

ДИСКУСІЇ

Павло Бартусяк

СКАМ'ЯНІЛОСТІ ФРАНЦУЗЬКОГО СПІРИТУАЛІЗМУ. КАНТЕН МЕЯСУ – НОВИЙ ШЛЯХ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ?

Ален Бадью в передмові до твору Кантена Меясу «Після скінченності. Есе про необхідність контингентності» [Meillassoux 2012] безапеляційно стверджує: «Не буде перебільшенням сказати, що Кантен Меясу відкриває новий шлях в історії філософії [...]»¹ [Badiou 2012: 11]. Відразу зазначу, що, на мій погляд, це таки істотне перебільшення².

Спочатку я розгляну чільні ідеї праці Меясу, а потім – наведену щойно напрочуд тенденційну і довільну тезу Бадью. Дивовижно, як за допомоги тільки однієї тези можна вирвати навіть не сторінку, а низку сторінок – цілий розділ – з історії філософії.

Головна проблематика спекулятивного матеріалізму³ Меясу

Стратегічна ціль Меясу – розірвати *кореляційне коло* (cercle corrélationnel), себто «кореляцію мислення і буття» (corrélation de la pensée et de l'être) [Meillas-

© П. Бартусяк, 2025

¹ «Il n'est pas exagéré de dire que Quentin Meillassoux ouvre dans l'histoire de la philosophie [...], une nouvelle voie».

² Привід звернутися до цієї теми дав опублікований 2024 року видавництвом «Контур» український переклад зазначеної праці [Меясу 2024]. Можу тільки вітати дуже своєчасну ініціативу львівського видавництва. Адже будь-яка праця із розширення кола філософських текстів, перекладених українською (особливо за теперішніх умов), сприяє і більшій поінформованості фахової спільноти в цілому, і розвитку нашої філософської дискусії. Водночас зазначу, що в згаданому виданні повністю відсутній критичний апарат. На необхідності такого апарату для філософських праць годі наголошувати. Хай якими є підстави його відсутності, такий апарат (критична передмова, примітки, коментарі, покажчики імен і понять, глосарій тощо) неодмінно має супроводжувати видання перекладів будь-якого серйозного філософського тексту. Адже такі тексти, а надто текст Меясу – це здебільшого реакція на певні попередні ідеї, вписані в певну традицію (навіть якщо автори текстів чи «канонічні» автори передмов не завдають собі клопоту згадати про це). Зміст таких ідей виражають подеколи вельми специфічні концепти. Точність передавання останніх повинен верифікувати науковий редактор, який чомусь не позначений у вихідних даних цього видання. Вважаю, що на згаданий необхідності треба постійно наголошувати, аж доки вона не стане для української філософської спільноти загальним неухильним правилом, чітким стандартом, невід'ємним атрибутом фаховості.

³ Меясу зазвичай зараховують до напрямку *спекулятивного реалізму* (réalisme spéculatif). Але сам він називає свою концепцію *спекулятивним матеріалізмом* (matérialisme spéculatif).

soux 2012: 18], припинити їхній *танок* (pas de dance), щоби нарешті досягнути до самого буття, до речей самих по собі, до *архивікопного* (archifossile), скам'янілостей, до того, що не застало ненависної для Меясу суб'єктивності. Підступає до реалізації цієї цілі Меясу через пошук чогось *абсолютного* в речах, але абсолютного неодмінно *в собі* (en soi), а не *для нас* (pour nous). Меясу розчищає шлях до *в собі* насамперед через подолання класичного метафізичного принципу – *принципу достатньої підстави* (principe de raison suffisante). На початку четвертого розділу «Проблема Г'юма» він пише: «нам слід спроектувати безпідставність у саму річ і відкрити в нашому схопленні фактичності істинне інтелектуальне споглядання абсолютного. Споглядання, бо саме в тому, що є, ми відкриваємо контингентність, не обмежену нічим, крім неї самої, – інтелектуальну, бо цю контингентність годі побачити, годі сприйняти в речі: тільки думка досягається до неї, як і до Хаосу, що лежить в основі позірних безперервностей феномена»⁴ [Meillassoux 2012: 123].

