

10
русс

Рим, которого не было, чистый *virtus* и творение вечных истин — в саду основ

Лолита Агамалова

Аспирантка кафедры онтологии и теории познания
Философского факультета МГУ
E-mail: pierreabaelardus@gmail.com

Рим, которого не было, чистый *virtus* и творение вечных истин — в саду основ

Аннотация

В настоящем очерке исследуются границы и возможности трансцендентального, понятого в качестве мыслительного, а значит, реального ограничения всякой возможной онтологии; иначе говоря, — всяких возможных, а значит, утопических, миров, абсолютным модальным рубежом которых является противоречие. Принцип, который, согласно Канту, объединяет феноменальное и ноуменальное в единый континуум *contra contradictions*, подпитывает континуум не-сущего — как аналитически невозможного, — структурированного противоречием. Этот континуум может быть помыслен по крайней мере как негативный объект, который, однако, не выходит (так кажется на первый взгляд) за границу ментального сущего (*ens rationis*), как максимум же — скандализованного Кантом экзистенциального квантора; но если, согласно Крипке, способность мыслить различные модальные пропозиции выдает его, предиката существования (\exists), необходимость, то следует пересмотреть понятийные (а значит, реальные) границы

возможных (а значит, утопических) миров, включив в эти последние как минимум некоторые невозможные миры, которые не подчиняются принципу как традиционному рубежу и сознания, и бытия. В работе предлагается спекулятивное моделирование таких миров, показывающее, что, с одной стороны, трансцендентальное гораздо шире, чем традиционно принято считать (например, принцип непротиворечия обходят миры с нелинейным временем), с другой же стороны, отрицание трансцендентального есть наиболее чистое проявление революционной негативности — потому именно революционной, что моделирование и исследование миров, которые по праву называются невозможными (в работе они, в конечном счете, именуются негативными), сходятся в родовом понятии утопии, пробивающей себе дорогу в вечной своей диалектике как возможное и как невозможное; в конечном счете, это дает перспективу для пересмотра политической субъектности — с опорой на чистую возможность невозможного (утопии) через фигуру вероятного как подсчета, пересборки и настраиваемого двигателя чистого возможного вообще.

Ключевые слова

утопия, Пётр Дамиани, трансцендентализм, принцип непротиворечия, возможные миры, модальная онтология

*Елене Ревуновой, жесткому десигнатору
во всех возможных мирах*

Прежде чем начать наше путешествие, аксиоматически условимся, что:

- мы говорим об утопии и ее *чистоте*;
- под чистым понятием утопии мы будем понимать такое понятие, которое не ориентируется ни на образы, ни на исторические жанровые образцы¹.

¹ В ранее опубликованном тексте мы подробно останавливаемся на истории понятия утопии и его возможной пересборке: через *принципиальное нарушение* принципа непротиворечия к порядку сущего и к порядку бытия мы предсказываем и разбираем *невозможное* утопии, обозначая проблематическое невозможное как аналитический вопрос об утопии; мы также обращаемся к омофоническому и обязательному благу утопии, предсказывая ей возможное и обозначая это как синтетический вопрос об утопии (Агамалова 2023). Именно противоречие в основании утопии служит отправной точкой к пересборке трансцендентального и моделированию миров утопии, которые будут его *нарушать*.

Строго говоря, мы будем мыслить утопию а-исторически, как ее и следует мыслить. При этом *само возвращение к утопии* мы полагаем исторически.

Крылатые кобылицы и нищета теологии

Предикат существования, скандализированный *тяжбой* о ста талерах (Драгалина-Черная 2019), реабилитируется как экзистенциальный квантор: очевидно — считает Крипке (см.: Крипке 2019), — что в обратном случае в естественном языке были бы невозможны пропозиции такого рода, как «Рим мог бы не существовать»², в каком бы то ни было смысле — его реальное несуществование будет отсылать к несуществованию в качестве Рима, следовательно, мы необходимо приписываем ему определенную степень существования. У Крипке это происходит на уровне *семантики* — не онтологии. Как можно обойтись с этим *онтологически*? Когда Пётр Дамиани формулирует скандальное «Бог может сделать бывшее небывшим» (Дамиани 1995), он полагает обратное — применение к Богу закона непротиворечия — *богохульством*, поскольку закон является «тварной истиной». Дамиани изобретает мир без *lex contradictionis*, и мы легко можем помыслить такой мир, в котором Рим не только *мог бы* не существовать, но и впрямь бы не существовал — несмотря на необратимость времени, — поскольку Рим с необходимостью тождественен самому себе, иначе — его референт прозрачен. *Парадоксальным образом* закон непротиворечия, $A \neq \text{не-}A$ (на уровне времени — Рим *мог бы* не существовать), сходится с законом тождества, $A = A$ (на уровне материи — Рим *мог бы* не существовать). Решение Дамиани базируется на простой уловке: Бог, способный презреть *наш* тривиум, в каждый момент времени обладает абсолютной возможностью. Оба варианта — быть Риму или не быть — находятся в ведомстве Бога и *до*, и *после* Рима. Они равно возможны в силу его *вечности*. Это позволяет ему отрицать *факт* Рима.

Замечательно, что мир Дамиани входит в *множество возможных миров*, хотя его мир, на первый взгляд, относится к мирам невозможным (Berto, Jago 2009), поскольку соответствует их главному критерию — *недействительности* принципа непротиворечия: в том, как 1) миры не

² Пётр Дамиани известен скандальными тезисами, а большая часть трактата, который нас интересует, посвящена даже не этой провокативной пропозиции о Риме, но вопросам о могуществе Бога, к примеру, сделать невестенницу девственницей и т. д.; именно это мы и будем называть нищетой теологии. Что, впрочем, не отменяет того, что Дамиани предложил свое собственное решение парадокса всемогущества и оригинальную формулировку последнего: он не просто считает тривиум, применяемый к Богу, богохульством, а работает с диалектикой времени и вечности (Дамиани 1995).

существуют, но 2) могли бы, по императиву Бога, существовать. Тем не менее любое трансцендентальное ограничение для любых миров имеет и ограниченную область действия: на примере Дамиани мы могли бы сказать, что *lex contradictionis* справляется и с центральной оппозицией бытие/небытие (фичей «текучих», Гераклита и Ко), если этот закон применяется ко времени к *как минимум* собственным именам (из-за области действия закона тождества). Может быть, именно это Дамиани бессознательно и полагал — не полагая такое нарушение невозможным, — выразив свой второй по известности скандальный тезис: «Моя грамматика — Христос» (Бибихин 2023).

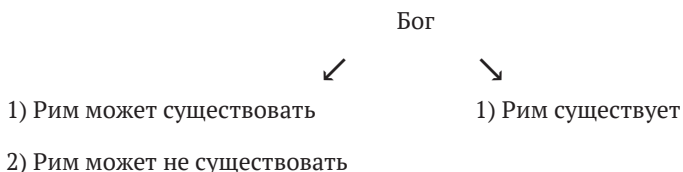


Схема Майкла Суини (Суини 2001).

Итак, мы будем говорить о *грамматике Дамиани*, чья область действия — в мирах, где сосуществуют противоречие и *к вечности* (иначе: противоречие в вечности возможно), и *ко времени* (ибо вечность здесь — согласно ее имплицитному пространственному определению — есть наблюдение сразу всех временных линий и способность их схватить, *ухватить в одно: вечное*), — но и закон тождества (Рим будет по-прежнему Римом — пусть его никогда не было).

Такая область действия экзистенциального квантора обеспечивает иное реальное максимы Парменида об онтологическом равенстве — *со-размерности* — бытия и мышления (в условиях противоречия), а также лоббирует ключевой тезис Мейясу: «То, что равно мыслимо, равно возможно» (Мейясу 2017: 71), но на несколько иных основаниях — включая как минимум грамматику Дамиани, где сосуществуют противоречие ко времени, вечности и закон тождества к жестким десигнаторам (см.: Крипке 1982). В этой интерпретации Парменида, за чью партию, «неподвижных», выступал Аристотель³, бытие также ограничено, но *смещенной мыслимостью* — противоречия во времени, которое могли бы включить в себя миры Мейясу. Здесь обнаруживается темное место, сопоставимое

³ «Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья, // А затем от того, где люди, лишённые знания, // Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит // В их груди заплутавшим умом, а они в изумленьи // Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы, // Коими “быть и не быть” одним признаются и тем же // И не тем же, но все идет на попятную тотчас» (Парменид 1989).

