

КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ 2.0: МЕЙЯСУ VS КАНТ

А. С. Емельянов¹

Предметом исследования является сущность коперниканского переворота, осуществленного в работе «После конечности» современного французского философа, представителя спекулятивного реализма Квентина Мейясу. Отправным пунктом становится классическое определение коперниканского переворота, данное И. Кантом во втором предисловии к «Критике чистого разума», и с этим определением затем сопоставляется «новая» интерпретация, предложенная французским философом. Согласно Мейясу, Кант и последующая философская традиция (неокантианство и феноменология) превратно истолковали действительную роль коперниканского открытия в новоевропейской науке XVI – XVII вв. и превратили объективный мир в коррелят сознания. Автор настоящего исследования подвергает критическому анализу такую оценку философии Канта. Представлен сравнительный анализ двух точек зрения – Канта и Мейясу – на сущность коперниканского поворота, в итоге показана ограниченность последней в сравнении с первой. Автор приходит к мысли, что критика кантовского содержания коперниканского переворота, предпринятая Мейясу, а также определение его как «птолемаизма» не только не оправданно, но и во многих аспектах вступает в полное противоречие с действительным содержанием новоевропейской науки. С опорой на «Критику чистого разума» рассматриваются основные постулаты антикорреляционистской программы Мейясу, в частности проблематический характер диахронических суждений, а также децентрация и десубъективация мышления. В заключение отмечается, что, хотя проект Мейясу в ряде моментов повторяет ключевые интенции постструктурализма, сам по себе призыв спекулятивной философии «назад к Юму и докритической метафизике» является в не-

¹ Курский государственный университет, Россия, 305000, Курск, ул. Радищева, д. 33.
Поступила в редакцию: 08.10.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-4

COPERNICAN TURN 2.0: MEILLASSOUX VERSUS KANT

A. S. Emelyanov¹

This article examines the essence of the Copernican turn accomplished by the modern French philosopher Quentin Meillassoux, a representative of speculative realism, in his work *After Finitude*. I use as a starting point the classical definition of the Copernican turn given by Kant in the second introduction to the *Critique of Pure Reason*. I then compare this definition with the “new” interpretation offered by the French philosopher. According to Meillassoux, Kant and the following philosophical tradition (Neo-Kantianism and phenomenology) misinterpreted the true role of the Copernican discovery in the new European science in the sixteenth and seventeenth centuries and turned the objective world into a correlate of consciousness. I subject this assessment of Kant’s philosophy to critical analysis. I compare two points of view – that of Kant and of Meillassoux – on the essence of the Copernican turn and demonstrate the limited character of the latter in comparison with the former. I come to the conclusion that Meillassoux’s critique of the substance of the Copernican turn, as well as his labelling of it as “Ptolemaism” is not only unjustified, but is in many ways in stark contradiction with the real content of the new European science. Proceeding from the *Critique of Pure Reason* I examine the main postulates of Meillassoux’s anti-correlationist programme, in particular, the problematic character of diachronic judgments as well as decentring and desubjectivation of thinking. In conclusion I note that although Meillassoux’s project in a number of ways repeats the main intentions of post-structuralism, the call of the speculative philosophy “back to Hume and pre-critical metaphysics” is

¹ Kursk State University.
33 Radishcheva st., Kursk, 305000, Russia.
Received: 08.10.2023.
doi: 10.5922/0207-6918-2025-2-4

котором смысле ответом на тот кризис, в котором оказалась современная посткритическая философия.

Ключевые слова: Кант, Мейясу, коперниканский переворот, трансцендентальная философия, корреляционизм, диахронические суждения, контингентность

1. Введение

Коперниканский переворот Канта считается своеобразной визитной карточкой новоевропейской философии второй половины XVIII в. Еще в прошлом веке советский философ К. Н. Любутин отмечал, что коперниканская революция в философии радикально пересмотрела существовавший на тот момент взгляд на гносеологическую пару «субъект — объект» и перевернула «предшествующее их значение с головы на ноги» (Любутин, 1980, с. 5). «Революция в познании» по праву стала одним из первых шагов на пути возвышения познающего субъекта от своего гетерономного состояния в докритической традиции к автономному, обладающему подлинной свободой. Революционное значение коперниканского переворота, ставшего логическим продолжением одноименного переворота в естествознании, никогда не ставилось под сомнение не только последователями Канта, но и его критиками (см.: Шопенгауэр, 1999; Гуссерль, 2010; Маймон, 2017).

Однако в начале XXI в., и пожалуй, впервые за долгое время современный французский философ Квентин Мейясу на страницах своего эссе «После конечности» подверг радикальной критике ряд ключевых положений трансцендентальной философии Канта, и в частности содержание его коперниканской революции. В вину автору «Критики чистого разума» вменяется корреляционизм, то есть философская традиция, подчиняющая объект познания субъекту, а также превращение трансцендентальной метафизики в «птолемаизм». Несмотря на то что основная критика Мейясу обращена не столько на содержание трансцен-

in a way an answer to the crisis in which post-critical philosophy finds itself today.

Keywords: Kant, Meillassoux, Copernican turn, transcendental philosophy, correlationism, diachronic judgments, contingency

1. Introduction

Kant's Copernican turn is considered to be a calling card of the new European philosophy of the second half of the eighteenth century. In the last century the Soviet philosopher Konstantin N. Lyubutin (1980, p. 5) noted that the Copernican revolution in philosophy had radically revised the then prevalent view of the "subject-object" epistemological pair and turned "their previous meaning upside down". "The revolution in cognition" really became one of the first steps on the path of elevating the cognising subject from its heteronomic status in the pre-critical tradition to a genuinely free autonomous status. The revolutionary significance of the Copernican turn, which was a logical continuation of the coterminous turn in science was never called in question by either the followers or critics of Kant (cf. Maimon, 2010; Schopenhauer, 2010; Husserl, 2006).

But in the early twenty-first century, and perhaps for the first time over a long period, the modern French philosopher Quentin Meillassoux in his essay *After Finitude* challenged several key propositions of Kant's transcendental philosophy, notably the content of his Copernican revolution. He accused the author of the *Critique of Pure Reason* of correlationism, i.e. the philosophical tradition which subjugates the object of cognition to the subject, and of turning transcendental metaphysics into "Ptolemaism". Although Meillassoux inveighs not so much against the content of transcendental philosophy as against its interpretation by

дентальной философии, сколько на ту интерпретацию, которую она получила у феноменологов и неокантианцев, в рамках настоящего исследования мы сконцентрируемся именно на той части его работы, что касается непосредственно содержания кантовской философии.

Стоит отметить, что появление «После конечности» вызвало множество дискуссий в философском сообществе, условно разделив его на два противоборствующих лагеря. Часть философов встретили проект Мейясу (и спекулятивный реализм вообще) критически, поочередно обвинив его то в картезианстве (Bruno, 2017), то в неудачной попытке «воскресить» онтологический аргумент докритической философии (Wiltzsche, 2017), скептицизм Юма (Toscano, 2010; Хамис, 2013) или шеллинговский Абсолют (Zahavi, 2016). Д. Голамбия указал на то, что вопреки утверждению Мейясу так называемый «корреляционизм» Канта и его последователей — всего лишь «догма, которой никогда не существовало» (Golumbia, 2016, p. 1), а сама проблема корреляции — искусственно созданная проблема. Пожалуй, наиболее громким ответом на выход «После конечности» стала статья К. Малабу, ученицы Ж. Деррида, положившая начало многолетней полемике между спекулятивным реализмом и постструктурализмом. Эссе Мейясу Малабу расценивает не иначе как «атаку на... нерушимые структуры знания», главными из которых являются «конечность субъекта, феноменальная данность и априорный синтез» (Малабу, 2018, с. 99). По ее мнению, эта атака ставит под сомнение не только наследие всей посткритической философской традиции, но и ряд положений современной научной картины мира, которые методологически на нее опирались.

Другая часть философов, хотя и усомнившись в некоторых тезисах Мейясу, признали обоснованность ряда его претензий к современной посткритической мысли (Dalton, 2016; Cohen, 2017). Причем отдельные исследователи даже указали на некоторую схожесть идей Мей-

phenomenologists and Neo-Kantians, this article concentrates on that part of his work which deals directly with the content of the Kantian philosophy.

It has to be noted that the publication of *After Finitude* occasioned heated debates in the philosophical community, dividing it into two opposing camps. Some philosophers were critical of Meillassoux (and of speculative realism in general) alternately charging him with Cartesianism (Bruno, 2017), a failed attempt to “revive” the ontological argument of pre-critical philosophy (Wiltzsche, 2017), Hume’s scepticism (Toscano, 2010; Khamis, 2013) with Schelling’s Absolute (Zahavi, 2016). David Golumbia (2016, p. 1) remarked that contrary to Meillassoux, the so-called “correlationism” of Kant and his followers was “the dogma that never was”, and that the problem of correlation had been invented. Perhaps the most resonant response to the publication of *After Finitude* was an article by Catherine Malabou, a pupil of Jacques Derrida, which precipitated a polemic between speculative realism and post-structuralism that lasted many years. Malabou (2014, p. 242) sees the essay of Meillassoux as “an attack upon [...] indestructible structures of knowledge”, chief of which are “finitude of the subject, phenomenally given *a priori* synthesis”. In her opinion, this attack calls in question not only the legacy of the whole post-critical philosophical tradition, but also several provisions of the modern scientific picture of the world, based on its methodology.

Other philosophers, although dubious about some of Meillassoux’s theses, agreed with some of his criticism of contemporary post-critical thought (Dalton, 2016; Cohen, 2017). Indeed, some of them even pointed out similarities between the ideas of Meillassoux,

ясу, Канта (O'Shea, 2017; Robin, 2021; Schäferling, 2022) и Шеллинга (Tritten, 2016), подчеркнув тем самым, что потенциал критической философии во многом еще не раскрыт.