Для Меясу кожна річ, кожний елемент *Великого Зовнішнього* (Grand Dehors), *вічне в-собі* (l'éternel en-soi) є невідворотно позбавленим підстави бути: «індиферентне стосовно того, щоби бути» (indifférent pour être) [ibid.: 98]. В українському перекладі ця важлива теза передана фразою «індиферентного в своєму бутті» [Меясу 2024: 100], що є суттєвою помилкою, адже спотворює одну з чільних думок Меясу, а саме: та чи та річ цілком може бути, але цілком може й не бути, їй, сказати б, абсолютно байдуже, *бути чи не бути*. Буття не належить їй із необхідністю. Тому та чи та річ присутня позбавлена як першої причини (cause première), так і «остаточної Підстави»⁵ (ідеться, звісно ж, про *Raison ultime*⁶ свого буття). Ніщо їй його не гарантує. Але одне їй притаманне з необхідністю: це те, що їй *абсолютно байдуже*, – *контингентність* (contingence), яку слід відрізнити від випадковості (hasard). Остання передбачає певну сталість буття, незмінність фізичних законів. Наприклад, результат кидка гральних костей (одна з улюблених метафор Меясу) є достоту випадковим, утім, підсумкова комбінація цілком залежить від структури гральних костей, від того, що на них вигравіювано, себто їхні первинні умови чітко задані. Натомість контингентність передбачає змінність самих цих умов, самих фізичних законів. І коли ми схоплюємо (saisie⁷), наприклад, фактич-

⁴ «Il nous faut projeter l'irraison dans la chose même, et découvrir en notre saisie de la facticité la véritable intuition intellectuelle de l'absolu. Intuition, car c'est bien à même ce qui est que nous découvrons une contingence sans autre borne qu'elle-même – intellectuelle, car cette contingence n'est rien de visible, rien de perceptible en la chose: seule la pensée y accède comme au Chaos qui sous-tend les continuités apparentes du phénomène».

⁵ «Mais il ne s'agit pas de poser – et de résoudre – cette question en métaphysicien: c'est-à-dire en dévoilant l'existence d'une cause première, d'un Êtant suprême, supposé être la raison du quelque chose en général. Il s'agit plutôt de la résoudre en non-théologien (pas d'appel à une raison ultime), mais aussi bien en non-fidéiste» (Але не йдеться про те, щоби поставити — і розв'язати — це питання метафізичним штибом: себто через виявлення існування першої причини, верховного Сущого, що начебто є підставою чогось узагалі. Йдеться радше про те, щоби розв'язати це питання нетеологічним штибом (без апелювання до остаточної підстави), але й також нефідеїстичним штибом) [ibid.: 109]. Меясу має на увазі питання: «pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?» (чому існує щось, а не ніщо?) [ibid.].

⁶ Іноді українською перекладач передає цю словосполуку як «первинна Підстава» (!) [Меясу 2024: 100].

⁷ В українському перекладі [Меясу 2024: 126] це передано як «знання»!

ність гральних костей, а це *безпосереднє схоплення*⁸ відбувається тут і тепер, за певних умов, у конкретній ситуації, то ми відкриваємо *інтелектуальне споглядання абсолютного*⁹.

Свій підхід Меясу вважає однією з численних в історії філософії спроб «повалення платонізму» (*renversement du platonisme*¹⁰) [Meillassoux 2012: 124]. Наприклад, можна згадати текст Жюльє Дельоза «Повалити платонізм. (Симулякри)» (1966). Однак тема «повалення платонізму», як і проблема контингентності були мейнстримними у французькій філософії задовго до Меясу і навіть до Дельоза – у французькому спіритуалізмі XIX століття.

