

УДК 122/129

В. В. Терещенко
старший викладач кафедри філософії
Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана

НОВІТНІЙ МАТЕРІАЛІЗМ І ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГІЧНОГО ПОДВОЄННЯ СВІТУ

Тема «подвоєння світу» теоретичним (зокрема, філософським) мисленням як значущої риси способу самоусвідомлення останнього, донедавна майже не привертала уваги ані світових, ані вітчизняних філософів, і сприймалася, радше, як метафізичний загальник, значення насиченість та евристична цінність якого наближається до нуля.

У вітчизняній традиції поняття «подвоєння» вживалося переважно у релігійно-філософській літературі. Так, зауважували, наприклад, «релігійне», «міфологічне», «символічне» подвоєння (В.О. Горський, А.М. Колодний, Ю.А. Калінін, В.І. Любський тощо). Одним із перших, у чітких роботах подвоєння набуло виразного філософського значення, був В.Г. Табачковський. У контексті розроблення притаманної київській філософській школі світоглядної проблематики він пов'язав подвоєння світу на суще і належне (уведення на додачу до безпосереднього досвіду «ідеального плану» чи «виміру» реальності) із творенням простору людської свободи, уможливленням свободної дії людини [8, с. 75–76].

У 1970–1980-х рр. подвоєння розглядалося (радше, побіжно) у роботах Ж. Дельоза (Gilles Deleuze). Аналізуючи фукіанські концепти, Ж. Дельоз з'ясував у подвоєнні характер зборини, згортки (le pli): механізми влади передбачають і покладають існування зовнішнього щодо себе виміру. При цьому «внутрішнє» (суб'єктивність) постає як наслідок, ефект «засвоєння» іншого як іншого, засіб забезпечення чи обслуговування його «іншості». Інший суть Абсолют, за якого «я» знаходжу себе як емпіричний і мінливий, «пересічний» «суб'єкт» (у нищівному розумінні) із відповідним прагненням «самоз'ясуватися», розголотитися, «розвиднітися», «звітувати» тощо перед лицем Абсолюту. [7, с. 127–132]. Таким чином, Дельоз деконструє безпосередність сприйняття «себе» як осереддя, від початку протиставленого зовнішньому світові, тематизує і проблематизує «суб'єкта», ще цілком у річці континентального філософствування середини минулого століття.

Несподівані зміни в осмисленні теми подвоєння відбуваються наприкінці ХХ ст. Вона не просто «привертає увагу», але стає центральною проблемою філософської творчості (наприклад, робота М. де Бестегі [1]) для двох найвпливовіших, вочевидь, із нині живих французьких філософів – Ф. Ларюеля (F. Laruelle) та А. Бадью (A. Badiou).

Означене теоретичне явище досі не привернуло уваги вітчизняних дослідників, тим часом, як знаємо, «тривіальне» (яке визначення, поза сумнівом, цілком застосовуване до проблеми подвоєння) тематизується у моменти фундаментальних теоретичних зсувів, звідси постає поява нових мисленевих парадигм. Отож, завданням нашої роботи є експлікація чинників, що призвели до зазначеного «повороту» в історії теми подвоєння та з'ясування тих змістовних змін у методологічних установах, з якими він пов'язаний.

Відтоді, як Платон гіпостазував свідомість як протилежне матерії тло, здатне транслювати сутнісні інваріантні змісти в їх власному значенні, що не фіксується у спеціальній формі спосіб плинної матеріальності, «подвоєння» стало (і дотепер залишалося) визначальною рисою філософського мислення. У Платона «світ (матеріальних) речей» теоретично продубльований спочатку «світом ідей, або сутностей», а слідом «душею», здатною сприйняти їх (сутності) як такі. Деактивувавши уявлення про існування зовнішньої трансцендентальної підстави сущого, наука Нового часу – її філософським маніфестом у цьому сенсі став, радше, спінозизм, ніж картезіанство – відмовилася від першого роду подвоєння на користь матеріалістичної версії реалізму. Ідея спінозівської субстанції як *causa sui* полягала саме в тому, що «зовнішні» щодо матеріального світу причини мають бути

