальное единство апперцепции) есть та форма, которая легитимирует собственное содержание самим своим осуществлением. Учитывая парадоксальный характер самого вопроса, данный ответ следует признать вполне убедительным.

Остается, однако, еще «сильный корреляционизм», который представляется автору эссе «После конечности» наиболее опасным противником в деле возвращения науке ее абсолютной значимости. Утверждая непреодолимость фактичности (как невозможности перехода к необходимому существу от случайности «вот-бытия»), «сильный корреляционизм» (в лице, например, большинства представителей постструктурализма, наследующих как Хайдеггеру, так и Витгенштейну) заранее лишает легитимности всякую попытку разговора о том, что существует «само по себе».

Этот доведенный до своего логического предела скептицизм, по мнению французского мыслителя, не просто ставит под вопрос право науки на суждения о «в себе», но и открывает дорогу «набожности» как крайней форме иррационализма: «Набожность, лишившись содержания, отныне воспевается во имя ее самой мышлением, не участвующим более в ее заполнении. Потому что высшая точка фидеизма там, где он оказывается мышлением о превосходстве набожности над мышлением, так что никакое содержание набожности не становится привилегированным, поскольку то, что раньше требовалось установить с помощью мышления, набожность (и она одна) стала полагать своим содержанием» [4, с. 67].

Итак, «сильный корреляционизм» есть не что иное, как окончательная капитуляция разума, добровольная передача своих полномочий иррациональной вере. В поисках аргументов, подтверждающих или опровергающих данный тезис, обратимся к текстам главных «виновников» торжества скептицизма и «возвращения религиозного» – Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера.

Говоря об «увекочении скептицизма» данными мыслителями посредством утверждения фактичности, Мейясу уточняет: «Фактичность, конечно, мыслима, поскольку речь идет не о трансцендирующем откровении, а лишь о постижении границ этого мира с “внутренней стороны”. Но мыслима она только как наша сущностная неспособность иметь доступ к абсолютному основанию того, что есть. Мне не удалось бы помыслить немислимое, но я могу помыслить возможность, что немислимое есть» [Там же, с. 57]. В подтверждение верности своей интерпретации автор эссе «После конечности» ссылается, в частности, на высказывание 3.031 «Логико-философского трактата»: «Когда-то говорили, что Бог мог бы сотворить все, что противоречило бы логическим законам. – Дело в том, что невозможно *сказать*, как выглядел бы “нелогичный мир”» [1, с. 10]. Однако утверждение невозможности описать «нелогичный мир» вовсе не обязательно трактовать как допущение существования такого мира. В контексте «Логико-философского трактата» данный тезис скорее призван утвердить логичность как *форму мыслимого*, которая и связывает (а не отделяет друг от друга) мыслящего субъекта и действительность. Определяя действительность (Wirklichkeit) как «существование и не-существование событий» [1, с. 8], Витгенштейн утверждает

«форму изображения» как то, посредством чего «картина» (как представление о действительности) связывается с самой действительностью: «2.151. Форма изображения – возможность того, что вещи соотносятся между собой так же, как элементы картины. 2.1511. Так картина связывается с действительностью; она соприкасается с ней. <...> 2.15121. К измеряемому предмету *прикасаются* лишь конечные метки измерительной шкалы» [Там же, с. 8–9]. Это настойчивое подчеркивание Витгенштейном *соприкосновения* представления о действительности (как логической картины) и самой действительности недвусмысленно указывает на то, что данная позиция строится на признании доступа мыслящего субъекта к «самому бытию». Но можно ли рассматривать этот доступ как возможность *познания* «абсолютного основания того, что есть»? На этот вопрос следует ответить отрицательно: само осуществляемое в «Трактате» разделение «что» и «как» мира запрещает допускать вышеуказанную возможность. Любое знание как «картина действительности» есть то, что уже о-формлено посредством «как» логики, но «что», как факт существования или несуществования неких событий и всего мира в целом, предваряет логику, а следовательно, не может стать предметом знания.

