



Диалектика между подозрением и доверием

Рэй Брассьер

Американский университет в Бейруте

Диалектика между подозрением и доверием

Аннотация

Подозрительность по отношению к разуму объединяет значительную часть современной критической теории. Непосредственный источник этого духа подозрения — это, несомненно, осуществленное Ницше генеалогическое разоблачение воли к истине как воли к власти. Роберт Брэндом обобщает эту логику следующим образом: если Просвещение — расколдовывание мира посредством разума, то генеалогия — разочарование в разуме. Генеалогия представляет собой скептическое обострение Критики, ту точку, в которой она начинает относиться подозрительно к своему собственному остаточному рационализму. Переход от Критики к генеалогии означает смещение от рациональной демаркации пределов разума к скептическому лишению разума авторитета. Но разум диалектичен ровно настолько, насколько расколдовывание предполагает основополагающее доверие к возможностям концептуальной рациональности. Без этого доверия абсолютизация генеалогического подозрения коллапсирует в метафизическую доверчивость в конечном счете к теологическому «другому» разума.

Ключевые слова

Брэндом, Гегель, генеалогия, герменевтика подозрения, диалектика

Герменевтика подозрения

Известно, что Поль Рикер описывает Маркса, Ницше и Фрейда как «мастеров подозрения» (Ricoeur 1970: 32). Этих мыслителей, согласно Рикеру, объединяет «решение рассматривать все сознание в первую очередь как “ложное” сознание» (Ricoeur 1970: 33). То есть все трое вводят фундаментальное различие между тем, что мы думаем о своих мнениях, убеждениях, намерениях или желаниях, и *реальными* силами, которые обуславливают наши мнения, убеждения, намерения или желания. Эти силы — классовый антагонизм, воля к власти, сексуальная репрессия — действуют за спиной обыденного сознания, так что наше собственное сознание вводит нас в заблуждение не только относительно того, *каковы* наши действительные мнения, намерения или желания (то есть относительно верифицируемых *содержаний* наших убеждений, желаний и намерений), но также относительно того, *почему* наши убеждения, намерения и желания такие, какие они есть — другими словами, относительно реальных факторов (экономических, культурных, психических), являющихся их причиной, действующих позади или под поверхностью сознания.

Разумеется, Маркс, Ницше и Фрейд каждый по-своему бросали вызов механистическим объяснениям, предлагаемым экономистами-эмпиристами, психологами-дарвинистами и неврологами-редукционистами, предпочитая объяснения, сформулированные в терминах диалектического противоречия, ressentiment или превратностей либидинальных влечений. Однако, хотя последние и нельзя назвать механическими причинами в том смысле, в каком это выражение использовалось в физике XIX в., обращение к силам — социально-экономическим, культурным или либидинальным — остается каузальным. И классовая борьба, и воля к власти, и бессознательное производят *эффекты*: подъем буржуазии, триумф христианства, травматический невроз и т. д. Но специфичность этих эффектов заключается в их симптоматическом характере: их адекватное описание есть в то же время и интерпретация. Это осмысленные феномены, адекватная интерпретация которых превосходит интерпретативные ресурсы, доступные обычному сознанию. Наблюдение их неотделимо от интерпретации. Поэтому способы объяснения, введенные Марксом, Ницше и Фрейдом, действуют в про-

странстве объяснений между основаниями, включающими в себя субъективные убеждения и желания, и физическими причинами, для которых эти убеждения и желания, напротив, не релевантны.

Это различие можно прояснить следующим образом. Я могу объяснить желание Эндрю Уайлса доказать последнюю теорему Ферма его убеждением в том, что это поспособствует развитию математического знания, а также его желанием поучаствовать в этом развитии. Чтобы такое прояснение состоялось, я должен быть прав относительно того, что Уайлс в самом деле верил в это и этого хотел (возможно, он был убежден, что это доказательство уничтожит математику, и хотел именно этого). Но его достижение можно также объяснить (по крайней мере, гипотетически) невероятно сложным рядом нейрофизиологических состояний, которые он прошел, работая над доказательством. Такое объяснение не учитывает его веру и желания: они (предположительно) объясняются его нейрофизиологическими состояниями. Для успеха такого объяснения необходимо правильно идентифицировать нейрофизиологические состояния Уайлса в разное время. Но по большому счету ни одно из этих состояний само по себе не имеет *смысла*.