Признавая позитивное значение как критического, так и некритического прочтения работы Мейясу, отметим, однако, что сам Кант и содержание его коперниканского переворота как измененного метода мышления (Катречко, 2022) оказались в большинстве вышеупомянутых работ заслонены проблемами, которые носят второстепенный характер. Во многом именно по этой причине представленный в них анализ проекта Мейясу оказывается, во-первых, ограниченным, а во-вторых, индифферентным по отношению к собственному содержанию кантовской философии. Данное исследование ставит перед собой цель устранить этот недостаток. С этой целью сначала мы рассмотрим два диаметрально противоположных взгляда на сущность коперниканского переворота (классический, представленный Кантом на страницах «Критики чистого разума», и спекулятивный, представленный Мейясу в «После конечности»), а затем обратимся непосредственно к критическому анализу содержания коперниканского переворота последнего.

2. Коперниканский переворот Канта

Идею о необходимости согласования исследуемого предмета с нашим мышлением (то есть то, что в истории философии по традиции называют «коперниканской революцией») Кант впервые высказал отнюдь не во втором предисловии к «Критике чистого разума» (1787), а гораздо раньше — еще в докритический период, в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В третьей (последней) части этого трактата, посвященной сравнению познавательных способностей обитателей различных планет, Кант пытается с позиции современного ему естествознания ответить на вопрос о возможном существовании взаимосвязи между положением планет в Солнечной

Канта (O'Shea, 2017; Robin, 2021; Schäferling, 2022) and Schelling (Tritten, 2016), thus stressing that the potential of the critical philosophy had not been fully tapped.

While recognising the positive significance of both the critical and non-critical reading of Meillassoux I have to note that in most of the above-mentioned works Kant and the content of his Copernican turn as a modified method of thinking (Katrechko, 2022) were obscured by problems that were of secondary importance. This is a major reason why their analysis of the Meillassoux project is, first, limited, and second, indifferent to the content of the Kantian philosophy. This study purports to fill that gap. To this end I will first look at two diametrically opposite views on the essence of the Copernican turn (classical, presented by Kant in the *Critique of Pure Reason*, and speculative, presented by Meillassoux in *After Finitude*), before turning to the critical analysis of the content of the latter's Copernican turn).

2. Kant's Copernican Turn

Kant first put forward the idea of correlating the object of investigation with our thought (traditionally known in the history of philosophy as “the Copernican revolution”) not in the second preface to the *Critique of Pure Reason* (1787), but much earlier in the pre-critical period, in the work *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755). In the third (and last) part of this treatise devoted to the comparison of the cognitive faculties of the inhabitants of different planets, Kant, based on the natural science of his time, tries to answer the question about the possible existence of a link between the position of the planets in the solar system and the cognitive faculties of the creatures which hypothetically could inhabit them.

системе и познавательными способностями существ, которые гипотетически могли бы их населять. Из содержания работы, конечно, нельзя с абсолютной достоверностью вывести позицию самого Канта относительно существования жизни (или сознания) за пределами Земли. Немецкий философ заявляет, что доказать или опровергнуть это исходя из имеющихся у нас эмпирических данных невозможно. Однако, как продолжает будущий автор «Критики чистого разума», невозможность доказательства или опровержения реальности существования жизни за пределами Земли не мешает нам прибегнуть к ее гипостазированию, то есть можно представить себе такую ситуацию, когда на некоторых планетах Солнечной системы присутствуют существа, обладающие способностью к познанию.

Эта воображаемая ситуация становится для Канта средством продемонстрировать взаимосвязь между физическими условиями существования живого существа и его познавательными способностями. По мнению немецкого философа, «свойство окружающей человека материи, соразмерное с расстоянием ее от Солнца, влияет на способность разумно мыслить и на физические движения человека, повинующиеся этой способности» (AA 01, S. 355; Кант, 1994а, с. 245). Иными словами, присущая каждому сознательному существу «разумность» *относительна* и зависит от его положения в Солнечной системе. Несмотря на то что различие в познавательных способностях гипотетических живых существ Кант здесь определяет еще сугубо механистически — как удаленность от «центра мироздания» (AA 01, S. 358; Кант, 1994а, с. 248), мы впервые (пусть и в неявном виде) встречаемся с одним из ключевых мотивов всей кантовской философии — антропоцентрической ориентацией объективного человеческого опыта.

Именно этот мотив получит свое развитие в критический период. Невозможность «индифферентного» отношения человека к природе (равно как и невозможность ее полного «расчеловечивания» путем всеобщей математиза-

It is impossible, of course, to establish from this work with absolute certainty Kant's position on the existence of life (or consciousness) outside the earth. However, as the future author of the *Critique of Pure Reason* argues, the fact that we can neither prove nor disprove the reality of the existence of life outside the earth need not prevent us from resorting to hypostasising, i.e. we can imagine a situation when creatures capable of cognition exist on some planets of the solar system.

By imagining such a situation Kant seeks to demonstrate the link between the physical conditions of the existence of a living being and his/her cognitive capacity. In Kant's opinion, "the capacity to think sensibly and the movement of his [i.e. a human being's] body, which obeys that, suffers restrictions because of the material composition to which he is linked, proportional to the distance from the sun" (NTH, AA 01, p. 355; Kant, 2012, p. 271). In other words, the "intelligence" of a conscious being is *relative* and depends on his/her position in the solar system. Although Kant determines the differences between the cognitive capacity of hypothetical living beings in a mechanistic way, as the distance from the "mid-point" (NTH, AA 01, p. 358; Kant, 2012, p. 273), this is the first time we encounter (even if in an implicit form) one of the key motives of the whole Kantian philosophy, namely the anthropocentric orientation of objective human experience.

This motive is developed in the critical period. The impossibility of an "indifferent" attitude of man to nature (likewise, the impossibility of totally dehumanising nature through total mathematisation) will be the guiding thread in considering understanding "in a subjective relation" (KrV, A XVII; Kant, 1998, p. 103), in other words, in the study of the potential of human cognition. Another ma-

ции) станет путеводной нитью при «исследовании рассудка с субъективной точки зрения» (А XVII; Кант, 2006б, с. 19), иными словами, исследовании возможностей человеческого познания. Наряду с ним к числу основных *quaestiones* кантовской «Критики чистого разума» можно также отнести вопрос о том, «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта» (А XVII; Кант, 2006б, с. 19–21).

«Свершившаяся революция» в XVI–XVII вв., а именно обоснование гелиоцентризма Коперником и открытие законов механики Ньютоном, стала, по мнению немецкого философа, причиной стремительного развития науки в Новое время. Совсем иначе, подчеркивал Кант, дело обстоит в метафизике: в ней давно назрела необходимость в революции. Таким образом, революция в метафизике, осуществленная им на страницах «Критики», есть не что иное, как «попытка» подражания революции, которая произошла до этого в математике и естествознании (В XVI; Кант, 2006а, с. 17). Под пером кёнингсбергского мыслителя трансцендентальная философия становится своеобразной «аксиоматикой» разума, позволяющей нам «по собственному плану» исследовать сферу *созерцания предметов*. А именно:

...когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он [Коперник] попытался установить, не достигнет ли он большего успеха при допущении, что движется наблюдатель (курсив мой. — А.Е.), а звезды, напротив находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов (В XVI; Кант, 2006а, с. 17–19).

Трансформация познавательного процесса путем аксиоматизации самого процесса познания и представляет собой, по мнению Канта, «измененный метод мышления», благодаря которому мы *a priori* «познаем в вещах только то, что сами в них вложили» (В XVIII; Кант, 2006а,

for question of Kant's *Critique of Pure Reason* is "What and how much can understanding and reason cognize free of all experience?" (*ibid.*).

The "revolution" which occurred in the sixteenth and seventeenth centuries, i.e. the grounding of helio-centrism by Copernicus and the discovery of the laws of mechanics by Newton, became, in Kant's opinion, the driver of rapid development of science in the modern period. The situation in metaphysics, Kant stressed, was very different. The revolution there was long overdue. Thus, the revolution in metaphysics he brought about with his *Critique* is an "attempt" to imitate the revolution which happened earlier in mathematics and natural science (*KrV*, В XVI; Кант, 1998, p. 110). Under Kant's pen transcendental philosophy becomes "axiomatic" of reason, which enables us to explore the sphere of *intuition of objects* "according to our own plan". To wit:

[...] when he [i.e. Copernicus] did not make good progress in the explanation of the celestial motions if he assumed that the entire celestial host revolves around the observer, he tried to see if he might not have greater success if he made *the observer revolve* [my italics — А.Е.] and left the stars at rest. Now in metaphysics we can try in a similar way regarding the **intuition** of objects (*KrV*, В XVI; Кант, 1998, p. 110).

According to Kant, the transformation of the cognitive process by axiomatisation represents "the altered method of thinking", owing to which "we can cognise of things *a priori* only what we ourselves have put into them" (*KrV*, В XVIII; Кант, 1998, p. 111). Before Kant, the cognising subject, was, as it were, in a motionless state like a prisoner in Plato's cave, watching the "shadows of things" flitting past. The "altered method of thinking", essentially Kant's Copernican revolution in philosophy, frees

с. 19). До Канта познающий субъект, существовавший как бы в неподвижном состоянии, подобно заключенному платоновской пещеры, лишь пассивно созерцал проносящиеся вокруг него «тени вещей». «Измененный метод мышления», — или, собственно, «коперниканская революция» Канта в философии, — сбрасывает с метафизики тысячелетние «оковы», «оживляя» субъект познания и придавая ему активность и динамику. Теперь не мир пассивно проносится мимо человека, а сам человек со своей способностью познания свободно движется в мире вещей. Соответственно, содержание коперниканского переворота в метафизике формулируется Кантом следующим образом: «До сих пор считали, что *всякие наши познания будто бы должны соотнобразовываться с предметами*. <...> ...Следовало бы сделать попытку выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем *исходить из предположения, что предметы должны соотнобразовываться с нашим познанием*» (В XVI; Кант, 2006а, с. 17; курсив мой. — А. Е.).

