

---

---

## О доступности вещи в себе: трансцендентализм Канта и спекулятивный материализм Мейясу

© 2021 г.      Ф.И. Гиренок

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,  
Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1.*

*E-mail: girenok@list.ru  
http://fedor-girenok.ru*

Поступила 22.09.2019

Современная философия обнаружила неожиданный интерес к материализму. Чем привлекает материализм? Может быть, простотой мысли или непосредственным усмотрением истины? Среди новых материалистов выделяется фигура К. Мейясу, который попытался обосновать необходимость перехода от трансцендентального и феноменологического идеализма к спекулятивному материализму. Но еще более неожиданным является интерес к материализму в среде молодых русских исследователей, которые без раздумий стали волонтерами спекулятивного материализма. Чем же привлекает их материализм? Ответ на этот вопрос можно получить, проанализировав философию Мейясу. В статье исследуется спекулятивный материализм Мейясу. Сравняется его идея контингентности с идеей Канта о продуктивном воображении априори. В результате автор делает вывод о том, что Мейясу не нашел ответа на вопрос, почему законы постоянны. Абсолютизация фактичности, на которой настаивает Мейясу, не дает позитивного знания об абсолюте. Непоследовательность Мейясу состоит в том, что абсолюту у него всегда предшествует антропологический по своей сути процесс абсолютизации. Автор заключает, что спекулятивный материализм привлекает к себе своей теоретической простотой, которая, в свою очередь, зиждется на полной и беспощадной деантропологизации мира. В материализме К. Мейясу выражена неизбывная тоска по абсолютному. При помощи абсолюта спекулятивные материалисты хотят вернуть природе пространство и время, забывая, что различие вещей-в-себе и для-себя основано не на абсолютизации времени, а на присутствии субъективности. К. Мейясу отказался от субъективности. Он выбрал абсолют. У него предмет философии – не бытие человека, а некое «быть-может».

**Ключевые слова:** спекулятивный реализм, материализм, вещь-в-себе, вещь-для-нас, воображение априори, абсолют, относительное, истина, человек, реальность, чувство, рассудок, сознание, дедукция.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-138-147

Цитирование: *Гиренок Ф.И.* О доступности вещи в себе: трансцендентализм Канта и спекулятивный материализм Мейясу // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 138–147.

# On the Accessibility of the Thing-in-itself: Kant's Transcendentalism and Meillassoux's Speculative Materialism

© 2021      Fedor I. Girenok

*Lomonosov Moscow state University,  
1, Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.*

*E-mail: girenok@list.ru*

*http://fedor-girenok.ru*

Received 22.09.2019

Modern philosophy has shown an unexpected interest in materialism. Why is materialism attractive? Perhaps because of the simplicity of thought, or because of the direct discernment of the truth? Among the new materialists stands out the figure of Meillassoux, who tried to justify the need to move from transcendental and phenomenological idealism to speculative materialism. But the interest in materialism is even more unexpected among young Russian researchers who became volunteers of speculative materialism without hesitation. What attracts them to materialism? The answer to this question can be obtained by analyzing the philosophy of Meillassoux. This article examines the speculative materialism of Meillassoux. His idea of contingency is compared with Kant's idea of productive imagination a priori. As a result, the author concludes that Meillassoux has not found the answer to the question why laws are constant. The absolutization of factuality, on which Meillassoux insists, does not give positive knowledge about the absolute. The inconsistency of Meillassoux is that the absolute is always preceded by an anthropological process of absolutization. The author concludes that speculative materialism attracts by its theoretical simplicity, which, in turn, is based on the full and merciless deprivation of the world of anthropological dimension. In the materialism of K. Meillassoux, an inescapable longing for the absolute is expressed. The speculative materialists want to restore space and time to nature with the help of the absolute, forgetting that the difference between things in themselves and things for themselves is not based on the absolutization of time, but on the presence of subjectivity. Meillassoux refused subjectivity. He chose the absolute. For him, the subject of philosophy is not the existence of a person, but a certain "may-be".

**Keywords:** speculative realism, materialism, thing-in-itself, thing-for-us, a priori imagination, absolute, relative, truth, human, reality, feeling, reason, consciousness, deduction.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-138-147

Citation: Girenok, Fedor I. (2021) "On the Accessibility of the Thing-in-itself: Kant's Transcendentalism and Meillassoux's Speculative Materialism", *Voprosy filosofii*, Vol. 5 (2021), pp. 138–147.

