

Дилемма призрака¹

КВЕНТИН МЕЙЯСУ

Грядущая скорбь, грядущий Бог.
<...> у каждого человека есть жизнь
и есть призрак².

1. ДИЛЕММА ПРИЗРАКА

НТО ТАКОЕ призрак? Это не оплаканный должным образом умерший, преследующий и тревожащий нас. Он отказывается перейти на «тот свет», где мирно усопшие могут сопровождать нас на расстоянии, достаточном, чтобы мы могли жить своей жизнью, не забывая их, но и не умирая их смертью, то есть не будучи пленниками повторения их последних моментов. Кого можно считать призраком, ставшим настоящим (*essential*) призраком, призраком *par excellence*? Умерший, чья смерть такова, что мы не можем оплакать ее. Иными словами, работа скорби и течение времени не способны связать его с живыми безмятежной связью. Ужас его смерти тяжким грузом лежит не только на плечах самых близких и дорогих, но и на плечах каждого, кто пересекает траектории его прошедшей жизни.

Настоящими призраками становятся умершие ужасными смертями: безвременной и омерзительной смертью, смертью ребенка или родителей, знающих, что тот же конец ждет и их детей, и многими другими видами смерти. Умершие естественной или насильственной смертью, с которой не могут примириться ни те, кто умер от нее, ни те, кто выжил в них. Настоящие призраки — это умершие, которые всегда будут противиться «пере-

ходу на тот свет» и упрямо избавляться от своего савана, дабы заявить живым наперекор фактам, что они всё еще принадлежат их числу. Их смерти не свидетельствуют ни о каком смысле и ничего не завершают. Это не столько тени, объявляющие месть, сколько тени, вопиющие по ту сторону любого отмщения. Любой, кто по неосторожности прислушался к их крикам, рискует провести остаток жизни, внимая их стенаниям.

Действенной (*essential*) скорбью является осуществление скорби по настоящим призракам, которое приводит к установлению между выжившими и этими ужасными смертями отношения, позволяющего жить, а не обрекающего на страдания. Действенная скорбь предполагает возможность образования неусыпной связи с этими умершими. Такая связь не вергает нас в безнадежный подавляющий страх, испытываемый нами при столкновении с их концом. Напротив, она активно включает память о них в ткань нашего существования. Осуществление такой скорби позволило бы жить с настоящими призраками и тем самым больше не умирать вместе с ними, скорее, заставить этих призраков жить, чем самим становиться лишь тенями живых, внимая их голосам. Встающий перед нами вопрос таков: *возможна ли действенная скорбь, и если да, то при каких условиях?*

Возможно ли после XX века, чья история ознаменована ужасными смертями, жить в неболезненном отношении с умершими (по большей части неизвестными нам, но все же слишком близкими), чтобы не тревожить нас? На первый взгляд, мы вынуждены ответить отрицательно, ведь действенная скорбь кажется невозможной, если она отсылает к принципиальному выбору, совершаемому в отношении усопших. Он формулируется просто: либо Бог есть, либо его нет. То есть либо в мире и за его пределами действует трансцендентный для человечества принцип милосердия, воздающий справедливость умершим, либо такого трансцендентного принципа нет. Как вскоре становится ясно, ни один из этих вариантов (назовем их для удобства религиозным и атеистическим, сколь бы бесчисленны ни были вариации того и другого) не позволяет осуществиться необходимой скорби. Скажем ли мы, что Бог есть или что его нет — что бы ни имелось в виду под этими утверждениями, — все равно, встречаюсь с проблемой призраков, нельзя не отчаяться. Чтобы доказать это, позвольте сразу представить — в форме некоего прения сторон — то, что кажется нам наиболее сильными ответами каждой из позиций на вызов так понятой скорби.

Начнем с защитной речи религиозной позиции: «Я могу надеяться смириться с собственной смертью, но не со смертью умерших чудовищной смертью. Ужас испытывается именно перед этими непоправимо случавшимися смертями, а не моим при-

1. Перевод выполнен по изданию: © Meillassoux Q. Spectral Dilemma // Collapse IV: Concept-Horror. L.: Urbanomic, 2009. Впервые опубликовано как: Deuil à venir, dieu à venir // Critique. Janvier-février 2006. № 704-705. P. 105-115. (В отдельных местах текст исправлен в соответствии с французским оригиналом. — Прим. ред.)