с темнотой центральной квазиметафоры Мейясу о *структурной близости* Гипер-Хаоса и Времени, где время понимается, судя по всему, как некое *объективное* время — способное к уничтожению любой вещи, но также как время вечное. Область действия *lex contradictionis* (следуя букве Мейясу) расширяется. Во-первых, противоречивое сущее пульсирует в не-бытии (есть и не-есть необходимо как *res*, его *ткань*) и следом — противоречивое сущее не могло бы резко измениться (так, триера не обратилась бы в человека, а человек — в триеру⁴), что не совсем верно — такое сущее способно к изменению: некое противоречивое сущее может обратиться в *иное противоречивое сущее*, и пример этому можно привести как минимум из второй схоластики и дискуссий об *ens rationis* (Вдовина 2021). Если Аристотель требует от вещи подчиниться *строгой онтической дизъюнкции* — того же требует и Мейясу, — что значит «человек — стена — триера», то мы будем говорить о *нестрогой*, что будет обозначать: нечто *x*, что есть одновременно *p & e & q* — включая объекты *разных онтологических порядков* (как, например, случаи так называемых «категориальных ошибок»), — может обратиться в нечто *p*, которое одновременно есть *i & z & j*, — включая объекты разных онтологических порядков и *etc.* до бесконечности, что мыслимо. В мирах же Мейясу *вещь избегает противоречия* в своей структуре, боясь бесконечной берклианской агонии, и, как следствие, самотождественна: как только бильярдные шары превращаются в «крылатых кобылиц» (Мейясу 2017: 137), те вновь обретают тождество с самими собой. Таким образом, максимум, на который нам вообще следует рассчитывать, — это крипкианские нежесткие десигнаторы. Как следствие, миры Мейясу являются *строго* возможными мирами (но — добавим заранее — без *онтологического приоритета* друг перед другом) при их резком возникновении — возможное не ориентируется на наличное, но следует за ним, поскольку миры расположены во времени: за материей — жизнь, за жизнью — разум, за разумом — предположительно и желанно — мир справедливости (Meillassoux 2009)⁵.

⁴ «Если относительно одного и того же вместе было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что все было бы одним [и тем же]. Действительно, одно и то же было бы и триерой, и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать и отрицать <...>. И в самом деле, если кто считает, что человек не есть триера, то ясно, что он не триера. Стало быть, он есть также триера, раз противоречащее одно другому истинно. <...> Поэтому они, видимо, говорят нечто неопределенное, и, полагая, что говорят о сущем, они говорят о не-сущем, ибо неопределенно то, что существует в возможности, а не в действительности» (Аристотель 1976: 130).

⁵ Всего, таким образом, миров может быть четыре, на данный момент их три. Один из аргументов Мейясу, кроме собственно решения проблемы Юма (с ответом: просто так, ничего не фундирует), заключается в том, что до сих не найден ответ на вопрос о том, как из мертвой материи появилась жизнь, следом — разум. Мир справедливости, таким образом, тоже может быть ничем не обоснован. Вероятность при этом, разумеется, крайне мала. Поскольку вероят-

По аналогии с грамматикой Дамиани мы будем говорить о *грамматике Мейясу*, чья область действия — в мирах, где принцип *работает* ко времени и сосуществует с законом тождества для каждой необходимой вещи/события, игнорируя любые физические законы, но ограничивает, например, грамматику Дамиани.

Вечная возможность: миры и частные миры

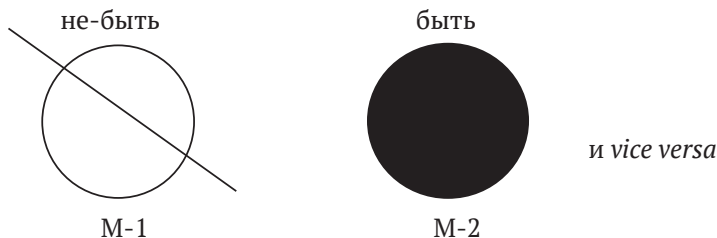
Но другой вопрос, что *вечное время* в грамматике Мейясу сопоставляется с временем объективным; и более, решение Дамиани «проблемы Рима» исходит из вечности Бога — опираясь на базовую оппозицию *время/вечность*, где время возникает из вечности (будь это творение или Большой взрыв), которое либо — как в случае с «проблемой Рима» — *стягивает* временные линии в актуальное, либо — как в случае со второй интерпретацией — просто, вероятно, ничтожит в вечности. В ранней статье мы сказали⁶, что чистое понятие утопии необходимо удерживает противоречие *вне времени* — аналитический вопрос об «утопии» — в то время как сама утопия (как проект) требует *разнесенности во времени*, ведь речь идет о превращении текущего мира в совершенно другой (или, может быть, *перемещение* в другой мир и уничтожение текущего, но об этом мы пока говорить не будем; так или иначе — все это требует *времени* и — забегая вперед — воли). Итак, следует наметить абрис; речь безусловно идет о: 1) мирах утопии, которые разносят ее вечное противоречие; 2) частных мирах, где требуется вечное противоречие по-прежнему как-либо удержать — мы обойдемся без *cheat codes*. При этом же в любом из случаев речь будет идти *о времени* и *о воле* — к утопии. Сможем ли мы теперь, с помощью грамматик Дамиани и Мейясу, удержать это противоречие так, чтобы оно обеспечивалось не только *точкой мыслимого* — где последняя есть негативная репрезентация объекта *под именем утопия* и, кроме того, негативный аргумент и кольцо утопии, — но и, во-первых, обрело *более внятные* — частные — очертания без разнесенности по мирам, которое, впрочем, мы будем также удерживать? Думаем, да. Разумеется, в грамматике Дамиани речь идет о единственном в своем роде существе — Боге. Но речь идет также о возможности — сугубо о возможности, где нечто [мир] представлено не с *монадической точки* зрения, а вообще: временные ряды стягиваются в одно, возможное спутывается с действительным, и возможное же, вопреки Гегелю, не оказывается ни беднее, ни богаче последнего (Джонстон 2016). (Как сойтись этим линиям? Неизвестно, как кажется, и в случае Бога.)

ности вообще нет, есть чистая возможность. Об этом см. далее.

⁶ См. сноску 1. Вечное противоречие утопии заключается в ее пульсирующем не-бытии: не-месте, которое предполагает удержание не-места в качестве самого себя.

Это — *вечная возможность*, которой требуется рассредоточиться — и мы отчасти обозначили ее в негативном аргументе, но еще не онтологически. Итак, это вечная возможность, которой требуется рассредоточиться — при отсутствии Бога. Но как? Как схватить ее, не имея под рукой всеведущего?

Подвесим этот вопрос.



Но договоримся: под операцией *разнесения* будем понимать ситуацию, в которой вечное (онтологическое) противоречие утопии, требуемое к удержанию в производстве собственно утопии и только утопии, рассредотачивается в мирах — мы будем называть их *частными мирами* (утопии), отправное число которых — два: именно столько (утопических) миров требуется чистому понятию, чтобы — наконец — перейти в действительное, иначе: сбыться утопией и только утопией.

И ничем иным.

Аналитическая (логическая) невозможность размечается — в первую очередь — как *физическая*. И обойтись с ней гораздо проще. Кроме того, это значит, что утопическое проектирование может вернуться в науку как *творение вечных истин* — в их картезианско-бадьюанском протении (об этом см. ниже).