вилучені з теорії, позаяк річ (res) розглядається не стільки як втілення сутності, скільки як втілена сутність. Однак пошуки матеріальних механізмів забезпечення та трансляції тотожності симптоматизовані ідеєю філософського каменя (матеріального «вододілу» сутностей), завершилися дарвіновою теорією та дещо пізніше – другим законом термодинаміки (який у повсякденні стисло транскрибується тезою «усе псується!»). Це означало поразку природничих спроб з'ясування суті тотожності (буття) – кантівська «річ у собі» як філософський концепт фактично втратила чинність. Проте філософське мислення залишалося у силовому полі подвоєння: присутність тотожності на боці свідомості з необхідністю відсилала до «первинної» тотожності поза собою. Нова філософська імплементація буття у світ мала волюнтаристське забарвлення – його стали глумачити як «зусилля», вчинене річчю (мотив, так чи так проявлений у всіх впливових філософських учіннях ХІХ ст. від Гегеля та Шопенгауера, до Маркса та Ніцше). Зрештою, у філософії Гайдегера історико-філософське «коло перетворень» теми подвоєння замикається «розчиненням» теми свідомості у філософському образі буття як самовиважуючого осереддя, що долучає до себе чи «призначає» для себе матеріальність. У зазначеному розчиненні подвоєння зникає, але радше позірно – Гайдегер із необхідністю має відштовхуватися від нього, просуваючи власну свою конструкцію щодо з'ясування істини Буття.

Ситуацію радикально змінило концептуальне збурення, що виникло обабіч філософського мейнстріму, проте виявилось досить потужним, аби зруйнувати той «теоретичний» світ, в якому західна філософія існувала, принаймні, протягом Нового часу. Йдеться про концепцію Реального та Символічного у Ж. Лакана. Були введені цілковито нові засади філософствування. У перекладі мовою традиційних категорій лаканове вчення про Реальне означає, що матерія скасовує у собі будь-які тотожності, унеможливаючи «сприйняття», «розуміння» та «вираз» себе чи будь-якого свого моменту. Символічне, натомість, як загальне і приналежне загальові («присутність іншого в мені»), є таким тотожним, для якого питання про те, «кому» воно належить, втрачає сенс – будь-який зміст, здатний бути сприйнятим, помисленим чи висловленим «мною», виявляється тотожним не лише щодо себе. «Я» разом з «іншим» стає лише способами (коли не засобами) здійснення цієї тотожності – і збігається в означеному змісті. Обставина, що зміст «мій», випадкова і байдужа, з огляду на цей збіг.

Таким чином, матеріалістичні вчення кінця ХХ ст., насамперед, це стосується філософських конструкцій Ж. Дельоза, А. Бадью та Ф. Ларюеля – які, згідно з доволі точним діагнозом останнього, вже не є властиво філософськими: по-перше, виникають саме у річці зазначених нових (лакано-філософських) засновків мислення, і, по-друге, прагнуть встановлення засад нової онтології, яка має знайти засоби виправдання мислення не поза ним (спираючись чи то на його репрезентативність, чи то на його істинність у гайдегеровому розумінні), а у самому собі, наприклад – шляхом усвідомлення власної природи як способу буття множин в осередді сингулярної матерії, за таких умов придатність до математизації стає ідеалом онтології і запорукою об'єктивної значущості мислення.

Ці засновки лягли в основу філософських ідей сучасного французького філософа К. Мейясу (Q. Meillassoux), на розгляді яких ми маємо намір зосередитися детальніше.