Однако эта граница между «что» и «как» (и это самое важное) прочерчивается именно в силу требования самой логики. Речь идет, по сути дела, о повторении и усилении кантовского жеста, утверждающего трансцендентальную позицию в акте саморефлексии разума. Последний мыслит себя в данном акте в качестве *действующего*, и именно поэтому *должен* утверждать ограниченность своих познавательных возможностей. Коль скоро любое содержание знания предваряется актом разума, данный акт никогда не может стать предметом знания, приобретающего тем самым неизбежно условный статус. Иными словами, именно полнота самоосмысления разума налагает запрет на всякую возможность знания об абсолютном: «5.557. <...> Логика не может предвосхитить того, что относится к ее применению. Понятно: логика не должна противоречить своему применению. Но логика должна стыковаться со своим применением. Следовательно, логика и ее применение не должны совпадать друг с другом» [Там же, с. 55].

Усиление кантовской трансцендентальной позиции в «Трактате» осуществляется именно за счет заострения противоречия между «что» и «как» мысли. Если у Канта «что», т. е. «бытие в себе», усматривается в требовании практического разума, диктующего необходимость утверждения свободы в противовес «механизму природы», то в «Логико-философском трактате» «что» (факт существования мира и событий в мире) выступает тем «безусловным условием» всякого познания, которое обретает силу и действенность только в самом познавательном акте.

Это же безусловное требование звучит и в хайдеггеровском «Положении об основании». На то, что «корреляционный круг» в хайдеггеровском варианте не замкнут, указывает, например, нижеследующее утверждение автора «Положения об основании»: «...основание является тем, что должно быть доставлено представляющему, думающему человеку. Великое и постоянное в мышлении мыслителя заключается в том, чтобы умышленно дать слово тому, что всегда уже звучит» [6, с. 54–55]. Пресловутое «всегда уже», являющееся, как отмечает Мейясу, излюбленным выражением представителей «сильного корреляционизма», нивелируется здесь подчеркиванием свободного характера «мышления мыслителя»: то, что «всегда уже звучит», т. е. голос «самого бытия», должно быть, тем не менее, сказано заново. Именно этот свободный акт (мышления-выговаривания бытия) выступает у Хайдеггера подлинным основанием познания, и прежде всего – научного. И вновь речь идет о свободе, которую разум открывает и утверждает в акте собственного осуществления в качестве своего онтологического «безусловного условия». Эта свобода отнюдь не отрицает абсолюта и не допускает мыслимости «всего, чего угодно». Напротив, именно в этой свободе может быть обна-

ружено существо науки как «теории действительного». Это недоступное определению существо науки «...дает о себе знать внутри предметной противопоставленности, в образе которой выступает действительное и в пространстве которой теория прослеживает свои объекты, чтобы фиксировать их и их систему для представления в предметной области каждой науки. Неприметное положение вещей пронизывает всю сферу предметной противопоставленности, внутри которой набирает размах как действительность действительного, так и теория действительного, а тем самым также и все существо новоевропейской и современной науки» [5, с. 348]. Тот, кто мыслит и познает, выступает связующим звеном между «действительностью действительного» («самим бытием») и «теорией действительного», обретающей тем самым всю полноту прав на доступ к истине, в том числе и к истине о «нечеловеческом мире».

Само преобразование сущего, в рамках которого достигается его «предметная противопоставленность» познающему субъекту, предполагает «расчеловечивание» реальности. Применительно к предмету научного познания как «теории действительного» речь идет *всегда* о том, что – вне человека, неважно, во временном или в пространственном смысле. Таким образом, «проблема доисторического» не является здесь особым случаем, требующим пересмотра позиции трансцендентализма (в любом его варианте), оспаривающего нашу способность *знать абсолют*. Трансцендентализм не отказывает познающему субъекту в праве на познание «нечеловеческой реальности», но утверждает неустранимый характер *исходного парадокса* познания: акт мысли и ее содержание всегда принадлежат к разным «измерениям». В кантовской «критике» эти «измерения» представлены как практическое и теоретическое применения разума, в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна – как «логика» и ее «применение», в хайдеггеровской философии – как «сама действительность» (то, чему мыслящий «дает слово») и «теория действительного». Дело, стало быть, не в том, чтобы вернуть научному знанию осмысленность и легитимность: ни одна версия трансцендентальной философии их не оспаривает. Задача преодоления «корреляционизма» связана, скорее, с тем, чтобы два вышеназванных «измерения» мышления и познания свести к одному. Иными словами – речь не столько о разрыве «корреляционного круга» (который, как мы попытались показать, разрывается именно посредством утверждения свободного *акта мысли* как манифестации абсолюта), сколько о парадоксальной попытке «самостирания» субъекта мысли посредством утверждения непрерывного перехода от абсолюта («самого бытия») к знанию об абсолюте.