По мнению Канта, данный эпистемологический шаг позволит лучше согласовывать наше познание с требованиями априорного знания и устанавливать «нечто о предметах раньше, чем они нам будут даны» (В XVI; Кант, 2006а, с. 17). Таким образом, познающий субъект освобождается из «плена» опыта и пассивного созерцания случайных трансформаций, обретая тем самым регулятивный, а не лишь конститутивный характер.

3. «Коперниканский переворот» 2.0: Мейясу

При рассмотрении сущности того переворота, который произошел в новоевропейской науке XVI–XVIII вв., Мейясу (даже в большей степени, нежели Кант) акцентирует внимание на процессе математизации научного знания и так называемой идее *mathesis universalis* (Торубарова, 2012). Как заявляет французский философ, открытия Коперника, Галилея и Кеплера,

metaphysics from its shackles of thousands of years, “reviving” the subject of cognition and making him active and dynamic. Now it is not the world that flies past the passive human being, but the human being with his/her capacity to cognise moves freely in the world of things. Kant formulates the meaning of the Copernican revolution in the following way: “Up to now it has been assumed that *all our cognition must conform to the object*. [...] let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics *by assuming that the object must conform to our cognition*” (KrV, В XVI; Кант, 1998, p. 110; my italics — А.Е.).

In Kant’s opinion, this epistemological move will make it possible to better coordinate our cognition with the demands of *a priori* knowledge and establish “something about objects before they are given to us” (*ibid.*). Thus, the cognising subject is liberated from the “captivity” of experience and passive observation of accidental transformations, thus gaining a regulative and not merely constitutive character.

3. Copernican Turn 2.0: Meillassoux

In discussing the essence of the revolution which took place in the New European science in the sixteenth and seventeenth centuries, Meillassoux stresses (even more than Kant) the process of mathematisation of scientific knowledge and the idea of *mathesis universalis* (cf. Torubarova, 2012). He claims that the discoveries of Copernicus, Galileo and Kepler, which were made possible by the spread of the idea of *mathesis universalis*, created a *novus mundus* of human being, namely “a world capable of autonomy” (Meillassoux, 2008, p. 115). The “new”, mathematised world

ставшие возможными только благодаря всестороннему распространению идеи *mathesis universalis*, создали *novus mundus* человека, а именно «мир, способный на автономию» (Мейясу, 2015, с. 171). «Новый», автономный, математизированный мир — это «ледяной мир», мир без верха и низа, без центра и периферии. После этого в мире не оказалось «ничего, что делало бы из него мир, предназначенный для человека» (Там же, с. 172), «землю обетованную», на которой разворачивается борьба добра со злом, или Бога с дьяволом. Радикальная десакрализация и деантропологизация мира посредством математики и естествознания, произошедшая в новоевропейской науке, как утверждает Мейясу, впервые создала для нас мир, который может существовать *без нас*.

Исходя из данной радикальной десакрализации и деантропологизации, Мейясу дает собственное определение сущности коперниканского переворота, отличное от того, что предложил в XVIII в. Кант: «Термином “коперниканская революция” мы обозначаем не только астрономическое открытие не-центрального положения земного наблюдателя внутри Солнечной системы, сколько намного более фундаментальную децентрализацию, руководившую математизацией природы, а именно децентрализацию мышления по отношению к миру внутри процесса познания» (Там же). Мейясу указывает, что не только наш акт мышления суверенен по отношению к нашему существованию и, следовательно, миру, но и наше существование не может быть сведено к мышлению. Вместо базового допущения о корреляции между бытием и мышлением, вместо корреляции *cogito – existens* современный философ призывает мыслить любой предмет как *случайное и абсолютное тождество*, то есть «контингентно».

Ключевая предпосылка рассуждения Мейясу о сущности «коперниканской революции» состоит в том, что мышление не существует вне мира; оно возможно только *внутри мира*. Такой мир не является представлением или проекцией *cogito*, ведь существование мира независимо

is a “glacial world”, a world without up and down, without the centre and the periphery. Thenceforth there was nothing in the world “that might make of it a world designed for humans” (*ibid.*), “the Promised Land” in which the battle unfolds between good and evil, God and the devil. Radical desacralisation and deanthropisation of the world due to mathematics and natural sciences which occurred in the new European science, Meillassoux maintains, for the first time created a world which can exist *without us*.

Proceeding from this radical desacralisation and deanthropisation, Meillassoux offers his own definition of the essence of the Copernican turn which differs from that proposed by Kant in the eighteenth century: “In speaking of ‘the Copernican revolution’, what we have in mind is not so much the astronomical discovery of the decentring of the terrestrial observer within the solar system, as rather the much more fundamental decentring which presided over the mathematisation of nature, viz. *the decentring of thought relative to the world within the process of knowledge*” (*ibid.*). Meillassoux argues that not only our act of thinking is sovereign with regard to our existence and consequently to the world, but our existence cannot be reduced to thinking. Instead of the basic assumption of correlation between being and thought, instead of the correlation *cogito – existens*, the modern philosopher calls for thinking every object as an *accidental and absolute identity*, i.e. “contingently”.

The key premise of Meillassoux about the “Copernican revolution” is that thinking does not exist outside of the world; it is possible only *within the world*. Such a world is not a representation or a mere projection of *cogito*, for the existence of the world is “unaffected by whether or not anyone thinks it” (*ibid.*, p. 116). This “ontological turn”, a turn from thinking

от «факта его осмысления или неосмысления» (Там же, с. 173). Такого рода «онтологический поворот», то есть поворот от мышления к существованию, позволяет Мейясу сформулировать новый принцип объективности, который может быть распространен на всю науку в целом. Этот принцип заключается в способности формулировать законы окружающей действительности «независимо от вопроса *существования* субъекта познания» (Там же, с. 174).

Однако смысл «коперниканской революции», которую совершил Кант, по мнению Мейясу, как раз противоположен этой тенденции. Вместо того чтобы заявить о необходимости согласования мышления с самим миром (объектом познания), Кант утверждает фактически обратное: мир (объект познания) должен согласовываться с познанием (Там же, с. 176). Именно эту позицию, которая радикально трансформировала существовавшую логику развития новоевропейской науки, французский философ и называет корреляционизмом. Поэтому, как продолжает Мейясу, было бы ошибкой именовать переворот, осуществленный Кантом, «коперниканским». В действительности верным было бы считать этот переворот «птолемеевской контрреволюцией», или «реваншем Птолемея».

Действительная децентрализация субъекта и наблюдателя в математике и естествознании у Канта, напротив, подменяется централизацией. Эта подмена привела к тому, что «после кантовской революции каждый “серьезный” философ считает своим долгом думать, что *условие мыслимости коперниканской децентрализации, совершенной современной наукой, — это птолемеевское перемещение мышления в центр*» (Там же, с. 177). В силу этого обстоятельства, как считает Мейясу, современной философии только предстоит в будущем в полной мере воспользоваться теми результатами, которые были достигнуты в рамках докритической новоевропейской науки, потому как вся философия после Канта лишь превратно истолковала действительную сущность коперниканского открытия.

to existence, enables Meillassoux to formulate a new principle of objectivity which can be extended to all of science. The principle consists in the capacity to formulate the laws of the surrounding reality “irrespective of the question of the *existence* of a knowing subject” (*ibid.*, p. 117).

But, Meillassoux argues, the meaning of the “Copernican turn” brought about by Kant is the opposite of that trend. Instead of urging the need to coordinate thinking with the world (the object of cognition) Kant asserts the opposite: the world (the object of cognition) must conform to our knowledge (*ibid.*, p. 118). It is this position, which radically transformed the logic of the development of the new European science, that the French philosopher calls “correlationism”. Therefore, Meillassoux continues, it would be a mistake to call the turn carried out by Kant “Copernican”. In reality it should be called a “Ptolemaic counter-revolution”, or “Ptolemy’s revenge”.

Kant supplants genuine decentring of the subject and observer in mathematics and natural sciences with centralisation. As a result, “ever since the Kantian revolution, it has been incumbent upon ‘serious’ philosophers to think that *the condition for the conceivability of the Copernican decentring wrought by modern science is actually provided by a Ptolemaic re-centring of thought*” (*ibid.*). Owing to this circumstance, Meillassoux believes, modern philosophy has yet to digest the results achieved by the pre-critical new European science because after Kant all philosophy merely misinterpreted the true essence of the Copernican discovery.

In order to escape this correlationist ‘impasse’ the French philosopher proposes to take a step back. But, unlike the philosophy of the nineteenth and twentieth centuries, modern philosophy should take that step not toward Kant, but toward Hume and the realism of the

Для выхода из этого корреляционистского «тупика» французский философ предлагает сделать шаг назад. Однако в отличие от философии XIX и XX вв. современная философия должна сделать этот шаг не к Канту, а к Юму и реализму докритической метафизики. Благодаря такому повороту — подлинной «коперниканской революции» — станет ясно, что причиной корреляционизма Канта и всех последующих его вариаций (сильного и слабого корреляционизма) всегда был философский догматизм. Отсюда догматизмом следует считать не докритическую философию, а как раз философию Канта, которая, «чтобы помыслить науку, вылилась в трансцендентальный идеализм, вместо того чтобы решительно ориентироваться, как надо было бы, на *спекулятивный материализм*» (Там же, с. 181).