Итак, здесь мы можем добавить *новый тезис* в инвертированной форме, иначе — выйти за рамку онтологии и перейти к сущему, так как речь о кванторе и границе его применимости вне зависимости от «степени бытия» и прочего: то, что ограничивает действие экзистенциального квантора и, следовательно, этим маркирует границу как-бы невозможного — *противоречивое сущее*, поскольку то не подчиняется простому логическому тождеству, ни случайному, ни необходимому (Крипке 1982). Это противоречие в сущем, или онтическое противоречие в его нестройной дизъюнкции, что влечет за собой неименуемое растождествление вещи с самой собой, но при этом способное породить иное тождество (Кузанец в «О бытии-возможности» обозначит такое растождествление как связь: между, с одной стороны, растождествлением в рамках нашей эпистемической нормы и, с другой, истинностью всецелого бытия, заявленного

в возможности, иначе — возможности, пребывающей до всякого «есть», поскольку все, что есть, *может быть*: небо, не-отличное от земли, истинным образом оно само — в абсолюте⁷). Иначе: *по крайней мере, может* породить иное тождество. Итак, *вычитание* этой области характеризует все возможные миры, фундирует, *вероятно*, почти все невозможные и при этом может осциллировать в части виртуальных (ниже) миров; тех, что мы, ощущая занозу в сердце — занозу утопии, — видим повсюду.

Но прежде чем обратиться к виртуальному, обратимся к Декарту и жесту Мейясу.

Вечное и бесконечное: творение истин миную обоснование данного

«Жест» Мейясу основан на обращении к Декарту, мы назовем его здесь по аналогии с «платоновским жестом» Бадью (Бадью 2012), призывающим к объединению всех истинностных процедур как условий философии, картезианским жестом. Проблема обоснования науки у Мейясу напрямую связана с *судьбой материи*, как это было у самого Декарта. Последовательно расслаивая себя в собственном эксперименте, Декарт помещает бытие в мышлении, задав тождество *ego cogito* и *res extensa*, где последняя функционирует в качестве *идеи* протяженности, но ее функциональность задана другими идеями (Декарт 2015). К Оккаму восходит гипотеза о том, что вещь не-необходима в познании: Бог может быть причиной *интуиции* в том числе несуществующей вещи, где вещь в качестве *вторичной* причины может быть устранена (Суини 2001: 244–255). Так, если бытием обладает в первую очередь то, что относится к порядку интеллигибельного, то ставка на *абсолют как фундамент* оказывается

⁷ «Человек не отличен от льва, а небо не отлично от земли, и тем не менее каждая вещь есть истиннейшим образом она сама»; *lex contradictionis* утрачивает свое действие, но при этом (странным образом) сохраняется *принцип тождества*. В «О бытии-возможности» Кузанского также можно найти образец согласованной схемы, где бытие (то, что *есть*) и сущее (то, что *есть*), несмотря на противоречие в обоих же планах, сомкнуты: онтологически — возможное (не-есть, но некое быть-может бытие) и действительное (строгое *есть*) сводятся через следующую аргументацию. Итак, в первой посылке: все, что есть (1), может быть (2), во второй: возможное (2) есть (1); следствие: есть абсолютная возможность (2) абсолютной действительности (3). Онтически — это бытие-возможность предлагает сущему «единую простоту», где оно *свернуто*: и человек, тождественный льву, истинно он сам же. Этот согласованный трансфер обеспечивается тем, что само бытие — как бытие *чего-то* — снимает недиалектическое противоречие: так, допустим, солнце необходимо есть то, что оно есть (подчиняясь «земному» тождеству), но в бытии-возможности — в Боге — оно так же есть *все свое возможное*, где это «все свое» — абсолютно все; заданное бытие-возможность обеспечивает тождество (Николай Кузанский 1980).

как минимум спорной; вслед за Оккамом в письме к Генри Мору Декарт ставит вопрос, реально ли мыслимо (*ens rationis*) протяженное бытие (Койре 2001: 100). Проблема заключается в том, что Бог может внушать мне мир, минуя творение, но никогда — *творение вечных истин*. Попробуем же исходить из духа — точнее, из *грамматики* картезианских миров, но не тех, что завязаны на обосновании наук и забывших творение вечных истин, а тех, к которым призывает, например, Бадью в «Манифесте философии» (Бадью 2012). Но как? В письме к Марену Марсенну Декарт утверждает: истины — как математики, так и логики — *тварны* (Декарт 1938). И без Бога идеи «обоснованы [только] в духе» (Коген 2012: 106). Бог не-необходим в науке, для любых наук, если те минуют обоснование данного: мир как при Боге, так и без Бога может быть любым, как и науки, чье возможное — и его границы с учетом истин — истины гарантируют, но минуя обоснование данного. Так, не следует забывать не тварность, а само творение: истины математики буквально тварны, буквально творимы, *но при этом вечны*, как — несмотря на открытия, абсолютно любые — они были вечны, пусть и не тварны, по Лейбницу, и, как ни странно, по Декарту, — тварны, но вечны ли? (Пока Бог есть вечность — да.) Но любая вечность имеет срок. Скажем иначе. Итак, божественные истины (на сей раз пишет Бадью): «Бытие вечно, а истина временна. “Событие” обозначает точку разрыва, поскольку мы констатируем, что таковая имеется, — говорит Бадью, отвечая Рансьеру (тот упрекает его как раз в том, что творение невозможно при Декартовом жесте). — Отсюда и мысль, что это оно (событие) и овременяет <...> устанавливает время только родовая процедура, истинностная процедура» (Бадью 2012: 129). Итак, науки не способны себя обосновать — об этом и говорит Мейясу, упрекая, впрочем, не науки, но философов, — но в том, как сказал бы, вероятно, учитель (ли?), что это не-обоснование и есть ключевое благо, поскольку событие, иначе: творение как событие истины, итог истинностной процедуры, порождает как всю полноту возможного (нечто, может быть, победило в борьбе за звание мира актуального, пусть и будет несколько этих миров, утвержденных конъюнкцией) и все новые и новые вечности (может быть, те утопические миры, но без всякой борьбы), так и — добавим уже мы — *субъекта*, самого минующего обоснование. Мы думаем, что это не-обоснование, которое, строго говоря, вшито в науки (им самим вовсе не-необходимое, чтобы творить — обоснование, основание), что оно — ключевое в мышлении даже невозможных миров. Вечные истины (мы будем говорить так) творятся, и творятся людьми, а науке никак не найти основание в себе самой — в этом заключается бесконечная свобода в творении этих истин и его вечная же *непредсказуемость* (по крайней мере, в *разнесении* по времени). Кажется, мы увлеклись. Итак, мы будем говорить о *грамматике Декарта*, чья область действия — в мирах, где происходит свободное творение *любых истин* (в особенности истин логики и математики) и где условие возможности нового может быть, по крайней мере, завязано на этих же контингентных условиях; но

при отсутствии *deus verax* и любого *x* от *lex dei*. Мы обратим к этой грамматике требование инверсии непротиворечия, если — в итоге — оно нам потребуется.

Говоря о творении любых истин, стоит отметить, что к *этике* нам еще предстоит вернуться. С ней гораздо сложнее быть голословными⁸.