2. Тайлор Э. Б. Первобытные культуры. М.: Политиздат, 1989. С. 213.

ближающимся концом, побуждающим меня поверить в Бога. Конечно, если моя смерть по какой-то причине будет ужасной, то я буду умирать, надеясь на ту же участь, какой желаю призракам, ведь сам я всего лишь призрак в ожидании. Для себя и для других я могу быть саддукеем, но для призраков я всегда буду фарисеем³. Иными словами, в отношении себя я мог бы быть суровым атеистом, мог бы отказываться верить в бессмертие души, но я никогда не смог бы так отнестись к ним. Сама идея того, что никакая справедливость невозможна для бесчисленного числа призраков прошлого, поражает меня до глубины души, так что я больше не могу мириться с живыми. Несомненно, что именно живые, а не мертвые нуждаются в помощи, но, думаю, она возможна только при условии некоторой надежды на справедливость и для мертвых. Атеист вполне может отрицать это, но если бы я был вынужден отвергнуть это, то не смог бы жить дальше. Я должен надеяться на что-то и для умерших, иначе жизнь напрасна. Это что-то есть другая жизнь, другой шанс для жизни — прожить что-то иное, нежели та смерть, что постигла их».

Перейдем к ответу атеиста: «Ты говоришь, что хочешь надеяться на что-то для умерших. Но приглядишься к тому, что именно ты им обещаешь. Ты надеешься на справедливость в ином мире: но в чем бы она могла заключаться? Это была бы справедливость под покровительством Бога, который как раз и позволил случиться наихудшим из злодеяний, если брать случай жертв преступлений, или же сам совершил их в случае смертей естественных. Ты называешь такого Бога справедливым и даже добрым. Но что ты сказал бы об этом — об обещании вечной жизни под властью называемого справедливым и любящим существа, которое, однако, позволило мужчинам, женщинам и детям умирать в величайших муках, хотя и могло спасти их без каких бы то ни было трудностей, и даже причиняло эти страдания прямо. Но ведь это, скажет сам Бог, есть проявление его бесконечной, а потому таинственной любви к созданиям, которых он подобным образом терзает. Жить под властью столь извращенного существа, искажающего самые благородные сло-

3. Иудейские религиозно-политические течения. Саддукеи (II век до н. э. — I век н. э.) отвергали бессмертие души человека и, соответственно, загробное воздаяние и возможность воскресения мертвых и делали акцент на земной жизни. Человек, по мнению саддукеев, обладает абсолютной свободой воли. Фарисеи, напротив, считали, что человеку предоставлено лишь право выбора между добром и злом, все остальное предопределено Богом. Они признавали бессмертие души, загробное воздаяние и возможность воскресения мертвых. Иосиф Флавий, давший большую часть сведений об обоих течениях, сравнивает первых с эпикурейцами, последних — со стоиками. — *Прим. пер.*

ва (любовь, справедливость) своими чудовищными деяниями, — не лучшее ли это определение ада? Ты заявляешь, что в ослепляющем присутствии такого Бога я постигну бесконечную любовь, с которой он относился к своим созданиям? Но тем самым ты лишь усугубляешь обещанный тобой кошмар, раз предполагаешь, что это существо обладает силой, способной преобразить меня в духовном плане столь радикально, что я полюблю Того, кто позволил жестокостям сбыться, за то, что Он дал им эту возможность. Это обещание духовной смерти, которая бесконечно хуже, чем простая телесная смерть: в присутствии Бога я перестану любить Добро, так как Ему хватит могущества заставить меня любить Зло, как если бы оно было Добром. Если Бог существует, то судьба умерших бесконечно ухудшается: телесная смерть удваивается духовной. Тому аду, что вы, верующие, желаете им, я предпочту как для них, так и для себя скорее небытие, которое оставит их в покое и сохранит их достоинство, но не милость, проявляемую Всемогуществом вашего безжалостного Демиурга».