Французький спіритуалізм і проблема контингентності

Творам Меясу, безумовно, притаманна певна новизна, наприклад – ідея *де-суб'єктивації* (*désubjectivation*) буття, на чому постійно наголошує сам автор [Meillassoux 2021]. Однак вона сильно перегукується з Дельозовою ідеєю *де-суб'єктивації*, або ж *деперсоналізації* (*dépersonnalisation*). Через ці процедури як Дельоз, так і Меясу намагаються досягти до *зовнішнього* в усьому його розмаїтті. Але Дельозів підхід до певної міри інспірований Бергсоновими ідеями про необхідність «слідувати за конкретною реальністю в усіх її звивистостях» (*suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités*) [Bergson 2020: 237] або про «постійний потік речей» (*flux perpétuel des choses*) [Bergson 2021: 316], опиняючись в якому, ми виявляємо, що немає *непорушних Ідей* (*Idées immuables*), натомість – «матерія додає до них

⁸ Direct grasping (англ.). Словосполука, яку Меясу використав в одному зі своїх англомовних інтерв'ю [Meillassoux 2021].

⁹ В українському перекладі що важливу словосполуку передано виразом «інтелектуальна інтуїція абсолюту» [ibid.]. Меясу йдеться не про інтуїцію і тим паче не про абсолют. Цей автор вживає *intuition* в значенні німецького *Anschauung*, усталений український переклад якого – «споглядання». Наприклад, Кант так визначає споглядання у першому параграфі «Трансцендентальної естетики»: «Хай у який спосіб і хай якими засобами пізнання може стосуватися предметів, та все-таки спосіб, завдяки якому воно стосується предметів безпосередньо (і який має на меті всяке мислення як засіб), є спогляданням» [пер. Івана Іващенко] (*Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung*) [Kant 1998: 93; KrV B 33]. Як видно, йдеться про те, що споглядання є безпосереднім схопленням (необхідно чуттєвим у Канта) завжди чогось окремого чи одиничного. Натомість інтелектуальне споглядання, чільну роль якому відводили вже Фіхте та Шелінг, означає імпліцитну присутність діяльності Я в споглядуваному предметі.

Отже, коли ми безпосередньо схоплюємо фактичність певних конкретних гральних костей, ми відкриваємо за допомоги свого діяльного Я певне абсолютне цих гральних костей, що не дається безпосередньо в чуттєвому досвіді (в якому кості постають всякчас в одній сталій конкретній формі, а не в іншій), а саме те, що їхні конкретні особливості довільні, контингентні, що будь-якої миті ці кості може бути розтрощено, пошкоджено, змінено тощо, та й узагалі їх цілком могло б і не бути. Це і є для Меясу абсолютним будь-якої речі, будь-чого в собі. Але в жодному разі не абсолютотом. Адже Меясу прагне знайти таку абсолютну необхідність, яка не передбачатиме жодного «абсолютно необхідного суцього» (*étant absolument nécessaire*) [Meillassoux 2012: 59]. Для Меясу вельми важливо, щоб абсолютна необхідність (контингентність) не передбачала нічого абсолютно необхідного – абсолютоту. Отже, перекладати субстантивованій прикметник «l'absolu» треба також субстантивованим прикметником – «абсолютне», який залишає нас у рамках епістемологічного проєкту Меясу, а не переносить – разом із «абсолютотом» українського перекладу – до онтологічної проблематики.

¹⁰ В українському перекладі – «перевертання платонізму» (!) [Меясу 2024: 126].

свою порожнечу» (*la matière y vient surajouter son vide*) і, «прослизуючи між Ідеями, створює безкінечне збурення і вічний невпокій» (*se glissant entre les Idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude*) [ibid.]. Бергсонова ж спроба повалення платонізму цілковито вписується в традицію французького спіритуалізму, що не дивно, адже він є чільним представником цього напрямку, апогеем його розвитку.

Меясу, критикуючи підходи Бергсона й Дельоза, безперечно, має рацію, що вони спираються у своїх текстах на різні форми суб'єктивності. У них *вихід до буття* майже завжди забезпечують всілякі суб'єкти – скелі, протисти, зооспори, орхідеї, осі... і, нарешті, людина. А надто Меясу критикує словосполучки Дельоза/Гватарі на кшталт «мікро-мізки» (*micro-cerveaux*) природних сил, «неорганічне життя речей» (*une vie inorganique des choses*), «нервова система Землі» (*système nerveux de la Terre*) [Deleuze, Guattari 1991: 200] тощо. Це Меясу називає «віталістичними гіпостазуваннями Корелята» (*les hypostases vitalistes du Corrélât*) [Meillassoux 2012: 63], себто коли ми приписуємо щось *суб'єктивне* принципово *не суб'єктивному*.