Но это не все: *последние грамматики*, которые нам следует рассмотреть в этой связи, — грамматики Лейбница и Делёза (мы выйдем к последнему через Мейясу — поскольку вопрос о виртуальном *все еще подвешен*). Начнем с Лейбница, которому принадлежит изобретение четвертого — поверх базовых трех, всех трех, изобретенных Стагиритом, — принципа логики, реакционной *мишени* всех грамматик, претендующих как на возможное, так и на невозможное — в первую очередь, грамматики Мейясу⁹. Главную проблему представляет Бог-логик, кто изобретает наилучший из возможных миров и *несет благо по закону данного*. Все иное — возможное — принцип бесконечного множества миров, обитающих в «области вечных истин», не обладает достаточным основанием, несмотря на то, что, как кажется, речь может идти об их актуальности в божественной же мысли (Лейбниц 1989); иначе говоря, множество божественных оснований либо множество в Боге, скольжение миров, по мирам и в мирах (и теодицея вовсе не-обязательно была бы *невозможной*, но не суть). Известно также, что физическое и моральное зло не-необходимы в отличие от метафизического — «простого несовершенства». И даже *чудеса* предусмотрены в качестве *чистой возможности*, поскольку все, что существует (по этой божественной воле актуализации), сохраняет себя и как чистую возможность. Но, кроме того, известно, что в *абсолютно любой монаде свернуто все сущее* (и самое бытие, вся Вселенная) — пусть и *разной степени детализации* согласно тождеству неразличимых (Лейбниц 1982: 413–429; Форрест 2009). (Нам это понадобится.) Бог же — Бог-логик, представим его в качестве абсолютизации логики — «вечных истин» — в посттеологической перспективе, поскольку наилучший мир *таков* в виду максимизации блага, где максимизация происходит по *lex contradictionis*: благо не может быть распределено равномерно *в каждый момент времени*, но скорее рассеивается, подчиняясь необходимости максимизации, которая имеет смысл исключительно при условии допущения зла, которое, быть может, ведет к благу, поскольку *все связано со всем* — и в этом трагедия. Нет худа без добра: только попробуй изъять любое горе — пусть это будет даже сам Освенцим, — как

⁸ Все, что сказано здесь, не относится к вопросу об этике, если обратное не оговорено отдельно. Это как минимум значит, что наши схемы в текущей работе имеют границы применимости: одна из главных границ — в любви, где выбор миров не так прост, как онтологические схематизации.

⁹ Одна из задач Мейясу — доказать *несостоятельность* закона достаточного основания, ибо тот имеет теологическую природу и связан с идеей необходимого сущего.

все разрушится. (Именно поэтому разум — как продукт *истории* — неэтичен.) Попробуем подробнее рассмотреть место нашего принципа. Все три закона — и тождество, и непротиворечие, и закон исключенного третьего — связаны между собой: тождество и обуславливает, и вытекает из непротиворечия, а последнее «по праву крови» связано с законом исключенного третьего. Принцип основания подобен пятому колесу — он стягивает все законы в одно, чтобы те действовали в нем. Каждый мир — несмотря на местопребывание этой чистой возможности — находится в *строгой дизъюнкции* к другому миру. Мир, который дан, имеет на то свое основание. (А чистая возможность остается чистой возможностью, пусть и в каждой вещи.) Но мир без Бога (мир, который не дан, но находит себя в строгой дизъюнкции к другим мирам) может свое основание приобрести.

В области вечных истин множество миров, пребывающих в квази-бытии в *каждый момент времени*. Мир *N* (любой мир), который ведет борьбу за звание актуального, обязан иметь основание. Это марксистский базис. Который есть и — вспомним силлогизм Кузанца, — в первую очередь, может-быть. Может-быть, таким образом, есть первичное основание по направлению к коммунизму.

Так, под *грамматикой Лейбница* будем понимать такую грамматику, чья область действия — в мирах, где пробегают бесконечные вероятности как внутри миров, так и над ними (через родовое понятие «бесконечные»), ускользающие, но способные вывести к невероятному за счет ручных множеств микро-основ.

Мы очертили главное трансцендентальное ограничение для нового *X* как *противоречие в сущем* (онтическое противоречие), а также обозначили *область* противоречивого сущего как вычтенную из всех возможных миров. Кроме того, мы обозначили, что онтологическое противоречие вне времени — аналитический вопрос об «утопии» — не только *может быть помыслено* регулятивно, но и иметь собственные *негативные очертания* (см. грамматику Дамиани–Мейясу), — как чистая, но в то же время *актуальная* возможность, в довесок к разнесенности вечного противоречия по всем утопическим мирам. Также мы настояли на духе (в удвоении интерпретаций, перейдя от прямых [первичных] к вторичным) — в грамматике картезианских миров и подцепили — слегка — вероятное. Следует добавить еще кое-что. В грамматике Мейясу непротиворечие выступает — как и в общей грамматике *текущего* мира¹⁰ — условием возможности любого нового *X*.

¹⁰ Под общей грамматикой мы будем понимать грамматику текущего мира, как ясно из этого предложения. Добавим (опираясь на личную беседу с моим коллегой, философом Максимом Ухиным), что грамматика Мейясу дублирует грамматику текущего мира, где этот последний — нерациональный двойник миров Мейясу.

А-виртуальное и доблесть римлян без Рима

Теперь обратимся, сделав очередной крюк через Мейясу, — к Делёзу как главному теоретику виртуального.

Виртуальное вводится Мейясу как дубликат возможного за вычетом его потенциальности («Бог еще не существует»), где виртуальное, наследуя *virtualis* схоластов как реальному, — это способ несуществования, которое тем не менее реально, но все-еще не противостоит актуализации, как вводимое в оппозицию к потенциальному (Мейясу 2013). При этом виртуальное *трансцендентально ограничено возможным*, где возможное — это мыслимое, но в рамках грамматики Мейясу (ограничение грамматики Дамиани). *Формула виртуального* в «Божественном несуществовании» может быть такой: виртуальное = возможное за вычетом его потенциальности *plus* любое мыслимое (в рамках грамматики Мейясу). Но если грамматика Дамиани *обходит* трансцендентализм, не ограничивая возможное, и вводит, например, нелинейное время, то грамматика Мейясу вводит условие *lex contradictionis* и для виртуального *lex contradictionis* — как непредсказуемо нового X, где, отметим, забегая вперед, не-данное утопии грозит обернуться его противоположным — анти-утопией, уничтожив свою ключевую эквивокацию — не-бытия, а-топии, и блага, эв-топии (ибо утопия — это *не просто не-место*).

Мы обозначим это виртуальное как Виртуальное-1.

Но не так обстоит у Делёза, где виртуальное может быть обозначено как *область всех грамматик*, иначе — как серия не-бытийных модальностей.

Всякое актуальное, согласно Делёзу, — *атрибут* виртуального, которое в качестве некой туманности-ореола преследует актуальное как свой признак: обобщенное виртуальное встроено в субъекта зрения как оптический аппарат *et infinitum*. Не осадок памяти, но что-то опережающее и старающееся опередить: идеальное (ибо мыслимое), но *реальное* (посколькоку пребывает здесь, в зрении), виртуальное созревает как плод, актуализируясь и сбегая от обобщенного этого квазителоса. В итоге мира Делёза, в отличие от канонических Лейбницевых, не находятся друг к другу в строгой дизъюнкции — виртуальное обнимает все, тем самым означиваясь как парадоксально необходимое, где все есть то, что в итоге преследует актуальное: *потенциальное* (потенция к), *реальное* (стремление к), контингентное (непредсказуемо новое), невозможное (результат дедукции).

Эти области как минимум совозможны. Но есть нюанс: кажется, что те находятся в голове Делёза (см.: Делёз 2023) — нефальсифируемые, хотя упорствующие в этом майнонговском квазибытии (Майнонг 2011: 202–220). Именно это квазибытие, как и любое бытие из разума, было мишенью Мейясу, но также привело к потере субъекта, который в фактуальной онтологии функционирует как образчик телеологии без телоса. Этого

следует избежать, обогнув сущее и сделав крюк к революционному прибежищу — воле, сопутствующей необходимому хлебу, — крюк и трюк. Если виртуальное — как область всех модальностей — в ведении субъекта, то он мог бы помочь чему-то (желаемому, *eutopia*) созреть и, ввиду возможности всех областей, перезаписать прошлое: где Рима, *наконец*, не будет. Вместо теологии без Бога и Бога без теологии будет *virtus* — доблесть, храбрость, сила и мужество римского воина — без империи Рима и его, Рима, колониальных политик. Так, под грамматикой Делёза будем понимать такую грамматику, где виртуальное — область *n*-грамматик — работает и на возможное всех миров (как отсутствие между ними строгой *дизъюнкции*), и на актуализацию, которая обнаруживается в фосфоресцирующем бытии *n*-грамматик. В будущем обратим это требование к актуализации — к субъекту, а пока обозначим его как виртуальное второй степени.