К. Мейясу – провідна постать новітнього філософського руху, який визначає себе як «спекулятивний реалізм» (інколи цілком виправдано вживається й інша назва – «спекулятивний матеріалізм»). Не надто плідний за сучасними

академічними мірками автор (його доробок становлять три книжки, кілька статей, кільканадцять інтерв'ю та виступів на конференціях), попри це, входить до числа найбільш знаних філософських постатей сьогодення. Перша книжка Мейясу «Після скінченності» (*Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*) видана 2006 р. і наступного року перекладена англійською Р. Брасьє (R. Brassier) – ще одним фундатором спекулятивного реалізму (щоправда, останнім часом Брасьє не ідентифікує себе з цією назвою, віддаючи перевагу власному філософському «лейблові» – «нігілізм») і прихильником ідей Мейясу, де-факто позначила настання нового століття у філософії. Насправді Мейясу декларує закінчення цілої філософської епохи: в його тлумаченні знання є чимось приточним до об'єктивної реальності, до матерії, а не до власної його, знання, специфічної сутності, отже, Кантове питання «Що я можу знати?» та покантівська зосередженість філософії на розвідуванні природи знання та обмеженнях, які ця природа накладає на пізнавальний процес, виявляються позбавленими внутрішньої дійсності. Очевидна зухвалість задуму подолання так званого «кореляціонізму» (термін із праці «Після скінченності» став нині широко вживаним у філософському середовищі) підкріплена використанням найпрецизійніших мисленневих інструментів – Мейясу повертає у філософський дискурс засоби строгого категоріального аналізу: за зауваженням одного з його інтерпретаторів (Т. Мортон), йому притаманна «лазерна точність» у відділенні розуму від гадки, логіки від переконань [4, р. 25]. Попри те, що Мейясу майже не торкнулася увага вітчизняної філософської спільноти, численні адаптації та інтерпретації в англійській літературі (див. дослідження Г. Хармана [3]), до яких ми й відсилаємо читача, дають змогу уникнути, наскільки це можливо у рамках наших теоретичних намірів, простого переказу основних положень його книги та «буквалістських» її тлумачень.

Якщо наслідувати «спекулятивних реалістів» і прийняти точку зору, що їх філософська позиція заснована на цілковито новій (щонайменше, стосовно філософського мейнстріму останніх двох століть) аксіоматиці, та зважити на обставину, що праця «Після скінченності» була фактично першою маніфестацією цих нових засад мислення, суто умовляючо можна передбачити присутність у тексті двох порядків викладу. Один із них має бути пов'язаний із дидактичним завданням «адаптації» читача до основоположень нової парадигми через певну критичну стратегію, другий – з експлікацією нової аксіоматики у власному її значенні. У тексті обидва порядки неподільно поєднані, але читачеві варто обов'язково відрізнити їх один від одного. Оскільки йдеться саме про зміну парадигми, аргументований, логічно неперервний та послідовний перехід від однієї системи засновків до іншої виявляється тут принципово неможливим. Отже, «критична» складова частина тексту Мейясу насправді несе, радше, ілюстративне навантаження. В оптиці старших («колишніх») мисленневих установок вона виглядає часто недоречною чи навіть безглуздою саме через те, що навіть у своїй ілюстративній, полемічній частині текст може бути адекватно зчитаний та усвідомлений виключно через систему нових засновків. На відміну від намагань переважного числа інтерпретаторів зрозуміти Мейясу, слідкуючи за методичним розгортанням його тексту, ми вважаємо доречною скерувати зусилля на пошук того логічного осереддя, яке генерує систему засновків нової концепції. З причин, що будуть з'ясовані нижче, таким, на нашу думку, варто вважати ті частини книги, де аналізується проблема «безначального принципу», чи «безначального начала» (*anhypothetical principle*).

Як знаємо, Платонове *archē anhypothetos* – визначення ідеї Блага. Означена ідея виявляється у жоден спосіб не передпокладеною будь-чим і в будь-який спосіб ні в онтологічному, ані в логічному розумінні, ані ззовні, ані зсередини себе. Власне, це визначення може бути застосоване до будь-якої Платонівської ідеї взагалі – кожна з них суть щось, що не містить у собі нічого, крім самої себе, жодної відмінної від неї як такої «сутності», тому нічим не відрізняється від інших ідей, не має з іншими ідеями нічого спільного, жод-

ного визначення чи ознаки, аж до самого «буття» – адже й воно «прирівнює» ідеї в якомусь відношенні, тобто нівелює їх цілковиту й виключну унікальність. Ідея, отже, не може бути репрезентована поза собою в будь-який відмінний від себе спосіб, тобто лише сама виступає для себе єдиним цілком адекватним виражальним засобом.