2. Мы переходим, тем самым, ко второму тезису К. Мейясу – о контингентности как необходимом свойстве «неметафизического абсолюта», которое мы не просто *мыслим*, но *знаем*. Как отмечалось выше, главным аргументом в пользу необходимого характера контингентности служит скрытое признание ее абсолютного статуса сторонниками «сильного корреляционизма». Именно разоблачение этой скрытой абсолютизации может, согласно Мейясу, окончательно утвердить тезис о «возможности-быть-другим» в качестве знания об абсолюте. Возражая собирательному «агностику» (защитнику «сильного корреляционизма»), мыслитель, отстаивающий спекулятивную позицию, утверждает: «...есть четкое основание превосходства спекулятивного тезиса, и сам агностик предоставляет нам его. *Агностик не может деабсолютизировать возможность-быть-другим, не абсолютизируя ее вновь*. Его возражение, в сущности, опять основано только на мыслимости возможности-быть-другим, которая должна пониматься как абсолютная, и поэтому оставлять открытыми любые варианты, а не закрывать их в пользу одного, как это получается у догматиков. Корреляционист в итоге делает противоположное тому, что говорит» [4, с. 81]. С этим возражением можно было бы согласиться в том случае, *если бы*: 1) понимание чего бы то ни было *как абсолютного*

не было парадоксальным (невозможным) требованием и 2) «мыслимость» могла свободно конвертироваться в знание. Очевидно, что позиция «корреляционизма» несовместима с признанием как первого, так и второго. Само разделение на «в себе» и «для нас» выступает следствием признания этих двух невозможностей: 1) преодоление догматической веры в необходимое сущее может опираться только на «чистую мысль», т. е. на бессодержательную интуицию, возникающую в акте мысли; при этом действительно неизбежна абсолютизация, но, коль скоро это абсолютизация «чистой мысли», она не может быть догматизирована, но имеет силу только в самом событии мысли; 2) именно поэтому невозможен и полный перевод «мыслимого» в «знаемое»: любое суждение, претендующее на статус знания, должно быть *признано* таковым *всякий раз*, когда оно выполняет функцию опоры для действия или истинного описания реальности.

Таким образом, действенность аргумента, разоблачающего «корреляционизм», напрямую зависит от того, насколько самому этому аргументу удастся избежать вышеуказанных невозможностей. Попытаемся показать, что спекулятивная позиция также оказывается несвободной от парадокса самообоснования, порождающего эти невозможности. *Во-первых*, тезис *о необходимости контингентности* отнюдь не является тем положением, которое «разумеется само собой» и может быть «увековечено» в качестве единственно достоверного знания. Действительно, для того чтобы утверждать скептическую позицию, необходимо допускать абсолютную возможность, иными словами – абсолютизировать саму возможность. Однако при этом скептик-«корреляционист», опровергая (своим действием) *форму* того, что он утверждает, сохраняет верность своему утверждению в отношении его *содержания*. Иными словами, утверждение невозможности как мыслить, так и знать абсолют действительно (с точки зрения формы) разрушает само себя, ведет к невозможности какого бы то ни было утверждения. Однако это не отменяет того очевидного обстоятельства, что признание «возможности-быть-другим» в качестве единственной истины о мире *действительно предполагает радикальное сомнение* в отношении любого знания. То, что случается, случается один раз, и не может быть универсализировано даже в том случае, если речь идет об универсализации «возможности-быть-другим». Об этой событийности (уникальности) говорит сам Мейясу: «Термин “контингентность”... отсылает нас к латинскому *contingere*: случаться, т. е. то, что происходит, но именно настолько, чтобы это случилось с нами. Контингентное – это *то, что наконец случилось*, нечто *иное*, то, что избегает описанных возможностей, но кладет конец тщетности игры, где всё, включая невероятное, можно предвидеть. Нечто случается с нами, новое хватает нас за жабры, прекращается счет – и прекращается игра» [Там же, с. 161]. Что же происходит, когда мы пытаемся абсолютизировать саму контингентность? Очевидно, что здесь происходит своеобразное переворачивание парадоксального отношения формы и содержания тезиса о «возможности-быть-другим»: следуя форме этого тезиса (абсолютизируя «возможность-быть-другим»), мы вынуждены опровергать его содержание, отнимая (именно у этого тезиса) право на то, чтобы быть другим. Это означает, что данный тезис, для того чтобы сохранять свою легитимность, нуждается в некоем дополнительном действии со стороны субъекта, удерживающем форму этого тезиса вопреки его содержанию.