Утверждение, что формы объяснения, введенные Марксом, Ницше и Фрейдом, действуют в зоне между основаниями и причинами, означает две вещи. Во-первых, это значит, что они идентифицируют эффекты, *нагруженные смыслом*, однако их осмысленность не конституируется сознанием: она трансцендирует разнообразие убеждений и желаний, соответствующих пониманию нашего индивидуального опыта. Другими словами, осмысленность этих бессознательных убеждений и желаний (например, классовых интересов, рабской морали, Эдипова комплекса) отличается по виду от той, которая приписывается психологическим состояниям. Во-вторых, это значит, что адекватная идентификация важнейших каузальных факторов, действующих за спиной сознания, не «объективна» в том смысле, в каком может быть охарактеризована как «объективное» физическое объяснение. То есть существует иной вид субъективности, имплицитный в объяснениях, предлагаемых историческим материализмом, генеалогией и психоанализом. Субъективность, о которой идет речь, — это безличная субъективность, формы понимания которой лежат за пределами личного субъективного опыта.

Именно это открытие теоретической объективности, которая не является ни эмпирической, ни ценностно-нейтральной, и того, что эта объективность коррелирует с субъективностью, которая ни индивидуальна в смысле Декарта, ни трансцендентальна в смысле Канта, ни всеобща в смысле Гегеля, отличает теоретические достижения Маркса, Ницше и Фрейда как от эмпирической науки, так и от традиционной философии. Этим теоретическим открытием Маркс, Ницше и Фрейд бросили вызов когнитивным претензиям рационализма

Просвещения, представленным философами Канта и Гегеля, с одной стороны, и успешным развитием эмпирических наук, таких как физика, химия, космология, биология и психология — с другой. Во второй половине XX в. этот вызов приводит к развитию разнообразных дискурсов, ассоциирующихся с тем, что сейчас известно в гуманитарной науке как «теория». Наиболее радикальным и влиятельным выражением этого открытия является генеалогическая критика разума, истины и объективности, впервые произведенная Ницше и впоследствии расширенная в наследующем ему постструктурализме. Но прежде чем обратиться к рассмотрению границ и природы генеалогического вызова рациональности, я бы хотел сказать еще несколько слов об основании различения между философией и теорией.

Философия и теория

Вызов, который Маркс и Фрейд бросают философии, верно характеризует Фредрик Джеймисон. Он пишет о субверсивности материалистической диалектики, инициированной Марксом и Фрейдом, по отношению к претензиям традиционной философии следующее:

Диалектика принадлежит скорее к теории, чем к философии: последняя всегда остается одержимой мечтой о надежной самодостаточной системе, о замкнутом на себя наборе понятий, являющихся причиной самих себя. Сутью этой мечты, конечно, является ностальгический образ философии как существующей в мире институции, профессии, которая замешана в сохранении статус-кво, в существовании «падшего» онтического царства «того что есть». *У теории же нет общепризнанных прав, поскольку она никогда не претендует на построение абсолютной системы, неидеологическое формулирование самой себя и своих «истин»; в самом деле, поскольку она всегда укоренена в бытии текущего языка, у нее есть единственное призвание, одна вечная задача — подрывать философию как таковую посредством разоблачения любых аффирмативных утверждений и пропозиций.* Можно выразить это иначе, сказав, что два великих корпуса постфилософской мысли, отмеченные именами Маркса и Фрейда, вернее всего характеризовать как единства теории и практики: то есть их практический компонент всегда прерывает «единство теории» и не дает ей завершиться в качестве какой-либо удовлетворительной философской системы (Jameson 2006: 7, курсив мой. — Р. Б.).

Почему Джеймисон настаивает на том, что *диалектика* принадлежит скорее к теории, чем к философии? Среди философов открыто признает диалектику в первую очередь, конечно, Гегель. В самом деле,

для Гегеля философия *есть* диалектика. Заметим, что это не то же самое, что «философия диалектична». Утверждение, что философия диалектична, подразумевает, что философия — это лишь один из многих дискурсов, к которым применимо прилагательное «диалектический». Утверждение Гегеля гораздо более определено: философия *есть* диалектика; мыслить диалектически значит мыслить философски. Более того, если верить Гегелю, философия способна артикулировать форму теоретического знания, которая одновременно завершена и совершенно последовательна — «абсолютное знание». Разумеется, вопрос о том, насколько Гегель верил в это, подлежит обсуждению; и даже если это так, можно спорить о том, что Гегель имел в виду, говоря об «абсолютном знании». Такова, по крайней мере, официальная версия того, что Гегель утверждал о философии как диалектике.