Нетрудно заметить, что каждая из этих позиций основана лишь на слабости другой: атеист является таковым только потому, что религия обещает вселяющего страх Бога; верующий укрепляет свою веру отказом от жизни, опустошаемой отчаянием ужасных смертей. Каждый прячет свое собственное отчаяние за демонстративным избеганием чужого. Складывается дилемма: либо отчаяться обрести иную жизнь для мертвых, либо прийти в отчаяние от Бога, допустившего такие смерти.

Дилеммой призрака мы будем называть апоретический выбор между атеизмом и религией⁴, возникающий при столкновении со скорбью по призракам. В этом выборе, знаменующем двойной провал для действенной скорби, мы колеблемся между абсурдностью жизни без Бога и тайной Бога, называющей «любовью» свое попустительство и совершение предельного

4. Религиозной я называю любую позицию, совмещающую тезис о жизни после смерти с тезисом о существовании личного Бога; атеистической же — ту позицию, что отвергает оба тезиса. Можно, конечно, представить себе позиции, не уместяющиеся в эту удобную классификацию: саддукейство, упомянутое выше, сопрягает веру в личного Бога с отказом от бессмертия; спинозизм, с другой стороны, соединяет отрицание личного Бога с тезисом о возможном бессмертии. Однако эти примеры никак не меняют суть анализа: неспособность основных ходов мысли (*systems of representation*) решить дилемму призрака. В случае саддукейства к отчаянию от злого Бога добавляется отчаяние от не-воскресения мертвых; в случае спинозизма я должен отказать во всякой надежде на счастливое бессмертие тем, кто погиб слишком рано, чтобы достичь мудрости и примириться с безжалостной необходимостью, властвующей над такой судьбой.

зла. *Решением* дилеммы призрака будет позиция не религиозная и не атеистическая, а потому способная избежать двойного отчаяния, свойственного указанному выбору: отчаяния поверить в справедливость для мертвых, как и отчаянной веры в Бога без справедливости. Наш вопрос о возможности действенной скорби можно переформулировать так: *при каких условиях мы могли бы надеяться решить дилемму призрака?* Как помыслить связь между живыми и мертвыми, избегающую удвоенного несчастья атеиста и верующего?

Чтобы набросать возможный ответ, дальше нам нужно следовать такому пути: мы должны выписать условия решения дилеммы и оценить его теоретическую легитимность вкупе с надежностью. Не исключено, конечно, что возможность такого решения в конце концов окажется иллюзорной, и нам придется отказаться от попыток выйти за пределы религиозно-атеистической альтернативы. Но этот гипотетический отказ должен быть получен в результате строгой проверки решения. Не имея возможности представить это решение целиком, ограничимся здесь его наброском.

2. УСЛОВИЯ РЕШЕНИЯ ДИЛЕММЫ: БОЖЕСТВЕННОЕ НЕСУЩЕСТВОВАНИЕ

Начнем с прояснения того, что мы будем называть «формальными» условиями решения дилеммы. Эти условия одновременно отчасти определяют неоспоримую легитимность обеих вышеупомянутых позиций, атеистической и религиозной, и задают источник апории. Каждая из этих позиций выявляет, полагаем мы, необходимый элемент действенной скорби:

- религиозная позиция предполагает, что скорбь невозможна, если мы не можем надеяться на иную, отличную от их смерти участь умерших. Призраки не перейдут в другой мир, пока мы не сможем надеяться на их воссоединение с нами;
- согласно атеистической позиции, существование Бога представляет собой непреодолимое препятствие для подобной надежды, так как лишь извращенный Бог мог допустить ужасные смерти, и только еще более извращенный Бог мог заставить любить себя за это.

Источник апории в том, что эти условия, в равной мере непреодолимые, оказываются несовместимыми. Есть только один способ выйти из тупика: мы должны доказать, что несовмести-

мость между этими условиями лишь видимая и что есть третья возможность, не религиозная и не атеистическая, способная согласовать обе части ответа. Теперь наша задача проясняется: *решение дилеммы сводится к тому, чтобы сделать мыслимым утверждение, сопрягающее возможное воскресение мертвых (религиозное условие решения) и несуществование Бога (атеистическое условие решения)*. Эти два элемента будут синтезированы в следующем утверждении, которое отныне и будет занимать наше внимание:

Бог еще не существует.