В современной философии сложились две исследовательские стратегии. Одна из них предполагает исследование человека вне его связи с миром. Другая предполагает исследование мира вне его связи с человеком. Первую стратегию представляют идеи сингулярной антропологии Московской антропологической школы [Ростова 2019]. Вторую стратегию представляют спекулятивный реализм К. Мейясу и объект-объектная

онтология Г. Хармана. В статье сопоставляется вторая исследовательская стратегия с трансцендентальной философией И. Канта.

Для Мейясу тупик европейской философии связан с Кантом. Кант корреляционист. Он запер мышление внутри самого себя, лишил его «Великого Внешнего». Кант – мучитель мышления, а Мейясу – его освободитель, придумавший новую философскую забаву: игру в преодоление корреляционистского круга. Что такое корреляция?

### Что такое корреляция?

Под корреляцией новые материалисты понимают следующее: не существует такого объекта, который бы не был скоррелирован с точкой зрения на него.

Корреляционизм в философии возникает там, где ставится вопрос о месте человека в тождестве бытия и мысли. Человеческой мысли доступно бытие, сопряженное с мыслью. Но доступно ли ей бытие само по себе? Человеческая мысль не может напрямую касаться бытия. Ей требуются восприятия, ощущения, чувственность. Протагор, отклонив тождество бытия и мысли Парменида, не сказал, как мысль человека может что-то знать о бытии, не связанном с человеком. В пещере Платона отклоняется некоррелятивное касание мысли человека и истинного бытия. Свет этой истины ставит под вопрос существование человека. Платон высказывает идею о том, что источник света не вне человека, не вне пещеры, а в самом человеке. И этим он закрывает проблему пещеры. Нужно, на его взгляд, создать условия для самовоспламенения этого внутреннего света. Платон отклоняет мысль о просвещении человека со стороны другого человека.

Проблема корреляции мысли и бытия впервые возникает в философии Декарта. Почему она возникает? Потому что Декарт разрушил парменидовское тождество бытия и мысли, сказав, что бытие – это бытие, а мысль – это мысль, и вместе им не сойтись. Бытие протяженно, мысль непротяженна. Перед Декартом вновь встает старая проблема соотношения сна и яви, ума и безумия. Поправить Декарта хотел Спиноза, вернувший парменидовское тождество бытия и мысли. Спинозу поддержали Шеллинг и Гегель. Гегель в «Феноменологии духа» перенес парменидовское тождество бытия и мысли из настоящего в будущее, назвав его абсолютным знанием. Любой абсолют исключает ссылку на человека. В свою очередь, Гуссерль сделал то же самое, что и Гегель, только он перенес нечеловеческое тождество бытия и мысли в прошлое и назвал его феноменом. Трансцендентальный субъект Гуссерля не имеет никакого отношения к человеку. Между ними, в нерешительности, находится Хайдеггер, который так и не определил, зависит ли человек от бытия или бытие – от человека.

Кант еще более радикализирует ситуацию, разделив бытие на бытие в себе и бытие для нас. Как он это делает? Он отбирает у природы пространство и время и передает их человеку, превратив их в формы человеческого познания. Что остается от природы? Ничего. Остается то, что он назвал вещь в себе. Мы о ней ничего не знаем. И узнать не сможем. Конечно, вещь в себе подает нам какие-то смутные сигналы, она аффицирует нашу чувственность. Но нам трудно отличить то, что снаружи, от того, что внутри нас. Даже различие между первичными и вторичными качествами оказывается зыбким и субъективным. Шеллинг ошибался, когда говорил о том, что мышление объективно по своей природе. Если мы говорим, что этот камень горячий, мы субъективируем мышление. Если мы говорим, что температура камня 50 градусов, мы объективируем мышление.

Что мы получили в результате коперниканского переворота Канта? То, что у нас появилась инстанция, от устройства которой стало зависеть познание, то есть способы связи мысли и бытия. Мысль человека не превращает вещь в себе в вещь для нас, как об этом говорит Мейясу. Если бы это было так, то уже не осталось бы ни одной не превращенной вещи в себе. А что же делает наша мысль? Она касается того, что она сама учреждает. То есть бытие для нас – это не бытие в себе, а учрежденное нами бытие. Анализируя факт существования не ума вообще, а человеческого ума, Кант вводит представление о едином стволе познания и различает созерцание и восприятие.