Джеймисон ставит под вопрос полноту, которой, согласно Гегелю, обладает философия как диалектика, а также утверждение Гегеля о том, что диалектика принадлежит философии и только ей. С точки зрения Джеймисона, диалектика относится скорее к теории, чем к философии, поскольку именно теория, а не философия, признает, что разум никогда не может стать совершенно прозрачен для самого себя. Теория признает, что реальность способна не дать нам получить абсолютно всеобъемлющее знание самих себя и нашего мира. Это различие между теорией и реальностью дает о себе знать в наших практических ошибках. Поскольку нам не удастся делать то, о чем мы обладаем знанием, мы должны понимать, что наше знание неполно. То есть особая привилегия теории с точки зрения Джеймисона — это понимание того, что предотвращает нас от познания. Таким образом, для Джеймисона признание, что амбиция абсолютной полноты знания остается некоторым образом неполной, в высшей степени диалектично. Оно указывает на необходимость отделения диалектики от философии. Диалектика мигрирует из философии в теорию, которая идентифицирует *причину* конститутивной неполноты всякой концептуальной системы. Чтобы понять, как это работает, нам нужно понять, как теория переопределяет основания и причины после Канта.

Кант: обоснование и объяснение

Кант совершает двойной философский прорыв. Во-первых, он вводит неметафизическую, то есть нетеологическую, концепцию человеческого разума. Божественный интеллект интуитивен, он непосредственно схватывает бесконечную сложность сотворенных им частных случаев, тогда как человеческий интеллект дискурсивен, поскольку его интуиция не является умпостижением, она чувственна. Понятия суть не репрезентации, но правила соединения репрезентаций. Суждение — это базовая единица когитации, а концептуаль-

ным функциям, выполняемым суждением, необходима дискурсивная рамка. Для Канта основным отличием божественного разума от человеческой рациональности является *дискурсивная* природа последней. Разум — это не врожденный «естественный свет» и не божественный отпечаток Творца на его любимом творении. Он состоит в способности выносить суждения и мотивируется обязанностью обосновывать суждения. Для Канта разум связан со свободой, поскольку наше действие согласно правилу (т. е. применение понятия в акте суждения) трансцендентально спонтанно, что делает нас авторами наших поступков, а не пассивными механизмами, направляемыми склонностями нашей чувственной природы.

Вторая сторона прорыва состоит в различии области рационального обоснования и области каузальности: мышление — это нормативная, осуществляемая по правилам дискурсивная активность, а не ряд каузально детерминированных психологических механизмов. Мысли (т. е. суждения) могут коррелировать с систематически связанными психологическими состояниями, но не тождественны им. Сознание не есть субстанция — материальная или нематериальная, — это нормативное измерение, основанное на осуществлении концептуального. Таким образом, существует фундаментальное различие между разумным обоснованием и каузальным объяснением.

Далее, эта кантианская демаркация между основаниями и причинами предположительно является кульминацией нововременного восстания против Аристотеля, поскольку она означает отказ от метафизического смешивания одного с другим. Для Аристотеля основания *есть* причины. Точнее, основания невозможно отделить от причин, поскольку формальные и целевые причины, наряду с материальными и действующими, вписаны в субстанциальную архитектуру реальности. Это смешение оснований и причин, гарантированное Богом, является клеймом теологического мировоззрения.

Как позиция Джеймисона соотносится с этой схемой? Следует обратить внимание на два момента. Во-первых, с точки зрения Джеймисона, систематическая философия представляет собой аватар теологии как дискурс, тяготеющий к смешиванию оснований и причин, обоснования и объяснения. Именно это делает философию в лучшем случае апологией статус-кво; в худшем — рационализацией угнетения. Претензия философии на истину идеологическая. Обоснование *всегда* подозрительно. Во-вторых, диалектическая теория отличает себя от философской диалектики, поскольку она дает отчет о практическом прерывании понятийной, концептуальной систематичности. «Практика» здесь именуется не только прерывание автономии концептуального, но также неконцептуальные условия концептуального. Если *философия*, которая отдает приоритет понятийно определенной истине, внутренне идеалистична (т. е. теологична), то

теория ставит на его место материалистический примат практики. Но для того чтобы материалистическая диалектика могла противостоять идеалистическому присвоению диалектики внутри порядка мышления, то есть в дискурсе понятий, практика должна обеспечить доступ к трансцендентности чувственного, поскольку тем самым артикулируется *немыслимая* трансцендентность, подрывающая самодостаточность порядка мышления, то есть понятийного дискурса. Практика — это реактивация трансценденции чувственного в противовес латентному гилеморфизму кантовского критического рационализма. Она реализует то измерение опыта, которое через форму суждения противостоит предопределению.