Таким образом, Мейясу переворачивает традиционный для истории философии взгляд, будто именно докритическая философия рассматривалась как догматизм, который впервые удалось вскрыть и опровергнуть Канту. Насколько обоснован этот тезис и какие трудности из него вытекают? И, самое важное, способна ли *сама философия Канта* дать решительный и исчерпывающий ответ на такое обвинение?

4. Критика

Проблема диахронических высказываний. Ключевым элементом в рассуждениях Мейясу, позволяющим осуществить критику не только кантовского («слабого») корреляционизма, но и других его форм (например, философии Фихте, неокантианства или феноменологии), являются *диахронические* (diachronique) суждения, которые якобы предшествуют «любой человеческой форме отношения к миру» (Мейясу, 2015, с. 167). По мнению французского философа, диахронические суждения — это такие суждения, в которых присутствует «временной разрыв между миром и отношением-к-миру» (Там же, с. 168). Примеры такого рода

pre-critical metaphysics. That turn — the real Copernican revolution — will make it clear that the cause of the correlationism of Kant and its further variations (strong and weak correlationism) has always been philosophical dogmatism. Hence dogmatism is not pre-critical philosophy, but precisely Kant's philosophy which "in attempting to think science, err[s] towards transcendental idealism instead of resolutely orienting itself, as it should have done, towards a *speculative materialism*" (*ibid.*, p. 121).

Thus, Meillassoux reverses the traditional view that pre-critical philosophy was dogmatic, and that Kant discovered and refuted this fallacy. How well grounded is this thesis and what difficulties does it create? Most importantly, can *Kant's philosophy itself* give a decisive and exhaustive answer to this charge?

4. Critique

The problem of diachronic statements. The key element in Meillassoux's reasoning which underpins the criticism not only of the Kantian ("weak") correlationism but of all its other forms (e.g. the philosophy of Fichte, Neo-Kantianism or phenomenology) is *diachronic* (diachronique) judgments which are allegedly "anterior to any human form of the relation to the world" (*ibid.*, p. 112). According to the French philosopher, diachronic judgments are judgments in which there is "the temporal hiatus between world and relation-to-the world" (*ibid.*). Examples of such judgments are the Big Bang and the dinosaurs, i.e. a discourse describing events preceding our appearance in the world. Meillassoux offers a formula that defines all diachronic judgments: "event X occurred prior to the existence of thought *for thought*" (*ibid.*, p. 122). Why are such judgments problematic?

First, if we assume that they are hypothetical — which Meillassoux affirms by referring

суждений содержит научный дискурс о Большом взрыве или о динозаврах, то есть дискурс, описывающий события, предшествующие нашему существованию в мире. Как продолжает Мейясу, все диахронические суждения можно обобщить следующей формулой: «событие X имело место в такое-то время до возникновения мышления для мышления» (Там же, с. 182). Почему такие суждения проблематичны?

Во-первых, если допустить, что они являются гипотетическими — на чем, собственно, и настаивает Мейясу, говоря о них как о гипотезах (Там же, с. 167–169), — то они будут содержать в себе проблематическое основание. По Канту, такие суждения, конечно, могут участвовать в познании истины — быть условием истинности других суждений, причем даже тогда, когда сами они «очевидно ложные» (*offenbar falsch*) (B 100; Кант, 2006а, с. 167). Однако сами по себе гипотетические суждения не являются формой достоверного знания и не соответствуют требованиям аподиктичности. Мы имеем лишь смутное предчувствие истины: вещь кажется нам имеющей признаки истины (AA 09, S. 66; Кант, 1994б, с. 323). Это предчувствие выражает «только логическую (не объективную) возможность, т.е. по свободному выбору допускать, чтобы такое суждение было значимым, [т.е.] чтобы рассудок принимал его лишь произвольно» (B 101; Кант, 2006а, с. 167). Кроме того, гипотетические суждения невозможны *a priori*, а это означает, что на основании одних лишь гипотетических суждений невозможно построить чистую науку, например математику, метафизику и этику².

² К слову, даже Гегель в «Науке логики», описывая процесс развития субъективного Духа, указывает, что гипотетическое суждение «есть чисто формальное предложение», которое лишь сосредоточивает в себе возможность тождества, но никак не является самим тождеством. «Гипотетическое суждение, — продолжает он, — имеет неопределенную форму, поскольку отношение субъекта и предиката невмещает его содержания» (Гегель, 1972, с. 93). Будучи лишь этапом в развитии субъективности, такое суждение обнаруживает в себе самом проблематический характер как его случайный момент (Там же, с. 102).

to them as hypotheses (*ibid.*, pp. 112-113), — they must have a problematic foundation. According to Kant, such judgments may of course contribute to the quest for the truth, being a condition of the validity of other judgments, even when they themselves are “obviously false” (*offenbar falsch*) (KrV, B 100; Kant, 1998, p. 209). However, in themselves hypothetical judgments are not a form of true knowledge and do not conform to the requirements of apodicticity. What we have is only a vague anticipation of the truth: a thing seems to have signs of truth (*Log*, AA 09, p. 66; Kant, 1992, p. 311). This anticipation “only expresses logical possibility (which is not objective), i.e., free choice to allow such a proposition to count as valid, a merely arbitrary assumption of it in the understanding” (KrV, B 101; Kant, 1998, p. 209). Furthermore, hypothetical judgments are impossible *a priori*, which means that they are unfit to be the basis of pure science, e.g. mathematics, metaphysics and ethics.²

Secondly, if we consider the judgment “event X occurred at such and such a time *prior* to the existence to thinking” to be diachronic, i.e. a judgment expressing a fundamental gap between being and thought, it would contain a contradiction. The fact is that such a judgment, containing a temporal operator in *prior time* (i.e. earlier), should be understood as “event X occurred *at a time when it could not be thought*”, i.e. “*when conditions of conceivability of event X*

² Incidentally, even Hegel (2010, p. 577) in *The Science of Logic*, describing the development of the subjective Spirit, points out that a hypothetical judgment “is a proposition of empty form”, which merely contains the possibility of identity, but is not identity itself. “[T]he hypothetical [judgment is] of indeterminate form, for the determination of its content does not conform to the relation of subject and predicate” (*ibid.*). Being merely a stage in the development of subjectivity, such a judgment reveals its problematic and accidental character (*ibid.*, p. 584).

Во-вторых, если рассматривать суждение «событие X имело место в такое-то время до возникновения мышления» как диахроническое, а именно как такое суждение, которое выражает фундаментальный разрыв между бытием и мышлением, то оно будет содержать в себе противоречие. Дело в том, что данное суждение, содержащее в себе темпоральный оператор *до* (то есть раньше), следует понимать как «событие X имело место *в то время, когда оно не могло быть помыслено*», то есть «тогда, когда отсутствовали условия мыслимости события X». Здесь следует подчеркнуть, что само по себе наше существование и наша способность что-либо помыслить могут и не выступать в качестве условия события X; оно действительно может быть никак *не связано* с нашим непосредственным (эмпирическим) существованием или созерцанием и даже быть индифферентно им. Однако если событие X имеет место «в такое-то время», если событие X помещается в некоторый временной ряд и тем самым из вещи самой по себе становится явлением, то это значит, что событие X *нам дано* постольку, поскольку уже существуют (в нас самих) субъективные условия его созерцания. Иными словами, данность события X и его «имело место быть» во времени не могут предшествовать нашим субъективным условиям его созерцания и мышления, так как в противном случае мы просто-напросто не могли бы помыслить его.

В трансцендентальной эстетике, посвященной рассуждениям о времени как одном из источников познания, что наряду с пространством позволяет *a priori* почерпнуть различные синтетические знания, Кант пишет, что если «устранить особое условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает» (B 54; Кант, 2006а, с. 115). Мейясу, напротив, рассматривает время как абсолютную реальность, как некоторое свойство, которое присуще событию X самому по себе. Ошибочность такого взгляда,

were absent». It has to be stressed that our existence and our capacity to think anything may or may not be the condition of event X; it may have *no connection* to immediate (empirical) existence or intuition or even be indifferent to them. However, if event X occurs at such and such a time, if it is placed in a temporal sequence and thereby turns from a thing-in-itself into a phenomenon, it means that event X is *given to us* in as much as there already exist (within ourselves) the subjective conditions of its intuition. In other words, the givenness of event X and its occurrence in time cannot precede our subjective conditions of intuition and thinking since otherwise we would be unable to think it.

In transcendental aesthetics, discussing time as a source of cognition, which, along with space, enables us *a priori* to draw on various types of synthetic knowledge, Kant writes that “[i]f one removes the special condition of our sensibility from it, then the concept of time also disappears, and it does not adhere to the objects themselves, rather merely to the subject that intuits them” (KrV, B 54; Kant, 1998, p. 183). Meillassoux, on the contrary, considers time to be an absolute reality, a property inherent in event X in itself. Kant in the *Critique of Pure Reason* reveals the fallacy of such a view, the view of time as a relation between phenomena detached from experience, by pointing out that “on this view the *a priori* concepts of space and time are only *creatures of the imagination*” (KrV, B 57; Kant, 1998, p. 184; my italics — A. E.), becomes a purely speculative act.

Thus, diachronic judgments have a problematic character and are, in my opinion, an obstacle in the way of apodictic knowledge. Obviously, science and philosophy cannot be built on the foundation of such judgments. Besides, reliance on diachronic judgments harks

то есть взгляда, когда на время смотрят как на отвлеченное от опыта отношение между явлениями, как указывает автор «Критики чистого разума», заключается в том, что априорное понятие о времени есть, «согласно этому учению... *продукт способности воображения*» (В 57; Кант, 2006а, с. 117; курсив мой. — А. Е.), то есть становится чисто спекулятивным понятием.