Але це аж ніяк не скасовує очевидної тематичної спорідненості, що існує між Меясу, Дельозом, Бергсоном і взагалі, як ми побачимо, із цілим напрямком – французьким спіритуалізмом – скам'янілістю, яку сьогодні дедалі частіше виявляють у «глибинних породах» спекулятивного матеріалізму Меясу.

Французький спіритуалізм – течія, що зародилася на самому початку XIX століття. Її засновником вважають П'єра Мена де Бірана (1766–1824). Вона була вельми впливовою від свого зародження і аж до 30-х років XX століття. Згодом під впливом французьких лівих інтелектуалів (Жорж Політцер, Поль Нізан тощо) вона почала стрімко маргіналізуватись. Про неї забули і довгий час не згадували. Відживив інтерес до цього напрямку Дельоз публікацією книги «Бергсонізм» (1966). Слова *спіритуалізм* чи *бергсонізм* тоді сприймалися як синоніми чогось безнадійно зашкарублого, відірваного від реального життя і його актуальних проблем. Можна згадати з цього приводу Сартрові ескапади на кшталт «смердючий розсіл Духу» (*saumure malodorante de l'Esprit*) [Sartre 1947: 32]. Здавалося, Дельоз охоче підхопив цю естафету, але, на превеликий подив цілої армії лівих інтелектуалів, він таким чином вирішив поглузувати з їхньої моди втоптувати в багно філософію Бергсона. Упродовж наступних кількох років Дельоз публікує низку праць («Логіка сенсу» (1969), «Анти-Едип» (1972) тощо), на які справив відчутний вплив Бергсон.

Відтак почалися випадки проти Дельоза. Одним із провідників цього «походу проти Дельоза» став ідейний нащадок Політцера, Нізана і ко – Ален Бадью. 1977 року він публікує статтю «Потік і партія. На маргінесах “Анти-Едипа”», де зокрема закидає Дельозу та Гватарі те, що вони забули про настанови марксизму-ленінізму, а також, куди без них, Сталіна і Мао, тих, хто втілює «серйозність науки» [Badiou 1977: 38]. Того ж року виходить ще одна «викривальна» стаття Бадью (опублікована під псевдонімом Жорж Пейроль) «Картопляний фашизм», де він називає Дельоза і Гватарі «протидисвітами» (*escrocs*) [Peurol 1977: 44]. Бадью, утім, не обмежувався тільки теоретичною боротьбою. Як «справжній революціонер» він, за словами Франсуа Доса, біографа Дельоза і Гватарі, у 1970-х роках організовував так звані «маоїстські бригади» (*troupes maoïstes*) з метою «контролю якості» лекцій Дельоза. Ці «бригади», які іноді очолював сам Бадью, завалювалися в аудиторію і, наприклад, ставили Дельозу провокативні питання або намагалися запровадити «народний закон» (*loi du peuple*), закликаючи студентів взяти в облогу аудиторію [Dosse 2009: 433-434]. На ці витівки Дельоз реагував абсолютно спокійно, часто іронічно, з повним розумінням «стану» своїх гостей.

Так і нам варто ставитися до легковажної тези Бадью про філософію Меясу як про «новий шлях в історії філософії». Бадью, зважаючи на свій «революційний бек-граунд», просто не міг дозволити собі згадати «ворогів пролетаріату» – французьких спіритуалістів, зокрема Бергсона. Інакше його тезу пояснити важко.