Аффицирование всего лишь дает материал, который еще нужно как-то структурировать во времени и пространстве, чтобы получить мир явлений и действующие в этом мире законы. О существовании внешнего мира мы узнаем по внутреннему миру.

Вопрос о корреляции поставил Шеллинг в работе «О сущности человеческой свободы». Шеллинг писал: «Всегда будет вызывать недоумение, что Кант, различавший вначале вещи сами по себе от явлений лишь отрицательно вне зависимости от времени, затем рассматривавший в метафизических разъяснениях “Критики практического разума” независимость от времени и свободу как действительно коррелятивные понятия, не пришел к мысли распространить это единственное возможное положительное понятие бытия самого по себе и на вещи, что позволило бы ему непосредственно высветиться в своем исследовании до более высокой точки зрения и преодолеть отрицательность, характеризующую его философию» [Шеллинг web].

Отчего Шеллинг пришел в недоумение? От того, что Кант в «Критике практического разума» рассматривает независимость от времени позитивно, как понятие, коррелятивное со свободой. Что получается? Среди вещей для нас, которые нас окружают, нет свободы. Свобода возможна в мире вещей в себе, у которых нет ни времени, ни пространства. Откуда мы это знаем? Мы это знаем, потому что сами отобрали у них время и пространство и передали их человеку. Этот факт обеспокоил Мейясу, но не Шеллинга. Наконец-то среди негатива появился позитив. Что это за позитив? Это свобода. Кант назвал имя вещи в себе. Эта вещь называется свободой. В конце концов, у нее нет ни времени, ни пространства. Шеллинг обрадовался положительному определению бытия в себе. А Мейясу этого не понял. Он не понял, что никто у него не отбирает великое внешнее, не отбирает ни доисторическое, ни архиископаемое. Шеллинг обрадовался высокой точке зрения Канта и одновременно удивился. Чему он удивился? Он удивился, что Кант не распространил положительную характеристику на все бытие, на все вещи, в том числе и на вещи для нас. Шеллинг ждал, что Кант объявит, что никакой вещи в себе нет, а есть тождество природы и свободы. Или, как позднее скажет Мейясу, тождество природы и случая, или неопределенности. То, чего не сделал Кант, сделал сам Шеллинг.

### Кант и Мейясу

В чем отличие Канта от Мейясу? В том, что Кант полагает, что мы, люди, можем прорваться к реальности вне нас как она есть сама по себе, используя свою субъективность. Но за свою субъективность нам надо заплатить. Чем? Отказом от абсолютности. Что гарантирует наш отказ от абсолюта? Вещь в себе. Мы все можем знать, но не абсолютно.

Мейясу говорит, что Кант предал науку. Его философия отдала субъективности самое дорогое и самое важное для природы. Она отдала время и пространство. И тем самым повязала всех корреляцией объекта и точкой зрения на объект. Философия стала заниматься только тем, что мыслимо, и перестала интересоваться тем, что существует. Философии некуда прорываться. Она потеряла реальность. Чего хочет Мейясу? Он хочет создать такую философию, которая сможет прорваться к реальности, но без субъективности субъекта, без человека. Имя этого субъекта абсолюта. Его метод – спекулятивный. Вернее, математический. При помощи абсолюта Мейясу хочет вернуть природе пространство и время. Но математика – это не физика. Это язык. Время без становления – это не реальность в себе [Мейясу 2013 web]. Это галлюцинация. Всякое различие вещей «в себе» и «для себя» основано не на абсолютизации фактичности (времени), а на присутствии субъективности. Предмет философии – бытие человека, а не «быть-может» Мейясу.

Что сделал Кант, разделив бытие на две части? Он превратил его в нереальный предикат и тем самым лишил его решающей роли в онтологии человека. Почему? Потому что из понятия бытие не следует. Но из субъективности человека следует существование. Существование чего? Призрака. Что лежит в основании призрака? То, что

не понятие соответствует или не соответствует человеку, а человек соответствует или не соответствует своему понятию.