В этом утверждении сформулирован тезис, который мы будем называть тезисом *божественного несуществования*. Это выражение следует понимать в двойном смысле, обеспеченном его двусмысленностью. Во-первых, божественное несуществование означает прежде всего *несуществование религиозного Бога*, но также и метафизического, предполагаемого актуально существующим в качестве Творца или Принципа мира. Во-вторых, оно одновременно означает *божественный характер несуществования*, — другими словами, тот факт, что пока еще пребывающее в наличной реальности в виртуальном состоянии таит в себе возможность для Бога еще прийти, став невиновным в бедствиях мира. Возможно, у него и будет власть даровать призракам нечто иное, нежели их смерть.

Тезис божественного несуществования позволяет нам обнаружить источник видимой неразрешимости дилеммы призрака. Эта неразрешимость проистекает из того факта, что атеизм и религия как будто составляют исчерпывающий все возможности выбор: либо Бог есть, либо нет. Но эти два тезиса на деле сильнее, чем фактические утверждения, которыми они высказаны, поскольку основаны на предположительно *необходимом* характере несуществования или существования Бога. Быть атеистом — значит не просто утверждать, что Бог не существует, но также что он и не мог бы существовать; быть верующим — значит верить в сущностное существование Бога. Отсюда ясно, что тезис божественного несуществования, дабы достичь успеха в преодолении указанной альтернативы, должен иметь дело с модальностями: следует обосновать то, что *Бог возможен* — не в субъективном и актуальном смысле (в том смысле, в каком я могу считать, что Бог, возможно, существует в настоящее время, хотя это и не наверняка), но в смысле объективного будущего (в том смысле, в каком я считаю, что Бог может реально возникнуть в будущем). На карту поставлено освобождение Бога от религиозно-атеистической связи с необходимостью (Бог дол-

жен существовать или не существовать) и его привязка к виртуальному (Бог может существовать).

Тогда наша задача уточняется: решение дилеммы призрака сводится к выявлению точного смысла божественного несуществования и в то же время к установлению возможности оправданно отстаивать его.

Тезис, гласящий, что Бог еще не существует, можно разделить на две смысловые линии, которые затем следует последовательно исследовать:

1. Что должно означать выражение «еще не», чтобы Бога можно было мыслить как одну из осуществляемых со временем возможностей, им подразумеваемых? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно продумать смысл времени, совместимого с действенной скорбью: что такое время, если оно содержит божественное как одну из своих виртуальностей, и что могло бы легитимировать нашу веру в действительность такого времени?
2. Что в действительности означает означающее «Бог», коль скоро последний более не полагается существующим (если не актуальный и необходимый, а возможный и способный возникнуть)? Такое исследование потребовало бы, в частности, разработки элементов дискурса о божественном, отличного от всякой теологии, основанной на тезисе вечного Бога.

В рамках данной статьи мы можем наметить лишь первый пункт. Под «Богом» мы будем понимать здесь минимальное условие, нужное для действенной скорби, а именно появление такого режима существования, в котором для призраков становится возможным нечто отличное от их смерти.

3. СПЕКУЛЯТИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ЮМА

Каким могло бы быть время, способное на возникновение божественного? И что могло бы заставить нас придерживаться идеи такого времени, учитывая, что наше явное желание поверить в него, нисколько не упрощая задачу, может лишь усилить подозрительность в отношении любого потворствующего нашим чаяниям аргумента?

Прежде чем перейти к сути дела, разберемся с так называемым мистическим (*occult*) вариантом божественного несуществования, согласно которому существует скрытый закон, неиз-

вестный сейчас, но способный послужить причиной будущего искупления. Этот тезис сводится к атеистической или религиозной интерпретации божественного несуществования: либо речь будет о том, что надежду на воскресение следует основывать на прометеевой власти будущего человечества над смертью, технически способного, как предполагается, достигнуть такой власти, либо же речь будет о том, что надо утверждать неизбежный процесс обожения (*divinisation*) мира, который уже тайно идет и завершится всеобщей справедливостью как для живых, так и для мертвых. В обоих случаях предполагается, что существует мистический закон, питающий все надежды: еще неизвестный природный закон воскресения тел или же провиденциальный закон постепенного явления божественного — недоказуемые, даже фантастические идеи, не способные ни при каких условиях поддержать сколько-нибудь серьезную надежду.