Адже повалення платонізму та проблема контингентності проходить червоною ниткою через усю традицію французького спіритуалізму. Фелікс Равесон (1813–1900), послідовник Мена де Бірана й один із чільних французьких філософів XIX століття, засновує свою філософію саме на радикальному відкиданні платонізму. Ця тема експліцитно присутня майже в усіх його текстах. Вже у своєму першому творі «Про метафізику Арістотеля» (1834) Равесон пише, що буття не полягає в «простоті чистої діяльності» (*simplicité de l'acte pur*) – адже його неможливо визначити через узагальнення, абстракцію, чисті поняття, формалізацію тощо, як це, на думку Равесона, робить платонізм. «Істинним буттям» (*véritable être*) є тільки те буття, яке є «конкретним» (*concret*), себто яке «безперестанно визначає саме себе» (*il se détermine sans cesse soi-même*) [Ravaisson 1838b: 111]. У своєму наступному творі «Есе про метафізику Арістотеля» (1837) Равесон пише, що платонівська думка, «підіймаючись від роду до роду, дедалі більше віддаляється від реальностей, втрачає з поля зору їхні специфічні границі та змішує їхні різниці в марній єдності»¹¹ [Ravaisson 1837: 282]. У своїх пізніх текстах (виданих посмертно під назвою «Філософський заповіт» [Ravaisson 1901]) Равесон зазначає, що для Платона «всі чуттєві речі мали мати інтелегібельні моделі своїх якостей, недосконалими подібностями яких вони були, і тільки ці моделі утворювали істинне буття. Це були нерухомі форми чи ідеї, яких тимчасово, подібно до якогось піддатливого матеріалу, набували речі природи»¹² [ibid.: 6].

Цей підхід дав можливість Равесонові розглядати буття *в собі* як щось автономне, не «піддатливе» щодо впливів зовнішніх *нерухомих ідей*. Равесон ще сильно ієрархізує буття, або, як висловився б Меясу, суб'єктивує. Однак ця автономія дозволила Равесону допускати на певних (вищих) щаблях буття спонтанність, наприклад, у природі¹³, вона – «царина контингентності» (*le règne de la contingence*) [Ravaisson 1837: 491]. Це, на перший погляд, лиш віддалено нагадує спекулятивний матеріалізм Меясу. Утім, Равесон робить вельми цікавий і важливий крок. Підвалину цієї експліцитної спонтанності природи закладає імпліцитна «нерефлексійна спонтанність» (*spontanéité irréfléchie*) [Ravaisson 1838a: 27], що пронизує всі рівні буття. Однак її потрібно виявити й актуалізувати, інакше той чи той щабель буття всякчас залишатиметься в царині *Доля*, себто буде чимось визначатися, а не визначатиме сам. Равесон постійно диференціює буття, однак він мислить його єдиним і однорідним. У своїй основі воно спонтанне.

Однак Равесон передусім тематизує саме цю експліцитну спонтанність, найбільшою мірою втілену людиною. Проблема ж «нерефлексійної спонтанності» була роз-

¹¹ «En s'élevant de genre en genre, s'éloigne de plus en plus des réalités, en perd de vue les limites spécifiques, et en confond les différences dans une unité vaine».

¹² «Toutes les choses sensibles devaient avoir des modèles intelligibles de leurs qualités dont elles étaient des ressemblances imparfaites et qui constituaient seuls les véritables êtres. C'étaient des formes ou idées immuables qui revêtaient passagèrement, comme une matière docile, les choses de la nature».

¹³ Природу Равесон відрізняє від неорганічного світу, в якому панує Доля (Destin) [Ravaisson 1838a: 9].

винута вже у творах наступного покоління французьких спіритуалістів. Зокрема, у праці Жюльє Лашельє (1832–1918) «Про підмурок індукції» (1871), який присвячено Равесону.

Лашельє передусім цікавить, як «ми переходимо від пізнання фактів до пізнання законів, які їх регулюють»¹⁴ [Lachelier 1871: 7], себто як можлива індукція. На думку Лашельє, індукцію неможливо розглядати як логічну операцію, адже формулювання законів на основі фактів – перехід не просто від окремого до загального, але й – від «конtingетного до необхідного» (*du contingent au nécessaire*) [ibid.: 10]. Адже «кожен розглянутий сам по собі факт є конtingентним, і певна сума фактів, хай якою великою вона є, завжди має той самий характер: той чи той закон, навпаки, є вираженням певної необхідності»¹⁵ [ibid.].