Мейясу приймає для себе не Платонове, як він сам зауважує [3, р. 60], а Аристотелеве тлумачення *archē* – з'ясовуючи, що саме Аристотелеве онтологічне та гносеологічне застосування зазначеного категоріального конструкту містить не виявлену досі (не проведену експліцитно ні Аристотелем, ні його послідовниками, ні його дослідниками) логічну перспективу.

Австралійський дослідник К. Воткін (Ch. Watkin) привертає увагу до двох моментів Аристотелевого вчення про *archē*, висловлених в уривку з *Метафізики*: «Що дослідження начал умовиводу також є справою філософа, тобто того, хто вивчає будь-яку сутність взагалі, яка вона є за природою, – зрозуміло. А той, хто в якійсь із галузей володіє найбільшим знанням, має бути в змозі вказати найбільш достовірні начала свого предмета, і, отож, той, хто володіє таким знанням про суще як таке, має бути в змозі вказати ці найбільш достовірні начала для всього. А це і є філософ. А найбільш достовірне начало з усіх начал – те, щодо якого неможливо помилитися, оскільки таке начало має бути найбільш очевидним (адже всі помиляються, маючи справу з неочевидним) і вільним від будь-якої передпокладеності» [6, с. 125]. На підставі цього Воткін узагальнює: «Для Аристотеля безначальність є 1) тим, що спонукає філософа до будь-якого з його розвідувань, а також 2) дещо, щодо чого неможливо помилитися» [5, р. 19].

Обидва уточнення, пов'язані з Аристотелем, є для нас важливими: насамперед, йдеться про необхідний (навіть неухильний) характер теми *archē anhypothetos* для будь-якого філософського дослідження. Мейясу, розпочинаючи розмову про *archē*, прямо повідомляє читачеві про свій намір не просто долучитися до якоїсь партикулярної філософської дискусії (постаттю якого б історико-філософського штибу не був його опонент), а звиряє своє теоретичне зусилля з автентичним та первісним усвідомленням предмету філософського мислення як такого.

Інше уточнення важливе з точки зору подальшої логіки розвитку думки Мейясу. У першому наближенні, непомилливо з яким покладає себе у людському досвіді *archē anhypothetos*, означає відсутність у ньому прихованих сторін, моментів, цілковиту відвертість, а у подальшому продумуваним приводить нас до уявлення про примусовий характер означеної відвертості (так, наприклад, розглядає його М. Гайдегер). Однак видається, що Мейясу у своєму тлумаченні знаходить деякі додаткові, не виявлені досі логічні можливості, приховані у цьому теоретичному конструкті.

Центральним з точки зору тлумачення «безначального принципу» у Мейясу стає вислів Аристотеля: «В існуючого наявне начало, стосовно якого неможливо помилитися, – воно завжди примушує до зворотного, тобто змушує говорити правильно – а саме що не може одне і те ж саме в один і той же час бути і не бути, і так само щодо усього іншого, що протистоїть самому собі у зазначений щойно спосіб» [6, с. 279].

Цей принцип непорушно покладений в основу мислення – він, зазначає Мейясу, не виводиться, а вказується «як такий, що заперечити йому неможливо без того, щоби той, хто заперечує його, не суперечив би сам собі» [3, р. 61]. Новація Мейясу полягає, як нам здається, не стільки в тому, щоби зрозуміти зазначений припис як припис стосовно мислення, скільки в тому, щоби, обпершись на нього, по-новому зрозуміти саме мислення.