Если мы отказываемся от этих вариантов, то об искомом Боге нужно сказать, кроме того, что он должен полагаться как несуществующий и возможный и что он может быть понят лишь как *контингентный* и *неуправляемый*. По сути, этот Бог должен полагаться исключительно контингентным в том смысле, что, если он мыслим, поскольку ничто не запрещает его пришествие, нет, с другой стороны, никакого судьбоносного закона, гарантирующего его появление, поскольку подобное предположение в теоретическом отношении всегда будет оставаться непомерным. Он должен иметь возможность быть, но нет ничего мыслимого, что принуждало бы его к существованию. Такой Бог может быть помыслен лишь как ничем не управляемый в своем пришествии — в том смысле, что он должен превосходить все фантазматические желания человека добиться абсолютно-го управления природой. Ни прометеев дух (*Prometheanism*) побежденной смерти, ни провиденциализм грядущего Бога (это лишь усложненные версии столкнувшихся с дилеммой призрака атеизма и религии) не могут дать надежду на искомое решение.

Примем как допущения следующие гипотезы:

1. Законы природы не позволяют нам всерьез надеяться на грядущее воскресение усопших.
2. Нет никакой надежды на трансцендентный законам природы Порядок, несущий справедливость живым и мертвым, будь он актуально действующим или же постепенно проявляющимся.

Какой же выход у нас остается? Для ответа на этот вопрос достаточно определить, что именно в этих гипотезах препятствует действенной скорби. Что именно запрещает, как кажется, любое

разрешение дилеммы призрака, если я не признаю существование естественного или сверхъестественного закона, способного оправдать мои надежды? Ответ очевиден: если я принимаю, что существуют только естественные законы, не способные решить мою дилемму, тогда эта дилемма неразрешима, если и только если я принимаю *также* и *необходимость* законов природы. Вовсе не несовместимость между законами природы и божественным препятствует действенной скорби, а вера в необходимость этих законов. Именно на этом модальном тезисе и основана убежденность атеиста в невозможности существования Бога, равно как и любого события, противоречащего подтвержденным константам.

Таким образом, сначала мы займемся следующим вопросом: на чем основана моя приверженность необходимости законов, а значит, и отвержение любых противоречащих им событий? Эта проблема хорошо известна, ведь это и есть *поставленный Юмом вопрос о рациональном обосновании нашей веры в причинную необходимость*. Следовательно, мы снова с ним сталкиваемся, но поскольку нас интересует спекулятивная сторона этого вопроса, то должны взяться за него в перспективе, обратной по отношению к его традиционному рассмотрению.

Позвольте объяснить. Вопрос о причинной необходимости традиционно формулируется на основе рассуждения самого Юма, которое можно изложить так: предполагается, что мы верим в необходимость законов, но может ли эта вера быть обоснована рационально, чтобы гарантировать, что при прочих равных условиях в будущем законы будут теми же, что в настоящем? Апория, с которой столкнулся Юм, состоит в том, что ни логика, ни опыт не могут предоставить подобного обоснования. Действительно, с одной стороны, нет ничего противоречивого в том, чтобы наблюдаемые константы изменились в будущем, а с другой — опыт говорит нам о прошлом и настоящем, но никак не будущем. Следовательно, предполагаемая необходимость природных законов оказывается загадкой, ведь принцип достаточного основания, в сущности, не может быть к ней применен. Мы не можем рационально обнаружить какую-либо причину для того, чтобы законы были скорее одними, нежели другими, то есть чтобы они оставались в их текущем состоянии, а не менялись произвольно каждый момент времени.