Однак ця «необхідність, зведена до самої себе, є нічим, бо вона не є навіть необхідною»¹⁶ [ibid.: 95]. А що, на думку Лашельє, є насправді необхідним? Необхідним законом? Закон *гармонії* (*harmonie*). Необхідністю є *краса* (*beauté*). Якщо в Равесона любов (*amour*), бажання (*désir*), ласка (*grâce*) є джерелом «нерефлексійної спонтанності» буття, то в Лашельє гармонія і краса є джерелами конtingентності буття: «все, що є, має бути, а втім, власне кажучи, могло б і не бути»¹⁷ [ibid.]. «Отже, не універсальна необхідність, як ми вважали, а радше універсальна конtingентність є істинним визначенням існування, душею природи, останнім словом думки»¹⁸ [ibid.].

Ці ідеї досягли свого апогею у творчості Еміля Бутру (1845–1921), учня Равесона і Лашельє, одного з найвпливовіших французьких філософів другої половини XIX століття. 1874 року він опублікував твір «Про конtingентність законів природи», який також присвятив Равесону.

Бутру насамперед цікавить, за якою ознакою можна стверджувати, що щось є необхідним, «яким є *критерій* необхідності?» (*quel est le critérium de la nécessité?*) [Boutroux 1874: 7]. На думку Бутру, через досвід ми можемо пізнавати тільки «сталі зв'язки» (*liaisons constantes*) між речами, але не необхідні (*liaisons nécessaires*) [ibid.: 11]. Якщо таким зв'язкам ми приписуємо необхідність, то це необхідність не «з точки зору речей» (*au point de vue des choses*), а необхідність «для нашого ума» (*pour notre esprit*) [ibid.]. І якщо «хід речей» (*cours des choses*) не відповідає точно принципам, встановленим *a priori* умом, то це не тому, що він помиляється, а тому що «матерія видає свою участь у не-бутті» (*matière trahit sa participation au non-être*), в ній є щось, що, сказати б, організовує «бунт проти порядку» (*rébellion contre l'ordre*) [ibid.]. Тому закони, які зазвичай приписують буттю на кшталт «нічого не відбувається без причини» (*rien n'arrive sans cause*), «все, що стається, є певним ефектом, ефектом, пропорційним до своєї причини» (*tout ce qui arrive est un effet, et un effet proportionné à sa cause*), «кількість буття залишається незмінною» (*quantité d'être demeure immuable*) [ibid.: 22] не можна, на думку Бутру, вважати даними разом із самим буттям. Адже ідея однорідності (*uniformité*) та незмінності (*immutabilité*) буття є чужою для буття як такого, яке полягає в «множинності різноманітних і мінливих

¹⁴ «Nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent».

¹⁵ «Chaque fait, considéré en lui-même, est contingent, et une somme de faits, quelque grande qu'elle soit, présente toujours le même caractère : une loi est, au contraire, l'expression d'une nécessité».

¹⁶ «La nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est pas même nécessaire».

¹⁷ «Tout ce qui est doit être, et cependant pourrait, à la rigueur, ne pas être».

¹⁸ «Ce n'est donc pas, comme nous l'avions cru, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée».

феноменів» (*multiplicité de phénomènes variés et changeants*) [ibid.]. Як бачимо, Бутру радикально пориває з ідеями Равесона і Лашельє про однорідність буття. Буття він мислить як щось абсолютно безпідставне. Якщо для Равесона і Лашельє джерелами контингентності буття є любов, ласка, краса тощо, то для Бутру – саме буття.