Таким образом, диахронические суждения обладают проблематическим характером и становятся, как мы полагаем препятствием на пути к аподиктическому знанию. Вполне очевидно, что построить науку и философию лишь на фундаменте такого рода суждений оказывается невозможно. Кроме того, опора на диахронические суждения воскрешает докритическое понимание природы времени, обладающего абсолютной реальностью.

Децентрализация и десубъективация мышления. Какие причины заставили Мейясу обратиться к докритическому пониманию времени, согласно которому оно обладает абсолютной реальностью, а не является лишь субъективной формой нашего созерцания мира? Краткий ответ на этот вопрос таков: обнаруженная Мейясу в послекантовской науке децентрализация субъекта познания с последующей его радикальной аннигиляцией, которая выразилась в десубъективации процесса мышления. Действительно, если мы вернемся к определению коперниканского переворота, предложенному Мейясу, то обнаружим два принципиальных элемента: антиэмпирический тезис (о децентрализации положения земного наблюдателя) и спекулятивный тезис (о десубъективации процесса мышления).

Так, в первой части своего определения Мейясу говорит о том, что коперниканская революция есть «астрономическое открытие не-центрального положения земного наблюдателя внутри Солнечной системы» (Мейясу, 2015, с. 172). Согласно этому антиэмпирическому тезису, коперниканский переворот рассматривается в качестве новоевропейской революции в

back to the pre-critical understanding of the nature of time as having absolute reality.

Decentring and desubjectivation of thought. What made Meillassoux turn to the pre-critical concept of time whereby it has absolute reality and is not merely a subjective form of our perception of the world? The short answer is: Meillassoux discovered in post-Kantian science a decentring of cognition and subsequently its elimination manifested in desubjectivation of the thought process. Indeed, if we go back to the definition of the Copernican turn, proposed by Meillassoux, we find two key elements in it: the anti-empirical thesis (decentring of the earthly observer) and the speculative thesis (desubjectivation of the process of thought).

For example, in the first part of his definition Meillassoux (2008, p. 115) says that the Copernican revolution was “the astronomical discovery of the decentring of the terrestrial observer within the solar system”. In accordance with this anti-empirical thesis the Copernican turn was a new European revolution in the sphere of experience which purged science of naïve empiricism and realism and turned it toward speculative knowledge. It was “the purging of experience” from the influence of the concrete empirical observer on the process of cognition, Meillassoux maintains, that made it possible to decentre the earthly observer and to bracket out absolutely any empirical experience as being naively realistic.

However, the discovery of Copernicus and Galileo consisted not in the fundamental decentring of the earthly observer and thus turning astronomy into a speculative science but merely in moving the centre of the world from the Earth to the Sun. The consequence of such decentring was not a radical annihilation of any

сфере опыта, которая позволила очистить науку от наивного эмпиризма и реализма, а также повернуть ее в сторону спекулятивного знания. Именно «очищение опыта» от влияния конкретного эмпирического созерцателя на процесс познания позволило, по Мейясу, не только децентрировать земного наблюдателя, но и вынести за скобки абсолютно любой эмпирический опыт как наивно реалистический.

Однако открытие Коперника и Галилея заключалось вовсе не в фундаментальной децентрализации земного наблюдателя и тем самым в превращении астрономии в спекулятивную науку, а лишь в перемещении центра мира с Земли на Солнце. Следствием такой децентрализации стала не радикальная аннигиляция любой инерциальной системы отчета, а лишь трансфер (в математическом и физическом смысле) *позиции наблюдателя* (созерцателя). Именно трансфер наблюдателя (или инерциальной точки отсчета) позволил разрешить ряд противоречий, накопленных к тому времени в астрономии. Подчеркнем, что гелиоцентрическая революция лишь указала на то, что *наблюдатель должен ориентироваться не на земной, а на солнечный центр* для того, чтобы точно описывать движение небесных светил. Тем самым гелиоцентрическая революция не заявила о радикальном отказе от наблюдателя, а лишь указала на границы его познавательных способностей (Столярова, 2019, с. 222).

Наконец, во второй части своего определения коперниканской революции Мейясу говорит нам о том, что она есть «*децентрализация мышления по отношению к миру внутри процесса познания*» (Мейясу, 2015, с. 172). Это ключевая идея для антикорреляционистского нарратива спекулятивного реализма. Появление трансцендентального созерцания и трансцендентального субъекта, по мнению французского философа, привело всю новоевропейскую науку к «*философскому птолемизму*», или субъективному корреляционизму, — ситуации, когда центральное положение в познании заняли

initial reference system, but merely a transfer (in mathematical and physical senses) of the *position of the observer* (intuiter). It was the transfer of the observer (or the initial reference point) that made it possible to resolve a number of contradictions that had mounted up by that time in astronomy. Let us stress that the helio-centric revolution merely pointed out that *the observer should be oriented not toward the Earth but toward the Sun as the centre* in order to describe the motion of celestial bodies accurately. Thus, the heliocentric revolution did not jettison the observer altogether, but merely marked the limits of his cognitive capacity (Stolyarova, 2019, p. 222).

Finally, in the second part of his definition of the Copernican revolution Meillassoux (2008, p. 115) says that it constitutes “*decentring of thought relative to the world within the process of knowledge*”. This is the key idea for the anti-correlationist narrative of speculative realism. The French philosopher believes that the emergence of transcendental intuition and the transcendental subject led all new European science to “philosophical Ptolemaism”, or subjective correlationism, a situation when the human being and his/her cognitive capacities, and not the nature they explores took the centre stage in cognition. This circumstance radically turned modern science away from the objectivism of classical (pre-critical) metaphysics to modern subjectivism, imposing strict bans on any attempts to go beyond the possible experience. Thus, the French philosopher argues, what he considers to be a misinterpretation of the sixteenth and seventeenth centuries’ evolution in astronomy was a forerunner not only of speculative reinterpretation of the essence of the Copernican turn, but also of the subsequent accusation against Kant of correlationism as well as philosophical Ptolemaism.

человек и его познавательные способности, а не сама исследуемая природа. Именно это обстоятельство радикально повернуло современную науку от объективизма классической (докритической) метафизики к современному субъективизму, наложив строгие запреты на любую попытку выхода за пределы возможного опыта. Таким образом, неточная, по мнению французского философа, интерпретация революции в астрономии XVI–XVII вв. стала предтечей не только спекулятивной реинтерпретации сущности коперниканского переворота, но и последующего обвинения Канта в корреляционизме, а также в философском птолемизме.

На наш взгляд, программа децентрализации мышления Мейясу — это своеобразный ответ на то *негативное* (в отношении спекулятивного познания и познавательных способностей субъекта) содержание, которое, без сомнения, несла в себе критическая философия Канта. Речь идет об ограничении возможностей спекулятивного разума. Кантовская «Критика» стала не только предостережением «чтобы мы с помощью спекулятивного разума никогда не выходили за пределы опыта» (В XXIV; Кант, 2006а, с. 27), но и опытом отчетливого отражения мира явлений, в котором действительный мир перестает искажаться в спекулятивных моделях метафизики. Не случайно немецкий философ не раз указывал, что для того, чтобы выходить за свои границы, разум «не нуждается в помощи спекуляции» (В XXV; Кант, 2006а, с. 27). В самом человеке как конечном существе уже заложено это безусловное требование разума.

Мейясу сознательно выступает против этого требования. Только радикальная децентрализация, которая подразумевает аннигиляцию трансцендентальных способностей человека, по его мнению, создает условия для появления объективной науки, которая могла бы мыслить любые объекты независимо от факта нашего существования. Именно поэтому, чтобы мыслить объективно, необходимо не только отказаться от привилегии земного наблюдателя, но и редуцировать все субъективные свойства созерцания предмета, зависимые от нашей точ-

I submit that Meillassoux's programme of decentring thought is a kind of answer to the indisputably *negative* attitude of Kant's critical philosophy to speculative cognition and the subject's cognitive capacity. I mean the restriction of the possibilities of speculative reason. Kant's became not only a warning "teaching us never to venture with speculative reason beyond the boundaries of experience" (*KrV*, B XXIV; Kant, 1998, p. 114), but an experience of accurate reflection of the world of phenomena in which the real world ceases to be distorted by speculative metaphysical models. It is not accidental that Kant pointed out more than once that in order to go beyond its boundaries reason does not need "any assistance from speculative reason" (*KrV*, B XXV; Kant, 1998, p. 114). This unconditional demand of reason is inherent in human being as a finite being.

Meillassoux consciously opposes this demand. He holds that only radical decentring, which implies annihilation of man's transcendental capacity, creates conditions for an objective science which can think any objects irrespective of the fact of our existence. That is why in order to think objectively it is necessary not only to renounce the privileges of an earthly observer, but to reduce all the subjective properties of intuiting an object that depend on our point of view. However, if we ignore the subjective sensibility of the nature of intuition and the "subjective condition of our (human) intuition" (*KrV*, B 51; Kant, 1998, p. 164), the world and reality will not have any objective significance for us since outside the subject all the objects of our cognition turn out to be "nothing". Kant writes that "if we remove our own subject or even only the subjective constitution of the senses in general, then all the constitution, all relations of objects [...] themselves

ки зрения. Однако если мы будем отвлекаться от субъективной чувственности природы созерцания и от «субъективного условия нашего (человеческого) созерцания» (В 51; Кант, 2006а, с. 111), то тогда мир и реальность не будут иметь для нас объективной значимости, так как вне субъекта все предметы нашего познания оказываются «ничто». Дело в том, как указывает Кант, что «если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов, все отношения их... исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе» (В 59; Кант, 2006а, с. 119).