Однією з перших мішеней, що потрапляють у критичний приціл Мейясу в його боротьбі з кореляціонізмом (який тут – лише інша назва подвоєння), стає Ляйбніців закон достатньої підстави «згідно з яким для кожної речі, кожного факту, кожної події має бути підстава, чому вона є такою то і такою то, а не іншою. Цей принцип не лише вимагає, щоби було дане пояснення для кожного факту у світі, він також ви-

магає, щоби думка судила про безмежну сукупність сущого, та про її буття тим-то і тим-то» [3, р. 33].

Мейясу має на увазі не природничий, а метафізичний зміст підставності. Видається, він приховано полемізує із Гайдегеровою думкою, висловленою у праці «Про сутність підстави» (де зачеплена, зокрема, і тема Аристотелевого *archē*): «Аристотель так підсумовує свій розгляд різноманітних значень слова *archē*, начало: <...> спільне всякого начала – бути тим першим, звідки буття, становлення чи пізнання. Тут висвітлені різновиди того, що ми зазвичай зємо «підставою»: підстава буття, факту буття та істини» [9, с. 79].

У межах «логіки подвоєння» значущим є творення (чи «усвідомлення», теоретичне «вбачання», тощо) *підстави* як деякої формальної умови постанови «змістів» (і приналежних світові, і мислимим). *Підстава*, зумовлюючи зміст, водночас проектує його інваріативність, покладає його як тотожність у нетотожному, рефлексивно сполучає, утримує в єдності окремі його стани. Суб'єкт досвіду так само має в якийсь спосіб відмінити власну перманентну рухливість – яка є зворотнім боком його тілесної включеності у потік змін – заради того, аби конституювати своє «мислення», що вхоплює «істинне» понад минулістю моменту, має докласти до минушого «синтетичне» (за спрямованістю) зусилля (Кант), або безпосередньо причаститися Часові, долучаючись до конститутивного зусилля самого Буття (Гайдегер).

Отож, Мейясу усуває цей засновок, натомість, уводячи «принцип безпідставності». «Ми маємо усвідомити, що абсолютна відсутність підстави, яку ми будемо визначати як «безпідставність», являє собою абсолютну онтологічну властивість, а не ознаку скінченності нашого знання» [3, р. 53], і це означає, що віднині «буття» втрачає свої основоположні позиції у філософії – тотожність не передпокладається надалі ані як обставина, що фундує річ у світі, ані як мета пізнавальних зусиль.

Далі Мейясу зауважує: Аристотель доводить, що ніхто не може мислити суперечність, але не доводить у такий спосіб, що суперечність абсолютно неможлива [3, р. 61], і подає картину розгорнутої у часі самоухильності матеріального світу: «Час немислимий для фізики через те, що являє собою здатність зруйнувати без причини та будь-якої підстави будь-який природний закон, і так само немислимий для метафізики через здатність зруйнувати будь-яку сутність, навіть Бога. Це не час Геракліта, оскільки немає вічного закону становлення, а радше, вічна і беззаконна можливість постанови кожного закону. Це Час, здатний зруйнувати навіть себе, породженням, можливо, вічної, зупинки, сталості та смерті» [3, р. 64]. Світ виявляється контингентним – не наслідком «роботи» скінченних і визначених, але, навпаки, ніколи не передбачуваних наперед можливостей, – вони завжди «відсутні» для будь-яких прогностичних зусиль теорії.

Аристотелевим принципом, отож, «вихоплюються» відносини між змістами, котрі існують у самозникаючому моменті перевисання на вершині хвилі змін, через який світ проходить щомиті, аби наступної миті змінитися. Момент збігу речі з собою, що зникає у собі, і різниці від не-себе у невпинному потоці перетворень і взаємоперетворень має єдину можливість «вилучити» себе з означеного потоку – можливість, пов'язану не з «оволодінням» часовою координатою (який проект здійснює, наприклад, феноменологія), а, навпаки, – з екстемпоруалізацією, зупинкою, «вимкненням» часу.