Но это, *вероятно*, не все формы грамматик, тем более среди тех, которые избегают квантификации. Возвращаясь к серьезному разговору, аналитическая проблема состоит в квантификации для любого (необязательно необходимого) сущего. Несмотря на то, что область возможного в любом из возможных миров ограничена той или иной формой трансцендентального, которая обеспечивает, может быть, некоторую *ясность* (и пусть, как сказал бы Куайн, — это лишь вши в бороде Платона), мы видим необходимость допустить следующую эвристику — *ведь это вообще не все*: поскольку, во-первых, пускай разные формы любых трансцендентальных ограничений обеспечивают *минимум мыслимости* (и это — некий *минимум бытия*), а в нашей ситуации — на безрыбье и рак *есть* рыба (и раз обеспечивают — то речь, следовательно, не только о классических мирах, которые *могут быть*: параллельно или в будущем, но также о *невозможных* — тех, которые так — и вновь в классическом изломе — обозначают из-за логики). Итак, кроме проблемы квантификации есть также проблема имманентности — она заключается в необходимости (согласно еще Марксу) *принципа перехода*.

Но что он может обозначать? Знание об изобретенных нами мирах есть в своей сути *трансцендентность*, фундируемая имманентно¹¹: виртуальное есть область чувственного, перцептивности, восприятия и даже, может быть, сердца. Субъект наблюдает, наблюдает ненарочно все эти миры: они раскачиваются и расслаиваются, звучат и заговаривают. Они показываются ему: *потенциальное* как то, что *видимо*, может быть (видеть цветок в почке); *непредсказуемое* бытие как фрагменты грёз и анти-грёз; то, что *реально* (сильный фокус: так видеть бы каждое

¹¹ Например, аргумент Гуссерля от *ego*: (1) трансцендентный мир содержится в имманентном *ego* (иначе — идея трансцендентного мира; то есть объективный мир как идея, как идеальный коррелят intersубъективного); (2) трансценденция *ego* своего собственного бытия исхода из первой посылки (в идею трансцендентного мира включены другие *ego*); (3) *ego* понимает, каким образом его можно представить в качестве существующего вне (Гуссерль 2010).

слово, в котором дается любое возможное, как дается подручное сущее); невозможное (серебрящееся, как трансцендентальный предмет: так переживает и переживается противоречие); то, что актуальное (и надо мною, над ним, надо всем рассеиваются круги: абзац при редакции созрел, может быть, этот плод не хорош, но актуализирован); это мое ведение. Я — римский воин без Рима, чистый *virtus*, когда я думаю об утопии, о базовом блоховском голоде и мирах, которые просто обязаны быть — точнее, стать¹². Вернемся к принципу реальности — и принципу перехода к а-топиям (и родовому понятию утопии как абсолютно чистой и негативной); принцип перехода полностью обеспечивается субъектом, руководствующимся своей чувственностью; чистый голод как чистый *virtus*, так скажет об этом Блох: базовое «не» в «пред» тем не менее обязует субъекта не быть *жадным до всех миров*. И что, вероятно, самое важное при этом, так это то, что субъект наблюдает всю эту удивительную возможность. При которой субъект мечтает о бытии-тождестве «живого настоящего» и обязуется помнить о нем.

Живое настоящее без голода, никак иначе.

Черпающее свою поэзию из *негативности* будущего.

Итак, если область виртуального — как сводимого к контрафактическим ситуациям — можно приравнять, скажем так, к возведенной в *n*-ю степень области невозможного (несмотря на то, что невозможное — квази-модальность виртуального, мы будем говорить о *реализации* контрадикторных миров как, забегая вперед, о важном наказе Маркса; ибо все это — теперешнее состояние *contra* живое настоящее; следует также помнить, что речь идет о необходимо благих контрадикторных, возможно, мирах), — если область виртуального *может быть* приравнена к возведенной в *n*-ю степень области невозможного (как возможного контрадикторных миров — в агоне-агонии за бытие, — так и любых областей самих по себе *tipus* логические законы), — *итак*, приравнена как ее *двойник*, где невозможное, таким образом, *превращается* в фактичность логики (невозможность — к тому же — благой конъюнкции) *plus* виртуальное во второй степени (перцептивные — будем звать их, дабы уклониться от путаницы, — миры), *избегающие возможного опыта в данный момент времени*. (Так роза, которой нет, превращается в Рим, которого нет, которого никогда и не было.)

Мы будем называть это а-виртуальным — способ данности невозможного *за вычетом* законов, и *ограничивающих*, и *допускающих* всякое бытие. Способ данности *а-виртуального негативен*, поскольку его корень — в противоречии: как возможного всех грамматик, так и невозможного самого по себе (об этом опыте мы подробнее напишем

¹² Голод — как общее базовое состояние блоховского субъекта — преобразуется в устремленное «не», *еще-не* как стремление к тому, что отсутствует: «Еще-Не — это действительно вспыхнувшее, открытое миру начало всего, что обрывается и образовано» (цит. по: Вершинин 1999).

позже), что устанавливает *предел воображению* как чувственной схеме. Такое прибавление как *противостоящее* актуальному, потенциальному, трансцендентальному и любому иному, быть может, способно помочь в дальнейшем исследовании невозможных миров — не в том, как те не существуют, а как возможных (в обыденном смысле этого слова) в порождении аномальных *X* путем смещения вероятностей и, шире, чего-угодно абсолютной контингентности — как одной из его модальностей наряду с другими. В каждой монаде. «Вне сознания трансцендентальное поле, — пишет Делёз, рассматривая трансцендентальное поле в качестве *чистого* а-субъективного потока, — можно было бы определить как чистый план имманентности, поскольку он ускользает от всякой трансцендентности как субъекта, так и объекта»; «Пока сознание, — добавляет он, — проходит трансцендентальное поле на бесконечной скорости рассеянное повсюду, ничто не может его проявить» (Делёз 2021б). Будем же этому верны.

Мы вплотную подобрались к подвешенному *вероятному*, подобрались к субъекту, — вновь. Вероятное — вне виртуального. Вероятное — это сам по себе подсчет. Попробуем его обосновать и вернуться к мишеням — на наш взгляд, не вполне справедливой — как будто секулярного и нового: к принципу, еще одному принципу — и на этот раз необходимому — принципу достаточного основания.

Структурный двойник возможного

Наша ситуация имеет особые отношения с категорией возможного.

С тех пор как в мире развернулась *глобальная неолиберальная система*, где всякий человек декларируется не просто свободным, но как потенциальный свободный предприниматель, а рынок микроэлектроники вот-вот развернется и в селах, развивая бесфабричное производство среди родственников китайцев, работающих в высокотехнологичных паноптикумах, отовсюду звучит: сейчас возможно все. На фоне — старый упрек утопии в инцесте с анти-. О политике — онтологической — было написано немало: от «Манифеста киборгов» к теории собрания Джудит Батлер и множеству иных субверсивных феминистских идей, а также о прекариате, о сексе — от Виттиг к Жижеку и Ко, но ситуация, кажется, отчасти, но все же изменилась. Речь будет идти о *возможности* — все той же, о которой весь этот текст, — но более *грубой онтологически*. Мы будем звать ее структурным двойником, и особенно — возможностью чистой, к которой мы еще вернемся. Так, когда Мейясу создает *проект по преодолению* Канта — решение, которого требовали философы, уставшие от теории познания, и мир, уставший от старого мира (вновь же), — он фактически повторяет то, что говорит капитал, а тот говорит: мы сами ставим себе ограничения; все ограничения — в голове; о «бедном» мышлении (категории рассудка действительно невыносимы); мир — это мир возможностей (часто — просто голодной смерти); эффективная

трата — взамен экономии (ибо возможное неисчислимо); никогда образование не было так доступно, все так — никогда еще не было столько психотерапевтов, коучей и прочих помощников, готовых обеспечить преодоление неких границ, среди которых может быть и сама этика (как мог бы сказать Бадью — старые истины в бесконечной неофилии: двойнике блоховского Новума); само обучение этому — как броску костей, не исключающему случайность, использованию как-будто возможностей, — стало особой (и популярной) возможностью. Появился новый этический императив: к тому, чтобы *не упустить свой шанс*. Итак, эти и иные фразы, варьируемые в рекламе бесконечных услуг, обратились в назойливые клише; кожевский коммунизм США — из известной сноски¹³. Однако историю о том, как политическое оказалось в кабинетах целителей душ, забыв улицы, следует оставить профессиональным политическим философам — нас интересует иное. Что произошло с возможным? И о какой «грубой онтологии» идет речь?