У Парменида бытие не могло быть иным. У Канта бытие в себе является негативным. Оно отклоняет все, чтобы не быть позитивным, в том числе и возможность быть иным, то есть быть небытием. Независимость от мысли и бытие вне нас не одно и то же. Независимое от мысли мыслимо. Только Бог немислим. А бытие без нас мыслимо. Неважно, мыслим ли мы его как прошлое до нас или как будущее без нас. Опыт времени мы находим внутри нас, а не вне. В мысли мы можем знать только то, что мы в нее вложили. А это не имеет никакого отношения ни к фидеизму, ни к иррационализму, ни к времени. Оно имеет отношение к устройству человеческого разума.

Проблема Канта состоит в том, что его коперниканский переворот изменил позицию субъекта, человека, но не изменил мир. Из того факта, что чувство реальности предшествует реальности, не следует, что причина перестала предшествовать следствию. Из него следует, что никакого ума самого по себе нет, никакого бытия самого по себе нет. Есть человеческий ум и человеческое бытие, а не некий безликий субъект. Мы знаем, все происходит в пространстве и времени. Из того факта, что Кант передал время субъекту, изменилась философия, а не последовательность событий во времени. Чувственность животных не заметила кантианского переворота. В ней есть восприятия, но нет созерцания, есть опыт, но нет воображения. Она осталась прежней, вне познавательного отношения. Коперниканского переворота не заметила и наука. Она как видела мир существующим в пространстве и времени, так и видит до сих пор.

Две части бытия попытался соединить Мейясу. На каком основании? На том, что все гиперслучайно и нет никаких оснований.

### Спекулятивный материализм

Что такое спекулятивный материализм? Это наивный материализм человека, полагающего, что у него посредством ощущений есть доступ к вещи такой, как она есть на самом деле. Но наивность материалиста состоит в том, что ему не придет в голову задать вопрос о том, посредством каких ощущений он имеет доступ к самому себе, а также что делать, если в случае реализации такой доступности ты приходишь не к вещи самой по себе, а к предмету, который ты сам создаешь и наделяешь призрачным бытием? И этим предметом, а не ощущением, испытываешь вещь в себе. Мейясу говорит: «...изымите наблюдателя, и мир лишится своих звуковых, визуальных, обонятельных и т.д. качеств» [Мейясу 2015, 6]. К сожалению, Мейясу ошибается. Если мы уберем наблюдателя, то ничего не изменится. Вороны будут каркать, звери – метить свою территорию, ястребы – высматривать добычу. Внешняя чувствительность не пропадет. Не будет внутреннего чувства человека. Исчезнут призраки. Мейясу не знает, что же у нас есть такого, что исчезнет вместе с наблюдателем. Напомним, у вещей есть свойства, у человека – галлюцинации. Галлюцинации лежат в основе воображения. Мейясу уверяет нас, что «нельзя сказать, что ощущаемое... галлюцинация» [Там же]. Почему же нельзя? Ответ Мейясу таков: «Потому что все же есть постоянная связь между реальностью и ощущением от нее» [Там же]. Мейясу все перепутал. У реальности нет цвета. Она бесцветна. А вещь не носит с собой ощущения от себя. Вещи видят не потому, что они есть, а для того, чтобы не быть слепым. Грезящему человеку нужна новая оптика. Без красной вещи, – разъясняет нам Мейясу, – «не будет восприятия красной вещи» [Там же]. Но это не так. Никто не видел красных коней, а Петров-Водкин их увидел. Без огня не будет ожога, – констатирует Мейясу. Но и это не так. Психологи знают, что для шизофреника любовь – это ожог. Для нас это всего лишь метафора, а для него без огня возможен реальный ожог. Если, конечно, он влюбился. То есть у Мейясу какие-то старые представления о субъективности. Он думает, что субъективность – это то, что принадлежит субъекту. Как, например, цвета. Но цвета различают и животные. Субъективность – это то, чему принадлежит субъект. Будь это образ, мысль, греза или призрак.