Тому, висновує Бутру, можна стверджувати, що «загальні зв'язки» (*rappports généraux*) між речами, встановлені на основі «окремих зв'язків» (*rappports particuliers*), не є «вільними від зміни» (*exempts de changement*) [ibid.: 30], а отже – «неможливо досягти абсолютно фіксованого закону»¹⁹, адже в тому, з чого складаються окремі зв'язки, у самих деталях, є «якийсь зачаток контингентності» (*quelque rudiment de contingence*) [ibid.: 30]. Світ є «певною радикальною невизначеністю» (*une indétermination radicale*) [ibid.: 31], адже буття є «контингентним у своєму існуванні й у своєму законі» (*contingent dans son existence et dans sa loi*) [ibid.: 33]. «Отже, все є радикально контингентним» (*Tout est donc radicalement contingent*) [ibid.]. Висновок, з яким Меясу безперечно погодився б.

Далі Бутру розглядає контингентність уже на вищих щаблях буття, завершуючи традиційно для спиритуалізму – людиною. Ієрархізує і суб'єктивує буття. Фрази на кшталт: «Насінина, що випала з дзьоба птаха на засніжену гору, може спричинити лавину, яка завалить долини»²⁰ [ibid.: 69] – як приклад невизначеності та контингентності буття – для Меясу є постійним об'єктом критики. Істину про необхідність контингентності Меясу хоче чути не від птаха, гори чи лавини. Не краса, ласка чи гармонія мають говорити про неї, а буття як таке. Але порушена Меясу проблема відновлення легітимності метафізичних питань у світі після Канта на кшталт «Звідки ми взялися?» (*D'où venons-nous?*), «Чому ми існуємо» (*Pourquoi existons-nous?*) [Meillassoux 2012: 163] була експліцитно порушена задовго до Меясу. Як і були дані відповіді, засновані на відсутності підстави, себто на контингентності, а надто у творах Бутру, не кажучи вже про Бергсона та Дельоза.

Висновок

Зіставлення, здійснене вище, не слід вважати якоюсь новацією. Досить згадати, наприклад, Тайлера Тритена: «Еміль Бутру, напрочуд недооцінений філософ, створив філософію контингентності більше ніж на століття раніше за Меясу»²¹ [Tritten 2017: 44]. Гадаю, вище було достатньо показано, що історико-філософський аналіз витоків дає змогу істотно краще зрозуміти сучасний філософський текст. Зокрема, досліджень, що виявляють спорідненість ідей Меясу і Бутру, з кожним роком стає дедалі більше, як і взагалі досліджень, присвячених французькому спиритуалізму. Це нова й актуальна тема не тільки для українських історико-філософських студій, але й достоту для світових. Зараз у Франції активно перевидають твори класиків цього напрямку. Також їх почали перекладати англійською. Надзвичайно важливо, що до цього процесу долучилась і українська філософська спільнота. Адже незабаром у видавництві «Синтеза» в моєму перекладі вийде друком головний твір Равесона «Про звичку» (1838).

¹⁹ «Il est impossible d'atteindre une loi absolument fixe».

²⁰ «La graine tombée du bec d'un oiseau sur une montagne couverte de neige peut produire une avalanche qui comblera les vallées».

²¹ «Émile Boutroux, a severely underappreciated philosopher, advanced a philosophy of contingency more than a century prior to Meillassoux».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Меясу, К. (2024). *Після скінченності. Нарис про необхідність контингентності* (А. Ріпа, Перекл.). Львів: Контур.
- Badiou, A. (1977). Le Flux et le parti: dans les marges de L'Anti-Oedipe. *Cahiers Yéna*, 4, 24-41. <https://doi.org/10.3406/liits.1977.1113>
- Badiou, A. (2012). Préface. In Q. Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (pp. 9-11). Paris: Seuil.
- Bergson, H. (2020). La philosophie de Claude Bernard. In H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (pp. 229-237). Paris: PUF.
- Bergson, H. (2021). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Boutroux, É. (1874). *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Germer Baillière.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.dosse.2009.01>
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lachelier, J. (1871). *Du fondement de l'induction*. Paris: Ladrangé.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2021). *Founded on Nothing: An Interview with Quentin Meillassoux*. Urbanomic. <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Peyrol, G. [Alain Badiou]. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. *Cahiers Yéna*, 4, 42-52.
- Ravaisson, F. (1837). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (T. 1). Paris: Vrin.
- Ravaisson, F. (1838a). *De l'habitude*. Paris: Fournier.
- Ravaisson, F. (1838b). *De la métaphysique d'Aristote*. Paris: Ladrangé.
- Ravaisson, F. (1901). Testament philosophique. *Revue de métaphysique et de morale*, 9, 1-31.
- Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl. In J.-P. Sartre, *Situations I* (pp. 29-33). Paris: Gallimard.
- Tritten, T. (2017). *The Contingency of Necessity Reason and God as Matters of Fact*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474428194.001.0001>