Мотив экспроприации экспроприаторов известен. Но кажется, следовало бы признать: возможное у нас отобрали. Итак, связано ли это с тем, что Фишер обозначил (незадолго до самоубийства) в качестве отмены будущего, которая, по приблизительным меркам, произошла около тридцати лет назад, в 1980-е (см.: Фишер 2021)?

Итак, капиталистическое возможное есть возможное *из ниоткуда*, иначе *ex nihilo* (и добавим: *de nihilo nihil*); об этом есть много свидетельств. Эффект капиталистического дискурса заключается в том, что он работает с возможным как с *сущностью* или *отношением*, которые никак не привязаны ни к условию (любой возможности), ни к основанию (любой возможности), но как *будто бы* есть способ обмануть свое данное — где то: обыденные условия *производства* и *локализации* собственной позиции в бытии¹⁴; и постсовременный субъект (что бы мы ни понимали под тем) тщится поймать эту (под)брошенную кость, кость, чей бросок предполагает случайность (и все-таки — унизительную подачку). Из римской доблести виртуальное обращается в новую *res*, отвечающую (несмотря на, быть может, действительный *потенциал действительной virtus*, о которой с 1970-х писали киберфеминистки [см.: Митрофанова 2019], рассматривая *virtual reality* как нейтральную «хору» без гендерных и других маркировок — и тотальной слежки) за пустые возможности, калибровку пустых (по-гегелевски пустых) возможностей. Итак, оказывается, что онтологический разговор, развернутый сегодня о возможном,

¹³ «*American way of life* есть образ жизни, свойственный постисторическому периоду, и что настоящее Соединенных Штатов это прообраз “вечного настоящего” всего человечества. Так, возвращение Человека к животному представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем» (Кожев 2003: 540).

¹⁴ Собственно, тот самый марксистский, фрейдистский и в целом конструкционистский анализ ситуации.

в новом духе капитализма, ведь у возможного нет никаких оснований. Что это значит? Это значит, что *будто неважно*, насколько ты беден, одинок и, в конце концов, глуп, и где бы ты ни был — бросок перед тобой. И не просто бросок, на самом деле: возможности перед тобой. Протяни руку. Скидки 50% на все курсы IT — только сегодня. Не упusti свой шанс стать грамматическим исключением — подтверди правило; но помни, что исключение возможно благодаря *базовой грамматике*, сетке грамматики — и в эту сетку тебе необходимо поймать богов.

Случай (и Мейясу писал об этом лучше всех) — плохой товарищ. И так, он писал об этом потому, что случай онтологически завязан на вероятном, которое исключает непредсказуемо новое: вероятное — это счет, подсчет возможностей, а подсчет (в нашей ситуации) не говорит, увы, *ни о каком будущем*, и тем более — благом. Возможное неисчислимо — неисчисляемое нельзя опровергнуть.

Худший из невозможных и временной масштаб

Вероятное есть то, что можно исчислить. В ситуации отмены будущего, в ситуации неспособности (как будто бы) обеспечить благое, ясное будущее, хотя бы одно, вероятное — это пуля. Попробуем тем не менее рассмотреть эту пулю ближе. И так, вероятность обретается *между* необходимостью и возможностью, перебрасываясь временными и пространственными скачками, и обращается (в первом случае) в невозможное (обыденное и научное), в действительное (во втором). Но все же есть — как и всегда — *некая граница*. Именно поэтому на вероятное и обрушиваются вилы. Попробуем рассмотреть невероятное, эту пару сказуемого. Невероятное — это то, что может быть исчислено, может быть вычислено, но не сейчас и, вероятно, не завтра, но теоретически (и практически) — может: через ряд градационных смещений — отправной точки либо иначе — неких оснований. Мы будем называть подобные градационные смещения базовой смещаемостью слабой онтологической версии закона достаточного основания. Несмотря на то, что этот закон — или принцип — берет свой исток в теологии, и скорее всего — уже у Ансельма, и онтологически или опирается на, или сам по себе являет всеблагою (всеведущую и всемогущую) фигуру, и родство его с ней — кровное и абсолютное, мы уже давно можем наблюдать их *последовательное расслоение* — как раз в неолиберализме. И так, мы постоянно апеллируем к достаточному основанию — буквально: к рынку и невидимой его руке. Рынок буквально — это устойчивое выражение — замещает Бога. Только в этой руке как будто все еще гнездится истина. В свою очередь Мейясу укажет, что *sufficient reason* и сейчас работает в качестве удобной фигуры, к которой сводятся *любые* политические и экономические процессы, которые якобы не могут протекать иначе. Те, говорят они, не знают, как работает экономическое — и потому за перераспределение. (Но ведь это и есть безумие. Этого *они* не знают.)

Итак, родство разорвано; можно считать его разорванным. Ответ Мейясу прост: нет причин, чтобы все было так, а не иначе, буквально — нет никакого основания. Вообще. И быть не может. Это радикальный и удивительный ответ — как и ответ на вопрос, почему мы здесь.

Просто так, скажет Мейясу. Но не жертвоприношение ли это? Субъекта, и значит — самой утопии?

Основание обязано *быть*, поскольку обязано быть условие; основание не виновно. И может быть смещено: всякое движение — что устанавливает новое состояние — обосновано в предыдущем, что, в свою очередь, и было смещено.

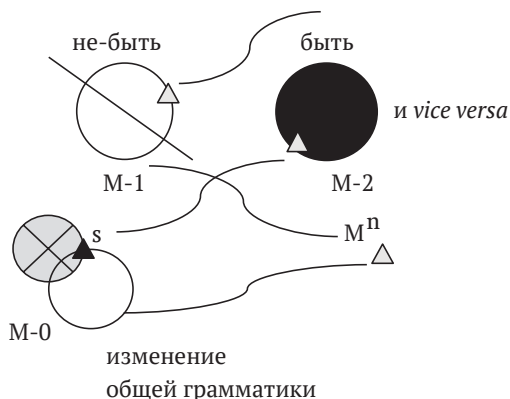
И, может быть, когда мы говорим *об утопии*, когда мы говорим о благом благом — абсолютно безбрежно-тонком, — итак, о благом будущем и, наконец, когда мы говорим о нас — все же о неких нас, обозначим во избежание вопроса неких нас как пустое множество — может быть, мы берем слишком небольшой, слишком амбициозный временной масштаб, чтобы превратить возможность — чистую истинную возможность негативного аргумента и кольца утопии — в *реальную вероятность*? Бадью — в недавних коротких тезисах — обозначает это как «абсурдный временной масштаб» (Бадью 2023), которому *почему-то* — став совсем бессильным — подчинилось радикальное движение после 1968-го; а кто-то вовсе нашел себе место в правительстве или посреди неоконцов (как отчаянно предрекал Пазолини в своем стихотворении «Компартия — молодежи!»¹⁵). «В отношении центральных проблем... — пишет Бадью в своем пятом тезисе, — коммунистическая логика располагает лишь масштабом столетий» (Бадью 2023). Иначе — скорее нет никаких причин рассчитывать на уничтожение частной собственности в этом масштабе. Точно так же как неоспорима другая возможность, иной исток и телеология, нет причин отчаиваться *так рано*. Настолько бессовестно рано ждать каких-то богов. Но при этом не следует забывать, как пишет Малабу, о возможности худшего (Малабу 2012) — об альтернативном пути, то есть развертке капиталистических логик либо, на худой конец, о новых союзах технаук и капиталов (которые рожают чудовищ — и это уже не киборги) и гидры альт-райтов, поднимающей голову в свете *последних событий*. «Не следует забывать» — значит, что следует (поскольку речь о масштабе столетий) действовать. Пускай 1968-й и был чистым событием, по выражению Делёза, — он был (и его, безусловно, не было; в этом он в чем-то схож с утопией; но абсолютно далек). Итак, Бадью ведет речь о «некапиталистической системной возможности», которую (добавим) следует обернуть в вероятность. И это — дело «Принципа», называемого «Идеей» (Бадью 2023). Он *обязан* иметь дело с ситуацией, откуда *локально* несет в себе эту возможность.