Вещи сами по себе не порождают существования кажимостей. Призрак не относится к вещным категориям. Призраку принадлежит человек, хотя он и относится к человеческому зрению. Призраки актуально существуют не так, как существуют вещи. Они существуют, если к ним относятся как к чему-то действительно существующему. И нужно каким-то образом научиться отличать вещь от призрака. В противном случае придется либо отказаться от материализма, смирившись с мыслью, что материя исчезла в призраке, либо отказаться от спекуляции, то есть от мысли о прямой доступности вещи самой по себе. Прямо доступны человеку только видения. Кроме этого, нужно будет, видимо, согласиться с мыслью о том, что философия перестала быть онтологией, перестала отвечать на вопрос, что есть сущее, и стала антропологией. К этой мысли пришел поздний Кант, и его поддержал поздний Деррида. Во всяком случае «призрак» является одним из тех концептов, который использует мышление на пути антропологизации философии. Поэтому сегодня, в эпоху вероятностного мышления нет смысла спрашивать, почему есть что-то, а не ничто, а есть смысл понять, как из ничто появляется что-то. Мейясу – не антрополог. Он онтолог, то есть он в тренде несовременной философии. Поэтому, работая с призраком, он вынужден ходить шиворот-навыворот, задом наперед, чтобы онтологизировать то, чему принадлежит человек.

### **Возвращение Великого Внешнего**

Если за явлением *A* идет явление *B*, то мы склонны полагать, что *A* является причиной *B*. Но вот однажды мы видим явление *A* и не видим явление *B*. Что это значит? Это значит, что вместо необходимости мы полагались на привычку, но «после» не значит «по причине». Юм дезавуировал претензии разума на всеобщность и необходимость его категорий. Юм убедил Мейясу в том, что вера в силу мысли лучше веры в опыт. Но Юм не разъяснил Мейясу, что привычка верить – это не вера, а привычка. При этом привычка верить в силу ничем не отличается от привычки верить в мысль. Привычка и мысль – вещи несовместимые.

Вывернув наизнанку Платона и отклонив принцип достаточного основания, Мейясу объявил контингентность абсолютным свойством любого бытия вещей и законов. Но поскольку мышление Мейясу работает по принципу перебора, как формальный алгоритм, постольку он подчиняется принципу «либо – либо»: либо причина, либо случай. Но решение состоит в конъюнктивном синтезе «и – и»: и случай, и необходимость. Заявив об абсолютности случая, Мейясу сделал невозможным повторение. А повторение – это доопределение того, что было до этого неопределенным. Любой закон начинается с беззакония, с того, что ученые называют сингулярностью, или Большим взрывом. В первый момент все возможно и ничего нельзя. Это момент хаоса. А во второй момент уже не все возможно. В нем есть порядок. Только с этого повторения утверждаются закон или норма, которые мешают случаю быть абсолютным. О том, что было до закона, ничего знать нельзя: ни как историческое, ни как доисторическое. И Мейясу это знает, полагая, что все, что он делает, «чрезвычайно неправдоподобно» [Мейясу 2013, 79].

Мейясу нарушает правило, принятое наукой в отношении вещей. У вещей не может быть никаких скрытых состояний. Почему? Потому что о вещах с внутренними состояниями нельзя построить никакое знание по той причине, что внутри может сидеть злокозненный гений, который может водить нас за нос, разрушая любые наши представления. Мейясу играет со злокозненным гением. О неправдоподобии ему постоянно намекает кантовская трансцендентальная дедукция.

### **Трансцендентальная дедукция**

Согласно Канту, существует два ствола познания: чувственность и рассудок. Первый дает нам многообразие ощущений. Второй – априорные понятия, то есть правила, по которым ощущения располагаются в пространстве и времени. Что это значит?

Например, мы видим, что солнце всходит и заходит. Но мы не видим, взойдет ли оно завтра. Мы не знаем, каждый день восходит одно и то же солнце или все время появляется новое. Есть ли для него причины или оно случайно.

После Юма вообще трудно стало мыслить причину. Можно было легко ошибиться. Причины сами по себе с неба не падают. Их нужно искать в чувственном опыте. Но Юм закрыл опыт. Кант понял, что если их нет в опыте, то они должны быть вне опыта. Они априорны. А где находится эта априорность? В человеческой субъективности. Но как там оказалась необходимость? На эти вопросы надо было отвечать. Уж очень сомнительной выглядит связь необходимости и субъективности.