Иными словами, десубъективируя и аннигилируя условия наших (человеческих) созерцаний, мы превращаем все предметы нашего мира в вещи сами по себе, делая невозможным их рассмотрение в качестве явлений. Кант неслучайно подчеркивал, что

с помощью чувственности мы не то что не ясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их. И если только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления (В 62; Кант, 2006а, с. 123).

Реванш спекулятивного разума. Даже если косвенным образом согласиться с предложенным Мейясу содержанием коперниканского переворота как радикального антикорреляционизма, следует признать, что логически вытекающие из него операции децентрализации и десубъективации мышления осуществляются в рамках его исследования не до конца и, следовательно, не достигают поставленных целей и задач.

Во-первых, несмотря на заявленный Мейясу антиэмпиризм и радикальную децентрализацию эмпирического субъекта, сам по себе эмпирический субъект (хотя и в весьма завуалированном виде) продолжает существовать

would disappear, and as appearances they cannot exist in themselves, but only in us" (*KrV*, В 59; Кант, 1998, p. 168).

In other words, by de-subjectivising and annihilating the conditions of our (human) intuitions we turn all the objects of our world into things-in-themselves and make it impossible to see them as phenomena. It is not by chance that Kant stresses that

through sensibility we do not cognise the constitution of things in themselves merely indistinctly, but rather not at all, and, as soon as we take away our subjective constitution, the represented object with the properties that sensible intuition attributes to it is nowhere to be encountered, nor can it be encountered, for it is just this subjective constitution that determines its form as appearance (*KrV*, В 62; Кант, 1998, p. 169).

Revenge of speculative reason. Even if we indirectly agree with Meillassoux's interpretation of the Copernican turn as radical anti-correlationism, we have to admit that the operations of decentring and desubjectivation of thought that logically flow from them are not followed through to the end and therefore fail to achieve the declared goals and tasks.

First, in spite of Meillassoux's professed anti-empiricism and radical decentring of the empirical subject, it continues to exist in the framework of his philosophical system (albeit in a disguised form). This "covert" (almost subversive) empirical subject becomes the source of data for empirical intuition and experiential cognition. The character of these data ultimately forces Meillassoux to follow the path of Hume, i.e. to embrace the principle of radical contingency of the world.

в рамках его философской системы. Именно этот «скрытый» (почти что субверсивный) эмпирический субъект становится источником данных для эмпирического созерцания и опытного познания. Характер этих данных в конечном счете заставляет Мейясу пойти по пути Юма, то есть выдвинуть принцип радикальной контингентности мира.

Во-вторых, несмотря на десубъективацию мышления, стирающую какую-либо границу между имманентным и трансцендентным миром, в философской системе Мейясу сам субъект продолжает существовать в качестве логического субъекта, в качестве термина в диахроническом суждении. Для нас вполне очевидно, что путь, на котором настаивает Мейясу, заключается отнюдь не только в критике корреляционизма и в подмене содержания кантовского переворота в философии «реваншем Птолемея». В действительности программа Мейясу означает *ренессанс спекулятивного разума*, который после «Критики чистого разума» оказался помещен в жесткие рамки трансцендентальной философии.

Стоит заметить, что для Канта само по себе стремление разума к идее высшей сущности, на существовании которой настаивает Мейясу, естественно и необходимо. Однако ровно до тех пор, пока эта идея используется регулятивно. Как только спекулятивный разум начинает на основе трансцендентальных идей конституировать знание о различных предметах, мы совершаем ошибку и впадаем в противоречие. Как пишет автор «Критики чистого разума», трансцендентальные идеи не должны применяться сами по себе, а должны рассматриваться лишь «в качестве схемы регулятивного принципа систематического единства всего познания природы» (В 702; Кант, 2006а, с. 859).

Для Мейясу сама способность разума мыслить объекты, которые предшествуют нашему существованию, дает нам полное право вписывать эти события в определенный темпоральный ряд (Мейясу, 2015, с. 167). Уже сама по

Secondly, in spite of desubjectivation of thinking, which erases the boundary between the immanent and transcendental worlds, the subject continues to exist in Meillassoux's philosophical system as a logical subject, as a term in a diachronic judgment. I have no doubt that the path on which Meillassoux insists is not only critique of correlationism and supplanting of the content of the Kantian turn in philosophy by "Ptolemaic revenge". In reality his programme amounts to a *renaissance of speculative reason* which, after the *Critique of Pure Reason* was placed within the severe framework of transcendental philosophy.

It is worth noting that for Kant the craving of reason for the idea of the highest essence whose existence Meillassoux vehemently insists on, is natural and necessary. But only as long as the idea is used in a regulative way. As soon as speculative reason begins, on the basis of transcendental ideas, to constitute knowledge about various objects, we commit an error and fall into a contradiction. The author of the *Critique of Pure Reason* writes that transcendental ideas should not be seen only as "a schema of the regulative principle for the systematic unity of all cognitions of nature" (*KrV*, В 702; Кант, 1998, p. 607).

According to Meillassoux (2008, p. 112) the very capacity of reason to think objects which precede our existence gives us the right to inscribe these events in a certain temporal sequence. Already this ability alone makes our thinking and nature independent entities which can be *thought* as being independent from something (*ibid.*, pp. 115-116). For Kant, however, the above-mentioned (speculative) capacity of cognition (even if it is an unconditional and inevitable demand of reason) is evidence of illegitimate use of reason. This path leads us to an-

себе эта способность делает наше мышление и природу независимыми субстанциями, которые можно *осмысливать* как независимые от чего-либо (Там же, с. 171, 173). Для Канта, однако, указанная выше (спекулятивная) способность познания (пусть и представляющая собой безусловное, неизбежное для нас требование разума) является свидетельством неправомерного использования разума. Этот путь ведет нас к антиномиям, показывающим, что мы выходим за границы опыта и тем самым применяем разум не по назначению³.

Таким образом, то, что для Канта является неправомерным притязанием чистого разума, для Мейясу становится ключевой идеей спекулятивного материализма. Выстраивая свою систему, французский философ воскрешает не только картезианский дуализм, но и лейбницянское представление о возможных мирах, исключая из него лишь Высшее Существо — Бога, место которого занимает Абсолют.

Абсолют и математика. В работе «После конечности» Мейясу не скрывает своего восторженного отношения к математике, рассматривая ее не только как универсальный метод познания, но и (это важно!) как *универсальный способ описания мира*. Такой восторг продиктован, с одной стороны, попыткой «воскресить» в общих чертах контуры новоевропейской науки, которая, как общеизвестно, «написана языком математики», а с другой — провести демаркационную линию между знанием, которое свободно от корреляционизма (спекулятивная метафизика), и знанием, которое представляет собой коррелят мышления (трансцендентальная философия).

Стоит отметить, что для Канта математика и математический способ познания играли не меньшую роль. Кёнигсбергский мыслитель никогда не отрицал значение идеи *mathesis univer-*

tinomies which show that we are going beyond the boundaries of experience, thereby misusing reason.³

Thus, what for Kant is a misuse of pure reason is the key idea of speculative materialism for Meillassoux. In building his system he resurrects not only Cartesian dualism but also the Leibnizian notion of possible worlds, excluding from it only the Supreme Being, God, whose place is occupied by the Absolute.

The Absolute and mathematics. In his work *After Finitude* Meillassoux does not hide his admiration for mathematics, considering it to be not only a universal method of cognition, but (importantly!) also a *universal method of describing the world*. This enthusiasm is prompted, on the one hand, by an attempt to “resurrect”, in outline, the contours of the new European science which, of course, “is written in the language of mathematics”, and on the other hand, to distinguish knowledge which is free from correlationism (speculative metaphysics) from knowledge which is a correlate of thinking (transcendental philosophy).

It has to be noted that mathematics and the mathematical method of cognition were at least as important for Kant. He never denied the significance of the idea of *mathesis universalis* and, following the new European tradition (Descartes, Pascal, Spinoza) saw axiomatisation as a model of building a deductive pure science. The setting of intuitively obvious forms of intuition *a priori* forms of intuition (space and time) in the first part of the *Critique of Pure Reason* is a good example of *philosophical axiomatisation*. However, the problem highlighted by Kant is not the building of pure science as such. Creating a pure (speculative) science

³ В частности, в приведенном выше высказывании Мейясу отчетливо проявляется смешение логической возможности понятия всеобъемлющей реальности (без внутреннего противоречия) с трансцендентальной возможностью.

³ For example, the above cited utterance of Meillassoux obviously confuses the logical possibility of the concept of all-embracing reality (without internal contradiction) with transcendental possibility.

salis и, следуя именно новоевропейской традиции (Декарт, Паскаль, Спиноза), рассматривал аксиоматизацию в качестве образца дедуктивного построения чистой науки. В этом смысле задание интуитивно очевидных априорных форм созерцания (пространства и времени) в первой части «Критики чистого разума» является хорошим примером именно философской аксиоматизации. Однако проблема, которую со всей очевидностью обозначил Кант, заключается не в построении чистой науки как таковой. Дело в том, что создать чистую (спекулятивную) науку, опирающуюся лишь на некоторое множество интуитивно очевидных предположений (аксиом), не представляет для нас существенной трудности. Трудность возникает тогда, когда мы пытаемся достаточно развитую (семантически полную) теорию обосновать рекурсивными средствами.