¹⁵ «Когда вчера на Валле Джулиа вы бились / с полицейскими, / я симпатизировал полицейским! / Потому что полицейские — дети бедняков» (Пазолини 2019).

Эрнст Блох будет говорить *о мере возможного* по обстоятельствам. Но — про возможное вообще; первое — дело критики; второе — обязательной грезы (Блох 1997) и утопического мышления о безграничности способов благих разверток миров. И если капиталистическое возможное (возможное *ex nihilo*) обращает субъекта в свою мнимую веру, обещая место в пространстве не-места анти-, то движение к чистой возможности будет означать одно: ее необходимую связь с вероятным. Так, идея обязуется иметь дело с ситуацией, ситуация несет в себе возможность, это имение-дела, в конечном итоге, сводится к тому, чтобы производить жесты — жесты, которые смогут превратить *возможное вообще* (которое безусловно — если, как скажет Адорно, не идентификация с агрессором в пейоративе «но это утопия!»), — есть [Адорно, Блох 2012] в блохианскую *меру возможного по обстоятельствам*: теплый поток будет смешан с холодным, нет, греза не будет обращена в критику — она, может быть, наконец с критикой *совпадет*, — и *чистая возможность* будет ею постольку, поскольку предполагает последовательное эмпирическое очищение.

Это будет отличие, на котором мы собираемся настаивать. Это отличие — связность чистой возможности с эмпирической вероятностью — не забудем еще и то, что утопия обязуется уничтожить самое себя под знаком вечности, если, наконец, сможет себя *исполнить*, — есть способ произвести разграничение.

Добавим к Бадью: последовательная калибровка возможностей, которые несет с собой Принцип, есть *основное средство*. Приближение вероятности; но сейчас — всего лишь: невероятное. Против возможности худшего — поскольку (добавляет Шопенгауэр [см.: Чепелева 2021]), будь этот мир хотя бы *чуть хуже*, чем есть, любая жизнь окажется невозможной. И в этой его максиме — не только смещаемость, но и парадоксальный релятивизм: закон может быть подшит к *чему угодно*. Но лучше бы он был подшит к утопии, согласно ее кольцу. (Чем к «чему-угодно» — на этот раз.)



Итоги и парадокс всемогущества

Когда в 1892 году Кропоткин скажет, что революция не только сдержит свои обещания, но сделает больше того (Кропоткин 1919), — на контрадикторный тезис о революции и благом мире можно ответить: нельзя мыслить утопию, не мысля утопию и только ее (как благо); и сказал безумец в сердце своем: Бога нет (Ансельм Кентерберийский 1995). И этот благой мир принципиально рукотворен.

Таким образом, утопию, — о каком бы невозможном та ни сказывалась, — будет отличать от любой другой идеи об ином ее *не-теологическая* — и даже не секулярная, но анти-теологическая — перспектива, и это несмотря на любую аналитику ее имени и фантазий об этом месте или не-месте. Это первое. Второе. Неизвестное как гносеологическое состояние субъекта в направлении к утопии как непредставимой, отвечающее вместе с идеальным обществом ценностному условию новизны, — это по-прежнему полная онтологическая реконфигурация. Увы, в этой работе нам не удастся перейти подробнее к субъекту и воле; тем не менее мы уверены, что эта последняя — это способ открывать новые коридоры возможностей в противовес ожиданию (пусть и «без ожидания»), всякому — и к всякому — спасению, в противовес всякой эсхатологии, а также то, что утопия — не просто секулярна, но анти-религиозна: она обязана быть *рукотворной*.

Подбираясь к концу, попробуем очертить наши грамматики. Мы видели: *трансцендентальное* у Мейясу (фигура *lex contradictionis*) вводится как способ возникновения чего-угодно из того, что может быть помыслено; например, Бог (виртуальный) и его *вычитаемая* скорбь эсхатология, чье добавочное условие — дилемма призрака (Мейясу 2023). Принцип непротиворечия обеспечивает место новому.

А-топос Дамиани (в его грамматике) не ограничен *lex contradictionis* ни в пространстве, ни во времени — принцип непротиворечия здесь есть *добавочное условие* к тому, чтобы эксплицировать иную *топо-логику* — от противного. Мы обнаружили *чистую возможность*, которой требуется рассредоточиться; и так обозначили миры: 1) как миры утопии, что разносят вечное противоречие; и еще 2) как частные миры (мир: вероятно, тот, в который требуется обратить *этот*), где требуется все-таки удерживать его *внутри*. В *картезианской грамматике* мы сделали ставку на дух и науку, несмотря на любой компромат: наукам требуется осциллировать в своем не-основании, так обосновывая любое возможное — ибо так возможно новое и новое творение вечных истин; их переизобретение нами. Кроме того, был подтвержден старый тезис о *границах реализации* противоречия в наших не-воображаемых негативных мирах; как и то, что *вечное противоречие* может быть мыслимо (вновь) *при любой рассинхронизации* модальных основ, о которых было объявлено в аксиомах (смычок аналитического и синтетического вопросов об утопии и «утопии»).

В лейбницианской грамматике — в изучении максимизации блага, обналиченной как логическая структура, — мы обнаружили как множество миров в качестве вечных истин, так и закон, который может быть секуляризован (не капиталистически через рынок, иначе), чтобы по-другому с ними обойтись: через вероятности. В качестве базовой смещаемости слабой онтологической версии *principium rationis sufficientis*. «Абсурдный временной масштаб», о котором наряду с необходимым творением истин и памяти об истинах старых (памяти и веры движения) говорит Бадью, также означает нужду в переизобретении вечности — раз за разом — через истинностные процедуры (среди которых, как известно, поэма, математика, политика и любовь [Бадью 2012: 129]). Иначе: истины, которые производятся, творятся и завязаны на не-обосновании, то есть к вечному переизобретению (в) вечности (в вечном бытии), предшествующем всякому событию, тем не менее рассекают его, вводя, наконец, временность (и возможность). Вопрос в том, чтобы переизобретать осмысленно: не забывая о возможности худшего. Не отчаиваясь: через вероятное (и невероятное), ибо оно есть подсчет возможного. Этот подсчет через, впрочем, скорее невероятное может быть обеспечен *a-виртуальным*, квазифеноменологической фигурой, оптическим аппаратом, дедуцированным из делёзианской грамматики, — как способа данности (и способа не-бытия) всех грамматик сразу, обеспечивающего и гипотетическое *совозможное* всех миров (разнесенности по всем мирам), и любых областей (миров) *самих по себе* (речь вновь о частных мирах — частном, *не-разнесенном противоречии*, без *cheat codes* разнесенности) (таким образом, речь о конъюнкции благих миров — и подвешен вопрос тем не менее выбора). (Не будем забывать — и буквально, и в качестве метафоры: в монаде все сущее.) И кроме: был введен капиталистический структурный двойник возможного. Это крайне требовательная, безусловно важная фигура. *De nihilo nihil*. Субъект, который рассчитывает на, быть может, действительно лучший мир (социализм, как добавил бы Пазолини, считавший, что на радикальное улучшение может рассчитывать лишь идиот: но за социализм — как *необходимую базу* — следует побороться¹⁶), — этот субъект необходимо обязан проводить демаркацию между возможным (которое требуется превратить в *невероятное*, и следом же — в *вероятное*, путем последовательных смещений базиса-основания), которое вправду обосновано в духе, в науке, в политике, в чем угодно; наконец, в любви (и, помня Бадью, быть может, даже в поэзии) — как истинное, как *истинная же утопия* — и возможным *ex nihilo*, тем возможным, которое никогда, абсолютно никогда не сбудется; кроме частных, грамматических исключений, когда некто, кто, обладая кольцом утопии (а это есть всякий), подумает

¹⁶ «Человек, который делает что-либо с целью “улучшения мира” — критик. <...> Мир можно, наоборот, сделать хуже. <...> Поэтому необходимо также бороться за создание обществ нового типа <...>. Например, за настоящее социалистическое общество» (Пазолини 2007: 36–37).