Кант рискнул предположить, что у рассудка и чувственности, несмотря на их противоположность, есть общие родственники, есть общий корень. Что это за корень? Его все зовут воображением. Оно может синтезировать что угодно с чем угодно. «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее» [Кант 2007, 109]. Плохо осознает эту функцию и Мейясу.

Бог мыслит вещами. Человек воображает схемами. Ни чувства, ни рассудок сами по себе ничего не соединяют. Чувства обязаны давать данные, рассудок одно понятие подводит под другое. Воображение наугад соединяет случайное, синтезирует многообразное в том, что оно называет объектом. Связанное в объекте становится объективным. Что связали, то мы и видим связанным. Субъективность, то есть воображение, в своем продукте синтезировало объективность. И эту объективность уже можно представлять, репрезентировать. Объективностью объекта можно испытывать мир как он есть сам по себе. Допрыгнуть до него без этого объекта, как это делает Мейясу, невозможно. Нет правил, по которым создаются правила. Нужен взрыв галлюцинаций, чтобы человек подчинил себя мнимому. И возникло «я есть». Я одно. И вчера я, и сегодня я, и завтра я. Но кто я – это неизвестно. У «я» нет предикатов, нет того, что принадлежит времени, что может быть временным. Поэтому оно постоянно. Трансцендентальное единство апперцепции говорит нам, что сознание одно, едино, постоянно. Но зачем нам одно сознание, если нас много? Людей много, а сознание одно потому, говорит Кант, что если будет много сознаний, то не будет общего. Одно сознание позволяет объять многое. Не будет сознания, не будет человеческого. Если у каждого будет свое сознание, то мы вернемся к хаосу галлюцинаций.

Но тогда возникает вопрос: почему сознание одно, а суждений много. И все они случайны. Источник произвола – воображение. Воображать – значит не быть постоянным. Воображение априори дает трансцендентальную схему, то есть некоего уродца, у которого с одной стороны одно, а с другой стороны прямо противоположное. И никакое единство сознания с этим ничего поделаться не может. Воображение сводит схематизм внешнего чувства к схематизму внутреннего чувства и проявляет себя в способности суждения, которая определяет, подходит нечто под правила или нет. Эта способность относится к природному уму человека. Отсутствие его не восполнить никакой школой, никаким образованием. Это дар, которому нельзя научить. Институт может вдолбить правило. Но способность пользоваться им должна быть присуща человеку. Поэтому Мейясу прав, когда говорит, что нет никакой необходимости в суждениях. У разных людей они разные. Необходимость может быть в правилах.

Мейясу думает, что дедукция основана на трансцендентальном единстве апперцепции. Но это не так. Из того, что «я есть я», не следует объективности объекта. Если бы это было так, то тогда объективность получили бы и призраки. Из того, что «я есть», мы еще ничего не знаем о «я», из этого еще не следует самопознание. Мы даже не знаем, что нас аффицирует, как мы воздействуем на себя. Воздействовать на себя во времени – значит не совпадать с собой. Кто совпадает, тот не воздействует. Случайное сочетание ощущений в один момент времени не дает необходимость. У разных людей разные ассоциации. Синтез не в единстве трансцендентальной апперцепции, а в продуктивной деятельности воображения, в его самодетельности, которая, соединяя случайности в объекте, получает необходимое. Вот эта субъективность лежит в основе всякого знания. Включая и спекулятивных материалистов. Поскольку

воображение слепо, постольку оно придает случайному характер необходимого. Воображение не творит мир вещей самих по себе. Оно создает необходимое и всеобщее в предметах знания.

У Канта слово «трансцендентальный» означает присущий человеку. Трансцендентальная дедукция – это человеческий способ соединения чувственности и рассудка. Мейясу мыслит мысль вне связи с тем, что мыслит человек. Что это ему дает? Это ему дает «насквозь математизируемый мир», мир, отделенный от человека. Кант хотел узнать, как человек, отделенный от мира, может что-то узнать об этом мире. Для этого он придумал хитрость. Пусть человек думает, что хочет, пусть он воображает и не беспокоится о том, как его мысли согласуются с миром. Пусть мир сам решит, согласен ли он с человеческими мыслями или нет. А человек это примет к сведению. Кант назвал этот ход мысли коперниканской революцией. А Мейясу назвал его птолемеевской контрреволюцией. За что? За то, что наука и математика теперь якобы должны были проходить согласование с тем, что человек думает о мире. Наука – это человеческий взгляд на мир. Мейясу назвал Канта врагом науки, а себя – другом, ибо захотел разрешить ей общаться напрямую с вещами самими по себе. Прямо – значит без посредников. Но кто посредник? Субъективность человека.