Позиция трансцендентализма действительно выворачивается здесь наизнанку (контингентность как характеристика «в себе», или объективной реальности, утверждается в качестве независимой от субъекта), но *не преодолевается*, коль скоро эта независимость должна поддерживаться субъектом, преодолевающим содержание этого утверждения в пользу его формы. Иными словами, абсолют, нуждающийся в своем утверждении, абсолютом не является, а это означает, что

пресловутый «корреляционный круг» возрождается спекулятивным реализмом в новом облике. *Во-вторых*, абсолютизация математического дискурса также при ближайшем рассмотрении оказывается зависимой от некоего действия субъекта, которое не исчерпывается знанием о необходимости контингентности. Речь идет о действии полагания абсолютной возможности того, что выступает объектом математизации. Это полагание очевидным образом осуществляется за рамками самого математического познания, предваряя его и, тем самым, делая его осмысленным: «Математизируемое может полагаться (в виде гипотезы) как онтологически разрушимый факт, существующий независимо от нас. Другими словами, современная наука раскрывает *спекулятивную действительность, хоть и гипотетическую*, любой математической формулировки о нашем мире. Галилеокоперниканскую научную децентрализацию также можно высказать так: то, что математизируемо, несводимо к корреляту мышления» [4, с. 175]. Однако – можно было бы здесь добавить – «то, что математизируемо, должно быть сначала положено в качестве такового, и это полагание не может быть знанием, делая знание возможным и осмысленным». Тем самым мы вновь возвращаемся к кантовскому «Я ограничил знание, чтобы дать место вере». Знание так или иначе нуждается в ограничении своей «территории» для того, чтобы сохранять осмысленность. Это очерчивание границ знания и есть тот акт субъекта, который позволяет говорить о независимой от субъекта объективной реальности. Данный парадокс, по-видимому, непреодолим.

Является ли, однако, все вышесказанное попыткой уличить позицию спекулятивного реализма в несостоятельности? Отнюдь нет: речь идет скорее о попытке (в диалоге с данной позицией) выявить тот непроговариваемый фон, который, проблематизируя претензию данной позиции на исключительность, делает ее не только возможной, но и необходимой, правда в рамках определенной установки. Позиция спекулятивного реализма обретает смысл и значимость именно в контексте положения, которое можно рассматривать в качестве необходимого условия научного познания и которое весьма точно формулируется самим К. Мейясу в качестве «принципа фактуальности»: «Принцип фактуальности можно выразить таким образом: только фактичность не является фактической – т. е. только контингентность сама не является контингентной» [Там же, с. 116]. Соглашаясь с тем, что этот принцип может быть понят как то, что действительно направляет усилия ученого, мы попытались оспорить правомерность возведения данного принципа в ранг знания об абсолюте, или абсолютного знания.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч. I. – М. : Гнозис, 1994. – 612 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. – СПб. : Тайм-аут, 1993. – 477 с.
3. Кант И. Лекции по этике. – М. : Республика, 2000. – 431 с.
4. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. – Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб. : Наука, 2007. – 621 с.
6. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб. : Алетейя, 1999. – 290 с.

Elena Vasilyevna Bakeyeva,

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Full Professor at Ontology and Epistemology Chair,
Ural Federal University named after the First President
of Russia B. N. Yeltsin (Ekaterinburg)

Objects without Subjects: Transcendentalism inside out

The article discusses the main provisions of one of the most popular approaches in contemporary philosophy – speculative realism – on the example of «After Finitude», the work by the French thinker Q. Meillassoux. The author analyzes the most important critical theses propagated by the representatives of speculative realism regarding «correlationism» which characterizes classical philosophy as well as contemporary thought. This theses applied to the main idea of the Q. Meillassoux's work – the statement of the absolute need for contingency – have been demonstrated.

Key words: absolute; factuality; contingency; objective reality; Q. Meillassoux; I. Kant; L. Wittgenstein; M. Heidegger.