Вище ми зазначили, що Мейясу, уводячи Аристотелів засновок несуперечливості як непередпокладене начало мислення, реконцептуалізує саме мислення, заданий напрям аналізу вказує на характер означеної реконцептуалізації, яка полягає у тому, що мислення більше не розглядається як підстава (механізм) виявленості змістів, натомість, кожен із них постає як такий, що «збирає» довкола себе умови власного існування. Воно, іншими словами, прописує себе у матеріальному світі як особлива змістозна область, внутрішні «правила» якої (математика передовсім) не зумовлюють способу її виділеності, але покладають деякий телос, який, зрештою, уможливує її існування, парадоксальним чином репрезентуючи «порушуваність» усіх можливих послідовностей.

Таким чином, підбиваючи підсумки дослідження, можна сформулювати деякі узагальнення:

1. Фундаментальною рисою сучасного філософствування у його матеріалістичній гілці стає усвідомлення втрати тотожності онтологічних позицій, що є виразом завершення проекту новочасної науки, за якого природа уявляється як самопідставна та стала сукупність законів. Основною категорією, що відображає характер причинно-наслідкових зв'язків у матеріальному світі, виявляється контингентність.

2. Логічним засновком сучасних матеріалістичних концепцій є ідея нерелексивної тотожності, яка екстемпоруально здійснює себе у протилежність тотальній змінюваності та сингулярності матеріального світу. Розум виявляється, отже, не обіпертою на зовнішні механізми крихкою конструкцією, телеологічно вкоріненою у своїх внутрішніх приписах.

3. Критика онтологічного подвоєння світу зачіпає також природу людського досвіду, який має розглядатися не через призму існування спільної підстави виведених на його боці змістів, а з огляду на те, що кожен означений зміст сам по собі виявляється виключною формальною умовою власного існування.

Література

1. Beistegui M. de. The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger, and Deleuze // A. Badiou: Philosophy and Its Conditions / Gabriel Riera, ed. / Miguel de Beistegui – Albany: SUNY, 2005. – P. 45–58.
2. Harman G. Quentin Meillassoux :Philosophy in the Making / G. Harman – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 304 p.
3. Meillassoux Q. After finitude / Q. Meillassoux. – London: Continuum, 2008. – 148 p.
4. Morton T. Realist magic / T. Morton – Ann Arbor, Mich.: Open Humanities Press, 2013. – 228 p.
5. Watkin C. Difficult atheism / C. Watkin. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 296 p.
6. Аристотель. Метафізика // Соч. в 4 т. Т. 1 / Пер. с древнегреч. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–368.
7. Делёз Ж. Фуко / Ж. Делёз; пер. с франц. Е. Семиной; вступит. статья И. Ильина. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
8. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Табачковський; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2002. – 297 с.
9. Хайдеггер М. О существе основания // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5 / Пер. В. Библин. – Самара: Изд-во СаГА, 1998. – С. 78–130.

Анотація

Терещенко В. В. Новітній матеріалізм і проблема онтологічного подвоєння світу. – Стаття.

У статті розглянуто основні ідеї, що обґрунтовують перехід до нового розуміння мислення і розуму, яке виникає у процесі критики онтологічного подвоєння світу в сучасному матеріалізмі. Основними визначеннями матерії у спекулятивному реалізмі Квентіна Мейясу є сингулярність, контингентність, принцип безпідставності. Сутність позбавлена тут онтологічного статусу, через що мислення, розум, свідомість не розглядаються далі як засоби її подвоєння. Їх об'єктивне значення обґрунтовується іншим способом: вони розглядаються як клас специфічних змістовних визначень, присутніх у світі на особливих правах. Конститутивними для цього класу є нерелексивний характер тотожності, екстемпоруальність, телеологічність. Як механізми, що збирають довкола себе умови власного здійснення, такі змісти переривають ряди причинно-наслідкових зв'язків, якими їх бачить філософська традиція, і виявляються втіленнями «необхідної випадковості».

Ключові слова: матерія, матеріалізм, спекулятивний реалізм, Мейясу, мислення, онтологічне подвоєння, онтологія, кореляціонізм.