Итак, Кант говорит, что не надо познанию сообразовываться с объектами, с природой, с вещами самими по себе. Хотите думать – думайте, воображайте, сочиняйте. А вечером природа вам оценку поставит. Иным образом человек не может реализовать свое право на мышление, на познавательное отношение к миру. Так образуется субъективность, внутри которой обосновывается объективность объекта. «Доисторическое» Мейясу по улице не бегаёт. Мы получаем знания о вещах самих по себе посредством продуктивного воображения. В чем различие между Кантом и Мейясу? Кант говорит людям: мыслите. Что делает Мейясу? Он запрещает мышление. Спекулятивный материализм – это запрет на субъективность. На месте мышления у Мейясу образуется провал, пустота. Эту пустоту Мейясу заполняет математикой в предположении, что она имеет доступ к вещам самим по себе. У нее, говорит Мейясу, «некорреляционное познание мира» [Мейясу 2015, 176]. В чем суть этого познания? В спекуляции. Кант запретил спекуляцию для философии. Мейясу разрешил ее для науки.

Проследим, как Мейясу строит обвинение Канту в работе «После конечности» в разделе «Реванш Птолемея».

1. «Когда мышление открывало для себя впервые, вместе с нововременной наукой, способность действительно открывать такое знание о мире, которое было бы безразлично к нашему отношению к миру, трансцендентальная философия потребовала в качестве условия мыслимости физической науки разжаловать всякое не-корреляционное познание мира» [Там же]. Наука требует доступности к вещам в себе, «не-корреляционного познания мира». Кант подсовывает ей какие-то вещи для нас. Мейясу, видимо, так и не понял, что вещь в себе – это наше «я».

2. Мейясу подозревает Канта в том, что он по-птолемеевски «перемещает мышление в центр» [Там же, 177]. Но человек не центр мира. У него вообще нет бытия в мире. Он живет в мире призраков. Будучи сам призраком. Кто не грезит, тот не мыслит. Мышление является центром познавательного отношения человека к миру. И только. Мы не сумели создать познавательное отношение к самим себе.

3. Мышление «имеет доступ к познанию мира безразлично к отношению к миру» [Там же]. Доступ без отношения имеют только животные, ибо они не относятся к миру, являясь его частью. Только Мейясу знает, как можно познавать без познавательного отношения к миру. Мыслить без мышления могут, видимо, только спекулятивные материалисты.

4. Кант, жалуется Мейясу, принуждает к корреляции «явно безразличные к нашему отношению к миру элементы соотноситься с этим отношением» [Там же, 176]. Мейясу предлагает спрашивать у вещи разрешение на то, каким способом ее можно познавать: посредством математики или при помощи воображения.



5. «Как мышление может помыслить то, что действительно может быть, когда нет мышления» [Мейясу 2015, 181]. В этом глубокомысленном вопросе Мейясу на самом деле скрыт очень простой вопрос: как мысль может мыслить без человека. Вначале Мейясу думал, как можно мыслить то, что было до человека. Потом он, видимо, понял, что это смешной вопрос. Человек как мыслит, так и будет мыслить, как то, что было без него, так и то, что есть и будет. И тогда он понял, что нужно мыслить мысль вне связи с тем, что мыслит человек. Поэтому в ближайшем будущем спекулятивный материалист напишет новое эссе, в котором он расскажет, что по-настоящему спекулятивно мыслит, пожалуй, только алгоритм.

