

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

Лолита Агамалова

Аспирантка кафедры онтологии и теории познания,
философский факультет МГУ
E-mail: pierreabaelardus@gmail.com

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

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 предсцируем и разбираем *невозможное* утопии, обозначая проблематическое невозможное как аналитический вопрос об утопии; мы также обращаемся к омофоническому и обязательному благу утопии, предсцируя 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, скандализованный *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 невественницу 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).

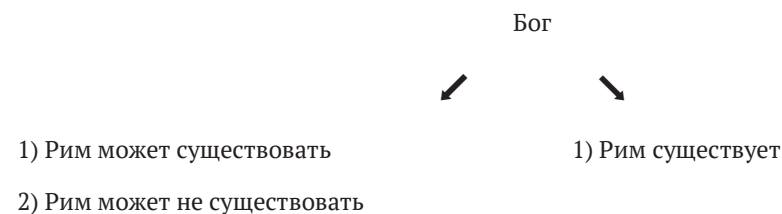


Схема Майкла Суини (Суини 2001).

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 — *соразмерности* — 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, самоотжественна: 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 крипцианские 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: сбывться 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 минувя 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 Морю 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* — не-этичен.) 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* (по-скольку пребывает здесь, в зрении), виртуальное созревает как плод, актуализируясь и сбегая от обобщенного этого квазителоса. В итоге миры Делёза, в отличие от канонических Лейбницовых, 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 совокупности 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 грез и анти-грез; 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 интерсубъективного); (2) трансценденция *ego* своего собственного бытия исходя 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 редактировании 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 совокупность. 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 необходимости 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 *a-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 образуется 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 его двойник

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 — возможности *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

траты — 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*. И так, эти и иные фразы, варьируемые в рекламе бесконечных услуг, обратились в назойливые клише; кожевский коммунизм США — из известной сноски¹⁵. 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. И так, 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 — унижительную 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. И так, оказывается, что онтологический разговор, развернутый сегодня о возможном,

¹⁵ «*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 всеблагоу (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.

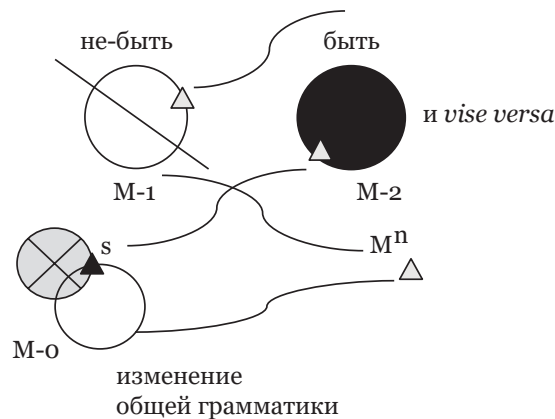
И, может быть, когда мы говорим *об утопии*, когда мы говорим о *любом благом* — абсолютно безбрежно-тонком, — и так, о благом будущем и, наконец, когда мы говорим о нас — все же о неких нас, обозначим во избежание вопроса неких нас как пустое множество — может быть, мы берем слишком небольшой, слишком 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 рождают 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). И так, 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 Джулия 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 контрдикторный 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 *вычитающая* 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 удержать 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 возможное 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” — креатив. <...> 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 *capacity*, *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). (В печати.)
- 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-tezisov-s-kommentarijami-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: СПбПДА.
- 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 (2021b). «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.

- 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.