Именно в связи с обоснованием чистой (спекулятивной) науки (и математики, в частности) можно четко разграничить трактовки *mathesis universalis* у Канта и Мейясу. По Канту, чистая наука необходима, но недоказуема. Согласно Мейясу, чистая (спекулятивная) наука не нуждается в своем доказательстве, так как она вовсе не необходима, а лишь возможна. Категория возможности позволяет французскому философу на первых порах не только избежать необходимости обоснования математического (и тем самым заключения о его абсолютности), но и отождествить лишь возможное существование вещей вне нашего мышления с фактическим: «Абсолютность математизируемого означает возможное фактическое существование вне мышления, а не необходимое существование вне мышления» (Там же, с. 175).

С помощью математизации Мейясу стремится устранить нависшую над его теорией угрозу картезианского дуализма и фактически заявляет о тождестве мышления и бытия в рамках математического описания реальности. При этом само это тождество (или Абсолют) мыслится им не как необходимость, а лишь как возможность, то есть как возможное тождество

based solely on a set of intuitively obvious suppositions (axioms) is not such a daunting task. Difficulties arise when we try to use recursive methods to ground a developed (semantically complete) theory.

It is the grounding of pure (speculative) science (including mathematics) that demonstrates the differences between Kant and Meillassoux in interpreting *mathesis universalis*. According to Kant, *pure science is necessary but unprovable*. According to Meillassoux, *pure (speculative) science does not need any proof because it is not necessary but merely possible*. The category of possibility enables the French philosopher for a while not only to avoid the need to ground the mathematical (thereby concluding that it is absolute) but to identify the merely possible existence of things outside thought with factual existence: “[A]bsoluteness of that which is mathematisable means: the possibility of factual existence outside thought — and not: the necessity of existence outside thought” (*ibid.*, p. 117).

Meillassoux tries to use mathematisation to avert the looming threat to his theory on the part of cartesian dualism and effectively equates thinking and being in the framework of mathematical description of reality. He thinks this identity (or Absolute) not as a necessity, but merely as a possibility, i.e. as a possible identity and “possible Absolute”. He grounds his idea by pointing out that necessity exists independently from our existence/non-existence and the fact of thinking/non-thinking. Thus, “it is meaningful to think (even if only in a hypothetical register) that all those aspects of *the given* that are mathematically describable can continue to exist regardless of whether or not we are there to convert the latter into something that is given-to or manifested-for” (*ibid.*).

и «возможный Абсолют». Мейясу обосновывает свою мысль тем, что необходимость существует лишь как коррелят нашего мышления, в то время как возможность существует независимо от нашего существования / несуществования и факта мышления / немышления. Таким образом, «есть смысл думать (в гипотетическом ключе) что все *данное*, которое может быть описано математически, может продолжать существовать независимо от того, существуем ли мы, чтобы превращать его в *данное-для*, *явленное-для*» (Там же, с. 174–175).

Мейясу не уточняет характер этого *данного* (эмпирическое оно или трансцендентальное), не раскрывает его фундаментальное отличие от *неданного* (существует ли оно при этом или нет) и оставляет без внимания то *данное*, которое, даже несмотря на то что *оно нам дано*, не может быть математизировано. Абсолютность математического описания, по Мейясу, выражается в том, что математическая формула устанавливает язык как абсолютную форму описания, единственно способную примирить противоположность *cogito* и *existens*, акта мышления и объекта мышления, не устанавливая при этом иерархию господства одной субстанции над другой. Только в языке снимается противоречие между субъектом и объектом познания, отменяется онтология тотализации, централизации и субъективации. Только в утверждении языка (или математической формулы) как субстанциональной единицы нового порядка мы избегаем корреляционизма. Иными словами, в сущности коперниканского переворота Мейясу видит не только наивный (естественный) трансфер наблюдателя и появление новой инерциальной системы отчета, не только эпистемологическую революцию, но и *субстанциональный переворот*. Субстанциональный переворот, в котором традиционные философские противоположности — идея и материя, мышление и протяженность — рассматриваются не как *определенные и необходимые начала*, а как *возможные и контингентные (случайные) порождения самой математической формулы и языка*.

Meillassoux does not specify the character of *the given* (whether it is empirical or transcendental), does not explain its fundamental difference from the *non-given* (whether or not it exists) and ignores *the given* which in spite of being *given* cannot be mathematised. The absoluteness of mathematical description, according to Meillassoux, manifests itself in that the mathematical formula establishes *language* as the absolute form of description which alone can reconcile *cogito* and *existens*, the act of thinking and the subject of thinking without putting one above the other in a hierarchy. It is only in language that the contradiction between the subject and object of cognition is removed and the ontology of totalisation, centralisation and subjectivation is cancelled. It is only by asserting language (or mathematical formula) as the substantive unit of a new order that we avoid correlationism. In other words, Meillassoux views the Copernican turn not only as naive (natural) transfer of the observer and the emergence of a new inertial reference system, not only as an epistemological revolution, but also as a *substantive turn*. The substantive turn in which traditional philosophical opposites — idea and matter, thought and dimension — are seen *not as definite and necessary principles but as possible and contingent (accidental) products of the mathematical formula and of language*.

The French philosopher maintains that we can only bring back the absolute effectiveness of mathematical description when we “think, as Descartes did, the speculative import of mathematics, *but this time without relying, as he did, upon the metaphysical pretension to be able to prove the existence of a perfect being*” (ibid., p. 126; my italics — A.E.). Speaking about the speculative effectiveness of mathematics, Meillassoux proposes to view it not as an unconditional-

Вернуть абсолютную действенность математического описания, согласно французскому философу, возможно только тогда, когда мы будем «мыслить, как это делал Декарт, спекулятивную действенность математики, *но не привлекая, как он, метафизическую претензию на доказательство существования совершенного Существа*» (Там же, с. 190; курсив мой. — А.Е.). Говоря о спекулятивной действенности математики, Мейясу предлагает рассматривать последнюю не как безусловно необходимую сущность, которая доказывает или опровергает существование или реальность данного, а лишь как десубъективизированное мышление, которое, подобно абсолютному духу Гегеля, предшествует субъективному опыту. Более того, абсолютная фактуальность и контингентность истин, получаемых с помощью такого рода спекулятивной математики, в антифактическом ключе указывает на то, что спекулятивное знание должно отказывать любой форме доказательства, приводящего его к корреляту мышления. Как подчеркивает Мейясу, никакое знание не может быть установлено *a priori*. Единственным источником наших знаний является только «обходной путь» познания — опыт.

Тем удивительнее, что спустя несколько страниц Мейясу, до этого выступавший с позиций Юма о недопустимости существования каких-либо безусловно необходимых истин, заявляет прямо противоположное: «...речь тут идет уже не о выведении абсолютной, *хотя и гипотетической, действенности* любого математического высказывания, но о выведении абсолютной действенности, на этот раз *безусловно необходимой, одной частной* теоремы, которая позволит нам удерживать нетотализируемость трансфинитного» (Там же, с. 192). В своем основном содержании доказательство «безусловно необходимой одной частной теоремы», которая бы позволила доказать реальность существования Абсолюта, практически полностью воспроизводит известное онтологическое (картезианское) доказательство бытия Бога. Однако еще Кант, обсуждая это доказательство, совершенно верно

ly necessary entity which proves or refutes the existence or reality of the given, but merely as desubjectivised thinking which, like Hegel's absolute spirit, precedes subjective experience. Moreover, absolute factuality and contingency of the truths obtained through such speculative mathematics, in the anti-factual way, shows that speculative knowledge should refute any form of proof which leads it to a correlate of thinking. Meillassoux stresses that no knowledge can be established *a priori*. The only source of our knowledge is the “the bypass” of cognition, experience.

It is all the more surprising that after several pages Meillassoux, who espoused Hume's position that unconditionally necessary truths do not exist, declares the exact opposite: we are speaking “[...] here, of deriving the absolute *though* hypothetical scope of any mathematical statement whatsoever, but rather of deriving the absolute and now *unconditionally necessary* scope of a *particular* theorem, viz., the theorem that allows us to maintain the non-totalisability of the transfinite” (*ibid.*, p. 127). Essentially, proof of “an unconditionally necessary particular theorem” that would establish the reality of the existence of the Absolute practically reproduces the famous ontological (Cartesian) proof of the existence of God. However, already Kant, discussing this proof, quite rightly pointed out that one cannot infer from the speculative possibility of concepts and judgments (diachronic judgments) possible existence of things and thereby conclude that they are real. Think of the famous example from the *Critique of Pure Reason*: “[...] the actual contains nothing more than the merely possible. A hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones” (*KrV*, B 627; Kant, 1998, p. 567). Although Kant notes that the concept of the Supreme Being (the Ab-

обратил внимание на то, что от спекулятивной возможности понятий и суждений (диахронических суждений) нельзя переходить к возможному существованию вещей и заключать тем самым, что они обладают подлинной реальностью. Вспомним знаменитый пример из «Критики чистого разума»: «...в действительном содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» (В 627; Кант, 2006а, с. 773). И хотя Кант отмечает, что понятие высшей сущности (коей, несомненно, является Абсолют Мейясу) в некоторых случаях действительно может быть «чрезвычайно полезной идеей», так как «она есть только идея» (В 630; Кант, 2006б, с. 775), она совершенно не годится для того, чтобы построить на ее фундаменте чистую науку и объективное знание.

5. Заключение

Мейясу, обращаясь к определению сущности коперниканского переворота, преследовал цель не допустить (или по крайней мере минимизировать) появление в науке и философии различного рода догматических Абсолютов. Однако отказ Мейясу от фундаментального разделения бытия и мышления, которое фигурирует в критической философии Канта как разделение «в-себе» и «для-нас», сделало невозможным (и даже в определенной степени излишним) само обоснование истинности той или иной исследовательской позиции. Таким образом, Мейясу «воскресил» спекулятивную метафизику новоевропейской философии с присущей ей абсолютизацией контингентности.