вдруг: *быть может*, все это неправда — и утопия, невзирая на бедность, голод и страх других, может быть *моей*, частной. И будто бы каждый может себе ее обеспечить, лишь встав.

Путешествие заканчивается. Напоследок кажется важным обозначить — вероятно, еще раз — анти-теологическую перспективу и очертить нашу мысль о событиях фактуальной онтологии Мейясу как одного из наиболее важных — и более личных — авторов. (Без него этой работы во все не было бы.) Итак, у него есть две тенденции: 1) ограничение новизны в пользу связности представлений и 2) рациональные обусловленности ограниченного чего-угодно; не вдаваясь во все подробности наших анти-теологических возражений, мы тем не менее сформулируем силогизм, и он будет повторять *парадокс всемогущества*. 1) Гипер-Хаос — это абсолютизированная фактичность. Своей абсолютизацией он обязан спекулятивному мышлению, укорененному в конкретной форме фактов — и только в ней. 2) (Виртуальный) Бог способен изменить (следуя самой букве Мейясу) субъективность (конкретную форму фактичности) и, следовательно, спекулятивное мышление, которое абсолютизирует субъективность (как форму фактов — конкретную форму: фактичность). 3) Можно ли, *таким образом*, — и мы подвесим этот вопрос, — сказать, что (виртуальный) Бог способен, то есть имеет *carapity*, *мощь*, уничтожить Гипер-Хаос, *даже при том условии*, что он, этот Гипер-Хаос, есть Бог философов, но не *авраамический абсолют*? — И если *нет*, то как это объяснить, кроме как признав *теологическую природу* Гипер-Хаоса, иначе: более высший «небесный чин»? Мы подвесим этот вопрос навечно — по крайней мере, в рамках этой работы. Тем не менее мы убеждены, что Бог — это нестабильная опора личности. Может ли быть Бог, не может ли он быть, но нам бы этого не хотелось: над Богом не может быть никакого суда и, конечно, права.

Библиография

- Агамалова, Лолита (2023). «От Канта к франкфуртцам и vice versa: как возможна (чистая) утопия после ГУЛАГа?». *Неприкосновенный запас*. № 152 (6): 81–104.
- Адорно, Теодор, Блох, Эрнст (2012). «Чего-то не хватает. О противоречиях утопического томления». *Художественный журнал*, № 84 (2): 40–52.
- Ансельм Кентерберийский (1995). *Сочинения*. М.: Канон.
- Аристотель (1986). *Метафизика*. В кн.: *Сочинения*, в 4 т., т. 1. М.: Мысль.
- Бадью, Ален (2012). *Манифест философии*. СПб.: Machina.
- Бадью, Ален (2023). «Как возможна политика сегодня. Тринадцать тезисов с комментариями». *PhilosophyToday*. <https://telegra.ph/Kak-vozmozhna-politika-segodnya-13-tezisev-s-kommentariyami-01-17>.
- Бибихин, Владимир (2023). «Петр Дамиани». *Новая философская энциклопедия*. <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHb46a3c282d8a275c0488b4>.

- Блох, Эрнст (1997). *Тюбингенское введение в философию*. М.: Издательство Уральского университета.
- Вдовина, Галина (2021). *Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие*. СПб: СПбГДА.
- Вершинин, Сергей (1999). «Эрнст Блох: оправдание утопии». *Антиномии*, № 3: 55.
- Гуссерль, Эдмунд (2010). *Картезианские медитации*. М.: Академический проект, 2010.
- Дамиани, Пётр (1995). «О божественном всемогуществе». В кн.: Ансельм Кентерберийский, *Сочинения*. М.: Канон.
- Декарт, Рене (1938). *Геометрия. С приложением избранных работ*. М.: Мысль.
- Декарт, Рене (2015). *Сочинения*. М.: Наука.
- Делёз, Жиль (2021a). «Актуальное и виртуальное». *Факультет історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*. http://philosophy.opu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_3.pdf.
- Делёз, Жиль (2021б). «Иманентность: некая жизнь...». *EINA1: Философия. Религия. Культура*. <https://einai.ru/ru/archives/3072>.
- Джонстон, Эдриан (2016). «Случайность, чистая случайность: контингентность в гегелевской логике». *Логос*, № 2: 29–54.
- Драгалина-Черная, Елена (2019). «Тяжба о ста талерах: via eminentiae». *Кантовский сборник*, № 2: 89–100.
- Коген, Герман (2012). *Участие Декарта в подготовке кантовской проблемы*. В кн.: *Теория опыта Канта*. М.: Академический проект.
- Кожев, Александр (2003). *Введение в чтение Гегеля*. СПб.: Наука.
- Койре, Александр (2001). *От замкнутого мира к бесконечной Вселенной*. М.: Логос.
- Крипке, Сол (1982). «Тождество и необходимость». *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII: 340–376.
- Крипке, Сол (2019). «Вымышленные сущности и пустые имена». *Horizon. Феноменологические исследования*, № 2: 676–705.
- Кропоткин, Пётр (1919). *Хлеб и воля*. СПб.: Голос труда.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1982). *Монадология*. В кн.: *Сочинения*, в 4 т., т. 1. М.: Мысль.
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1989). *Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла*. В кн.: *Сочинения*, в 4 т., т. 4. М.: Мысль.
- Майнонг, Алексиус (2011). «О теории предметов». *Эпистемология и философия науки*, № 1: 202–220.
- Малабу, Катрин (2012). «Возможность худшего». *Художественный журнал*, № 85 (1): 60–72.
- Мейясу, Квентин (2013). «Дилемма призрака». *Логос*, № 2: 70–80.
- Мейясу, Квентин (2015). *После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. М.: Кабинетный ученый.
- Митрофанова, Алла. «Из истории киберфеминизма 1990-х: сетевой журнал. Виртуальная анатомия». *Художественный журнал*, № 3: 125–144.
- Николай Кузанский (1980). *О возможности-бытии*. В кн.: *Сочинения*, в 2 т., т. 2. М.: Мысль.
- Пазолини, Пьер Паоло (2007). *Почти завещание. Три текста 1975 года*. М.: Свободное марксистское издательство.

Рим, которого не было

- Пазолини, Пьер Паоло (2019). «Компартия — молодежи!». *ФИНБАН*. <https://finbahn.com/пазолини-компартия-молодёжи-1968>.
- Парменид (1989). «О природе». В кн.: *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1*. Под ред. А. Лебедева. М.: Наука.
- Суини, Майкл (2001). *Лекции по средневековой философии*. М.: Греко-латинский кабинет им. Шичалина.
- Фишер, Марк (2021). *Призраки моей жизни. Тексты о депрессии, хонтологии и утраченном будущем*. М.: Новое литературное обозрение.
- Форрест, Питер (2019). «Тождество неразличимых». *Brick of knowledge*. <https://brickofknowledge.com/articles/the-identity-of-indiscernibles>.
- Чепелева, Наталья (2021). «Наихудший возможный мир. Аргумент Шопенгауэра против Лейбница». *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, № 62: 54–63.
- Berto, Francesco, Jago Mark (2009). «Impossible Worlds». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/impossible-worlds>.
- Meillassoux, Quentin (2009). «L'immanence d'outre-monde». *Ethica* 2: 39–71.