### Вечная корреляция

«Как случилось так, что философия не стала на путь, прямо противоположный трансцендентальному или феноменологическому идеализму, а именно на путь мышления, которое способно считаться с не-корреляционной действительностью математики, то есть с фактом науки, подлинно понятой как могущество децентрализации мышления?» – спрашивает Мейясу [Там же] и отвечает: все дело в крахе метафизики. Юм и наука убедили всех в том, что «любая метафизика иллюзорна». А это значит, что иллюзорна любая форма доказательства. Ведь что такое доказательство? Есть зыбкий мир чувств и опыта. Доказать в нем что-либо невозможно. Метафизика же нас уверяла в том, что существуют вечные ненаблюдаемые сущности. Для того чтобы что-то доказать, нужно было пробраться в этот мир, взять с собой какую-нибудь сущность и вернуться вместе с ней в зыбкий мир опыта, положив ее в основание. Вместе с крахом метафизики было разрушено понятие необходимости, достаточного основания и абсолюта. Но Мейясу не говорит главного. Он не говорит, что Кант вернул необходимость и достаточные основания посредством изысканий в области субъективного. Априоризм отличает Канта от Юма. И эта субъективность (априоризм) уничтожается спекулятивным материализмом Мейясу. Метафизики нет, утверждает Мейясу, а абсолюты есть. Например, действительность математика абсолютна. При этом Мейясу забывает две вещи. 1. Математика – это не язык истины. Она и не объективна, и не субъективна. Она формальна. 2. Есть математика множеств Кантора, на которую ссылается Мейясу. Но у этой математики много проблем, часть из них решается интуиционистской математикой Брауэра и Колгмогорова, которая имеет дело с таким субъективным инструментом, как интуиция. При этом никакие вещи в себе и никакая спекуляция ее не интересуют. Она занимается мысленными конструкциями.

В конце своей книги «После конечности» Мейясу не без иронии вспоминает двух корреляционистов: Гуссерля и Хайдеггера. Гуссерль в работе «Коперниканский переворот коперниканского переворота» комментирует гипотезу об уничтожении жизни на Земле. Он пишет: «Какой смысл могло бы иметь столкновение масс в пространстве, в том самом пространстве, которое сконструировано априори как абсолютно гомогенное, если бы конституирующая жизнь была бы уничтожена? Имеет ли само это уничтожение, если оно вообще имеет хоть какой-то смысл, смысл элиминации именно конституирующей субъективности? Эго живет и предшествует всякому актуальному и возможному бытию» [Там же, 183]. Для Мейясу это пример увековечивания корреляции. На самом деле, это пример того, что получается у мыслителя, когда он пытается мыслить субъективность вне связи с человеком. Тогда получается вечное эго.

Итак, проблема «доисторического» Мейясу не пробудила нас от сна, ибо никакой проблемы доисторического нет. Законы относительно мира формулируются вне связи с бытием или небытием человека. Как скажет Кант, бытие – нереальный предикат. Мышление о мире без мышления – это прерогатива не математики, а искусственного интеллекта. Примирение мышления и абсолюта не состоялось. Вместо примирения мы получили вопрос, на который еще нужно ответить: это вопрос о том, чем человеческий интеллект отличается от естественного, а естественный – от искусственного.

## **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Кант 2007 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Мейясу 2015 – *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург, М.: Кабинетный ученый, 2015 (Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Russian Translation).

Мейясу 2013 – *Мейясу К.* Дилемма призрака // Логос. 2013. № 2. С. 70–80 (Meillassoux, Quentin, *Deuil à venir; dieu à venir*, Russian Translation).

Мейясу 2013 web – *Мейясу К.* Время без становления. URL: //http://gefter.ru/archive/7657 (Meillassoux, Quentin, *Temps sans devenir*, Russian Translation).

Шеллинг web – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. URL: // https://www.litmir.me/br/?b=39245&p=1 (Schelling, Friedrich W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Russian Translation).

## **Ссылки – References in Russian**

Ростова 2019 – *Ростова Н.Н.* Время манифестов: сингулярное событие в мире современной философии // Философия хозяйства. 2019. № 3. С. 253–259.

## **References**

Rostova, Natalya N. (2019) “Manifesto Time: a Singular Event in the World of Modern Philosophy”, *Filosofiya hozyajstva*, Vol. 3, pp. 253–259 (in Russian).

### **Сведения об авторе**

**ГИРЕНОК Федор Иванович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник экономического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

### **Author’s Information**

**GIRENOK Fedor I.** – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophical Anthropology at the Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Leading Researcher at the Faculty of Economics of the Lomonosov Moscow State University, Moscow.