В рамках настоящего исследования мы показали, что обвинения в корреляционизме, высказанные Мейясу в адрес Канта и последующей философской традиции, субъективны и опираются на искаженное представление о сущности новоевропейской революции в естествознании. Вместе с тем сам факт появления в начале XXI в. спекулятивного реализма, который, казалось бы, исходит из фундаментальных мето-

дологических положений (сolute according to Meillassoux) can sometimes be “a very useful idea”, “it is merely an idea” (KrV, B 630; Kant, 1998, p. 568), which is totally unfit to be a foundation of pure science and objective knowledge.

5. Conclusion

In defining the essence of the Copernican turn, Meillassoux aimed to prevent (or at least minimise) the emergence in science and philosophy of various dogmatic Absolutes. However, his rejection of the fundamental divide between being and thinking, which in Kant’s philosophy is expressed as the distinction between “in-itself” and “for-us”, made it impossible (and to some extent redundant) to prove the validity of this or that research position. Thus, Meillassoux “resurrected” the speculative metaphysics of the new European philosophy with its characteristic absolutisation of contingency.

My research has shown that the charges of correlationism Meillassoux levelled at Kant and the following philosophical tradition are subjective and are based on a misrepresentation of the essence of the new European revolution in natural science. At the same time the emergence in the early twenty-first century of speculative realism, which would seem to proceed from the fundamental methodological postulates of post-structuralism (decentring and desubjectivation of the process of thought, contingency and factuality of knowledge) and makes a radical pivot toward Hume and the pre-critical metaphysics, probably for the first time in the long period of the dominance of the post-structuralist discourse, is showing signs of a *crisis of foundations* in which all post-critical philosophy is immersed. The latter, I believe, makes Kant’s critical philosophy more relevant than ever.

дологических постулатов постструктурализма (децентрализации и десубъективации процесса мышления, контингентности и фактуальности знания), но при этом делает радикальный поворот в сторону Юма и докритической метафизики, пожалуй, впервые за долгое время господства постструктуралистского дискурса свидетельствует о намечающемся кризисе оснований, в который погрузилась вся посткритическая философия. Последнее, на наш взгляд, делает критическую философию Канта как никогда актуальной именно в настоящее время.

Список литературы

- Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3.
- Гуссерль Э. Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля / пер. с нем. В.И. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. М. : РГГУ, 2010. С. 349–362.
- Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 113–260.
- Кант И. Логика // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 266–398.
- Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.
- Кант И. Критика чистого разума, 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.
- Катречко С. Л. Кантовский коперниканский переворот как измененный метод мышления [в метафизике]: его структура и статус в системе трансцендентальной философии // Трансцендентальный журнал. 2022. Т. 3, № 1–2. URL: <https://transcendental.su/S271326680020991-0-1> (дата обращения: 08.10.2023). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>.
- Любутийн К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта // Вопросы теоретического наследия И. Канта. 1980. Вып. 5. С. 3–18.
- Маймон С. Философские труды. Т. 1 : Опыт о трансцендентальной философии. Набег на область философии / пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова под. общ. ред. А. Иваненко. СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
- Малабу К. Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Философский журнал. 2018. Т. 11, № 1. С. 99–110. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-1-99-110>.

References

- Bruno, G. A., 2017. The Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux. In: M.-E. Morin, 2017. *Continental Realism and its Discontents. New Perspectives in Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 21-37.
- Cohen, J., 2017. Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism. In: F. Gironi, ed., 2017. *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 171-179.
- Dalton, D. M., 2016. On the Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant. *Angelaki*, 21(4), pp. 157-172. <https://doi.org/10.1080/09.69725X2016.1229447>.
- Golumbia, D., 2016. "Correlationism": The Dogma That Never Was. *Boundary 2*, 43(2), pp. 1-25. <https://doi.org/10.1215/01903659-3469889>.
- Hegel, G. W. F., 2010. *The Science of Logic*. Edited by G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E., 2006. Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung. In: J. Dünne and S. Günzel, eds. 2006. *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 153-165.
- Kant, I., 1992. The Vienna Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Edited by J. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 249-378.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2012. Universal Natural History and Theory of the Heavens. In: I. Kant, 2012. *Natural Science*. Edited by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-308.
- Katrechko, S. L., 2022. Kant's Copernican Revolution as an Altered Method of Thinking [in Metaphysics]: Its Structure and Status in the System of Transcendental Philosophy. *Studies in Transcendental Philosophy*, 3(1-2). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>. (In Rus.)
- Khamis, D., 2013. Correlationist Sterility. *Logos*, 92(2), pp. 113-127. (In Rus.)
- Lyubutin, K. N., 1980. Kant's Philosophy: The Problem of the Transcendental Subject. *Kantian Journal*, 5, pp. 3-18.
- Maimon, S., 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by N. Midgley, H. Somers-Hall, A. Welchman and M. Reglitz, introduction by N. Midgley, note by A. Welchman. London & New York: Continuum.

Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности / пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015.

Столярова О. «Коперниканская революция» Канта как объект философской ретроспекции // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56, № 4. С. 219–236. <https://doi.org/10.5840/eps201956477>.

Торубарова Т. В. Наука как *mathesis universalis* // European Social Science Journal. 2012. № 1. С. 22–26.

Хамис Д. Пустота корреляционизма // Логос. 2013. № 2 (92). С. 113–127.

Шопенгауэр А. Критика кантовской философии / пер. под общ. ред. А. А. Чанышева // Собр. соч. : в 6 т. М. : Терра — Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1 : Мир как воля и представление. С. 350–451.

Bruno G. A. The Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux // Continental Realism and It's Discontents. New Perspectives in Ontology / ed. by M. -E. Morin. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2017. P. 21–37.

Cohen J. Speculating the Real: On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N. Y. : Routledge, 2017. P. 171–179.

Dalton D.M. On the Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant // Angelaki. 2016. Vol. 21, № 4. P. 157–172. <https://doi.org/10.1080/09.69725X2016.1229447>.

Golumbia D. "Correlationism": The Dogma That Never Was // Boundary 2. 2016. Vol. 43, № 2. P. 1–25. <https://doi.org/10.1215/01903659-3469889>.

O'Shea J. S. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? // Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / ed. by F. Gironi. N. Y. : Routledge, 2017. P. 21–40.

Robin E. Y. Kant Walls Meillassoux: Finitude and Correlationism // Journal of Indian Council of Philosophical Research. 2021. Vol. 38, № 2. P. 197–211. <https://doi.org/10.1007/s40961-021-00244-8>.

Schäferling K. Meillassoux's Reinterpretation of Kant's *Transcendental Dialectic* // Open Philosophy. 2022. Vol. 5, № 1. P. 702–717. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0224>.

Toscano A. Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's *After Finitude* (After Colletti) // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: re.press, 2010. P. 84–91.

Tritten T. Against Kant: Toward an Inverted Transcendentalism or a Philosophy of the Doctrinal // Angelaki. 2016. Vol. 21, № 4. P. 143–155. doi: 10.1080/0969725X.2016.1229444.

Malabou, C., 2014. Can We Relinquish the Transcendental? *The Journal of Speculative Philosophy*, 28(3), pp. 242-255.

Meillassoux, Q., 2008. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by R. Brassier. London: Continuum.

O'Shea, J. S., 2017. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? In: F. Gironi, ed. 2017. *Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, pp. 21-40.

Robin, E. Y., 2021. Kant Walls Meillassoux: Finitude and Correlationism. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 38(2), pp. 197-211. <https://doi.org/10.1007/s40961-021-00244-8>.

Schäferling, K., 2022. Meillassoux's Reinterpretation of Kant's Transcendental Dialectic. *Open Philosophy*, 5(1), pp. 702-717. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0224>.

Schopenhauer, A., 2010. Critique of the Kantian Philosophy. In: A. Schopenhauer, 2010. *The World as Will and Representation, Volume 1*. Translated and edited by J. Norman, A. Welchman and Ch. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 441-565.

Stoliarova, O. E., 2019. Kant's Copernican Revolution as an Object of Philosophical Retrospection. *Epistemology & Philosophy of Science*, 56(4), pp. 219-236. <https://doi.org/10.5840/eps201956477>. (In Rus.)

Torubarova, T. V., 2012. Science as *mathesis universalis*. *European Social Science Journal*, 1, pp. 22-26.

Toscano, A., 2010. Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's *After Finitude* (After Colletti). In: L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman, eds. 2010. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, pp. 84-91.

Tritten, T., 2016. Against Kant: Toward an Inverted Transcendentalism or a Philosophy of the Doctrinal. *Angelaki*, 21(4), pp.143-155. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2016.1229444>.

Wiltche, H. A., 2017. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy*, 25(3), pp. 808-832. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>.

Zahavi, D., 2016. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), pp. 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Wiltsche H. A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality // *European Journal of Philosophy*. 2017. Vol. 25, № 3. P. 808–832. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>.

Zahavi D. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // *International Journal of Philosophical Studies*. 2016. Vol. 24, № 3. P. 289–309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

Об авторе:

Андрей Сергеевич Емельянов, кандидат философских наук, доцент, Курский государственный университет, Курск, Россия.

E-mail: andrei.e1992@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1455-3437>

Для цитирования:

Емельянов А. С. Коперниканский переворот 2.0: Мейясу vs Кант // Кантовский сборник. 2025. Т. 44, № 2. С. 76–100.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-4>

© Емельянов А. С., 2025.

The author

Dr Andrey S. *Emelyanov*, Kursk State University, Kursk, Russia.

E-mail: andrei.e1992@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1455-3437>

To cite this article:

Emelyanov, A. S., 2025. Copernican Turn 2.0: Meillassoux versus Kant. *Kantian Journal*, 44(2), pp. 76-100.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2025-2-4>

© Emelyanov A. S., 2025.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))