Одержано 11.3.2025

REFERENCES

- Badiou, A. (1977). Le Flux et le parti: dans les marges de L'Anti-Oedipe. *Cahiers Yéna*, 4, 24-41. <https://doi.org/10.3406/liits.1977.1113>
- Badiou, A. (2012). Préface. In Q. Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (pp. 9-11). Paris: Seuil.
- Bergson, H. (2020). La philosophie de Claude Bernard. In H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (pp. 229-237). Paris: PUF.
- Bergson, H. (2021). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Boutroux, É. (1874). *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Germer Baillière.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.dosse.2009.01>
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lachelier, J. (1871). *Du fondement de l'induction*. Paris: Ladrangé.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2021). *Founded on Nothing: An Interview with Quentin Meillassoux*. Urbanomic. <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Meillassoux, Q. (2024). *After Finiteness. An Essay on the Necessity of Contingency* (A. Ripa, transl.). [In Ukrainian]. Lviv: Kontur.
- Peyrol, G. [Alain Badiou]. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. *Cahiers Yéna*, 4, 42-52.

- Ravaisson, F. (1837). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (T. 1). Paris: Vrin.
- Ravaisson, F. (1838a). *De l'habitude*. Paris: Fournier.
- Ravaisson, F. (1838b). *De la métaphysique d'Aristote*. Paris: Ladrangé.
- Ravaisson, F. (1901). Testament philosophique. *Revue de métaphysique et de morale*, 9, 1-31.
- Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl. In J.-P. Sartre, *Situations I* (pp. 29-33). Paris: Gallimard.
- Tritten, T. (2017). *The Contingency of Necessity Reason and God as Matters of Fact*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474428194.001.0001>

Received 11.3.2025

Pavlo Bartusiak

The Fossils of French Spiritualism. Quentin Meillassoux – a New Path in the History of Philosophy?

Alain Badiou, in his “canonical” foreword to Quentin Meillassoux’s major work *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (*Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, 2006), claims that Meillassoux has opened up a new path in the history of philosophy. In my opinion, this claim is highly exaggerated. I argue that main ideas of Meillassoux’s speculative materialism – such as epistemological optimism, the reactivation of discourse on the absolute, radical anti-Platonism, critique of the principle of sufficient reason, and the contingency of being – had already been clearly articulated long before him by representatives of French spiritualism, a highly influential but now almost forgotten philosophical current in 19th-century France.

Павло Бартусяк

Скам'янілості французького спіритуалізму. Кантен Меясу – новий шлях в історії філософії?

Ален Бадью у своїй «каноничній» передмові до головної праці Кантена Меясу «Після скінченності. Есе про необхідність контингентності» зазначив, що Меясу відкриває новий шлях в історії філософії. На мою думку, ця теза явно перебільшена. Я доводжу, що такі головні ідеї спекулятивного матеріалізму Меясу, як, наприклад, епістемологічний оптимізм, відживлення дискурсу про абсолютне, радикальний антиплатонізм, критика принципу достатньої підстави, контингентність буття тощо були експліцитно сформульовані задовго до нього представниками французького спіритуалізму – вельми впливової у XIX столітті у Франції, але сьогодні майже забутої, філософської течії.

Павло Бартусяк, к. філос. н., Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. Гжицького.

Pavlo Bartusiak, PhD in Philosophy, Lviv National Stepan Gzhytsky University of Veterinary Medicine and Biotechnology.

e-mail: bartusyak@gmail.com