Итак, наша точка зрения обратна юмовой, так как мы, наоборот, предлагаем начать с *действительной возможности* того, что законы природы могли бы беспричинно перестать работать, позволив случиться несовместимому с ними. Можно поставить следующий вопрос: коль скоро Юм убедил нас в возможности *a priori* (то есть непротиворечиво) постичь хаотичное измене-

ние законов природы, то почему бы не быть уверенными скорее в силе мысли, побуждающей нас утверждать *контингентность* природных законов, нежели в опыте — единственном источнике представления о видимом постоянстве наблюдаемых констант? Зачем расширять эмпирическое постоянство законов до убежденности в их необходимости, а не придерживаться рационально постижимого радикального Хаоса, столь искусно, хотя и неявно представленного для нас Юмом? Иными словами, почему бы не *абсолютизировать* провал принципа достаточного основания, предполагая, что отсутствие обоснования для законов, с которым мы сталкиваемся в проблеме Юма, означает вовсе не неспособность мышления найти такие причины, а его способность интуитивно и априорно постичь в самом реальном действительное отсутствие причины вещей и законов, а также возможность их изменения в любой момент? Тогда речь о том, чтобы сделать контингентность абсолютным свойством любого бытия, как вещей, так и законов, — свойством, которое стало бы для переопределенного *разума, освобожденного от принципа достаточного основания*, предметом постижения и описания. Это похоже скорее на *вывернутый наизнанку*, нежели *перевернутый*, платонизм, то есть такой, что утверждал бы: мысль должна освободиться от очарованности феноменальным постоянством законов, чтобы обратиться к чисто интеллигибельному Хаосу, способному беспричинно разрушать и порождать покорные ему вещи и законы.

Значит ли это, что мы решим проблему Юма, заменив необходимость законов на их контингентность? Конечно, нет, ведь тогда мы сталкиваемся с другой проблемой, в форме возражения выражающей причину недоверия к нашему тезису: если бы законы могли беспричинно измениться в любой момент времени, то было бы *чрезвычайно неправдоподобно*, чтобы такая возможность никогда себя не проявила. Действительно, если бы материя могла непрерывно, в мельчайших своих частицах подчиняться бесчисленным разнообразным законам, беспорядок бы был таков, что не было бы и самого проявления (*manifestation*). Как мы знаем, этот аргумент составляет ядро кантовской трансцендентальной дедукции: контингентность законов несовместима с конститутивным постоянством представления. Теперь наша задача становится более определенной: чтобы решить переформулированную юмовскую проблему, *мы должны отвергнуть умозаключение от контингентности законов к изменчивому, даже буйному беспорядку материи* или представления. Мы должны установить, что проявляемое постоянство законов не требует от нас утверждения их необходимости. Такова первая (и далеко не последняя) проблема, к решению которой

обязывает нас дилемма призрака, если мы отказываемся от невозможности сверхъестественного события. Отныне Бог должен мыслиться как *контингентный, но вечно возможный эффект Хаоса, не подчиненного никакому закону.*

Условимся называть *спекулятивными* все философии, приписывающие мысли возможность доступа к абсолюту, а *метафизическими* те, что основываются на модальности принципа достаточного основания, чтобы получить доступ к абсолюту. Любая метафизика, согласно такому пониманию, является спекулятивной, однако не всякая спекулятивная философия необходимо должна быть метафизической. Спекуляция, основанная на *ложности* принципа достаточного основания, описывала бы абсолюта, не принуждающий вещи быть теми, а не иными, но принуждающий их иметь возможность быть иными, чем они есть. Следовательно, мы можем сформулировать вывод, к которому хотели прийти: *экзистенциальное решение дилеммы призрака осуществляется через спекулятивное и неметафизическое решение проблемы Юма.*

* * *

В заключение скажем несколько слов о несуществующем Боге. Как — согласно каким принципам исследования — можно было бы определить его природу, если она задается как контингентный эффект Хаоса? Здесь мы вынуждены поставить заново, за пределами трансцендентального поля, вопрос в духе Канта: теперь, когда я могу надеяться, на что мне позволено надеяться? Что за Бог снова стал бы желаемым, любимым, достойным подражания? Если допускается реальная возможность событий, противоречащих действующим законам природы, то какой будет наиболее сингулярная возможная божественность, самая интересная и самая «благородная» в смысле (парадоксально), близком Ницше? Должен ли этот будущий и имманентный Бог быть личным или же он будет заключаться в «гармонии», умиротворенном сообществе живых, умерших и возрожденных? Мы полагаем, что можно найти ответы на эти вопросы и что они учредят оригинальный режим мышления, порывающий как с атеизмом, так и с теологией: таким режимом станет *дивинология*, которую еще предстоит создать и через которую, быть может, будут установлены новые отношения между людьми и теми, кто их преследует.

Перевод с английского Александра Писарева