Именно эта материалистическая диалектика теории и практики противостоит платоническому сплетению истины, справедливости и обоснования. Так как обоснование дискурсивно, теория претендует на обладание радикальным эмансипаторным потенциалом постольку, поскольку трансцендентность практики (как бы последняя ни была устроена) нарушает переход между справедливостью и оправданием или обоснованием. Справедливое не может быть просто тем, что возможно оправдать. Этот разрыв противостоит кантовскому подходу к взаимозависимости свободы и разума. Если можно показать, что «сила лучшего основания» является двуличным алиби власти, то рациональный авторитет можно идентифицировать как форму принуждения. Требование обоснования оказывается более коварной инстанцией угнетения. В этом и состоит ход генеалогии. Генеалогия — это скептическое обострение Критики: точка, в которой она начинает с подозрением относиться к собственному оставшемуся рационализму (Ницше против Маркса и Фрейда). Если Маркс и Фрейд радикализируют Просвещение, предлагая теоретические объяснения, которые критически ограничивают перспективу разума, то ницшеанская генеалогия показывает, что рациональность — это другая форма господства. Переход от Критики к генеалогии отмечает сдвиг от рационального объяснения — в том числе от критической демаркации пределов и рамки рациональности, т. е. ее гетерономии, к *разоблачению* объяснительных претензий разума.

Генеалогическая редукция

Если отделение оснований от причин провозглашает разрыв между модерном и премодерном, то глобальный генеалогический отказ от этого кантианского различения, по всей видимости, служит началом эпохи постмодерна.¹ Генеалогическая радикализация Критики

¹ Этот отказ имеет двойственный характер: с одной стороны, он означает ультраматериалистическую редукцию оснований к причинам, с другой — их

заключается в том, что кантианское различие оборачивается против Канта через демонстрацию того, что причинами оснований являются внерациональные силы: классовые интересы, либидинальные влечения, воля к власти и т. д. Но этого недостаточно. Глобальный генеалогический переворот кантовской секуляризации разума состоит в дальнейшем настаивании на том, что внерациональные силы являются не просто причинами оснований, но конституированы ими. Именно эта дальнейшая редукция оснований к причинам подрывает их способность к обоснованию и, следовательно, их нормативный авторитет. Показывая, что основания — это «на самом деле» замаскированные причины, глобальная генеалогическая редукция протivoит автономии, на которую претендует систематическое пропозициональное утверждение. Она бросает вызов авторитету логоса.

В связи с этим важно заметить, что Джеймисон настаивает на том, что осуществляемое теорией разоблачение философского утверждения действует «через укорененность в бытии текущего языка» (Jameson 2006). Тем самым теоретическая субверсия удерживается от коллапса в метафизическое утверждение, стремящееся в пределе к определению основания, которое послужило бы окончательным источником или основой для контингентности причин. Таким образом, генеалогический вызов авторитету логоса «должен» (и точное определение природы этого «должен» очевидным образом проблематично) разворачиваться в имманентности дискурса или, как пишет Джеймисон, «бытии текущего языка» (Jameson 2006). Ресурсы дискурса необходимо мобилизовать для противостояния их логически-философскому перекодированию. Если принять это требование всерьез, ясно, что субверсию дискурсивного авторитета необходимо осуществить посредством выявления эффектов недискурсивных, внерациональных сил внутри порядка рационального дискурса. В таком случае каков в точности механизм дискурсивной субверсии? Чтобы его определить, мы можем воспользоваться различием, введенным Робертом Брэндомом: между эпистемическими состояниями, *убеждениями*, и их семантическими содержаниями, тем, о чем эти убеждения, *содержанием убеждений*. Это различие можно переформулировать в дискурсе как имманентное различие между *утверждением* и *утверждаемым*. Генеалогия редуцирует основания к причинам, вбивая каузальный клин между убеждениями и их содержанием, между утверждением и утверждаемым, разрывая связь обоснования, соединяющую первые и последние. Она устанавливает каузальную этиологию для образования убеждений, которая устраняет факторы обоснования. Посредством устранения фак-

неаристотелианское воссоединение. В дискурсе постмодерна можно увидеть обе тенденции.

торов обоснования в этиологии убеждений она изолирует их семантические содержания (содержания убеждений), выводя их в эпифеноменальное пространство идеации. Эта область — стихия идеологии. Говоря проще, демонстрируется, что пропозициональное содержание убеждений имеет причиной непропозициональные факторы, а именно *силы*, будь то либидинальные, экономические или психосоматические. В формулировке Брэндома:

Генеалогические объяснения рассматривают отношения между актом или состоянием убеждения и содержанием убеждения. Генеалогия объясняет возникновение того или иного убеждения, т. е. самого состояния убежденности, установки через случайности его этиологии, обращаясь исключительно к фактам, которые *не* являются свидетельствами, *не* обеспечивают основание, *не* обосновывают истинность содержания убеждений (Brandom 2013: 4).

Заметим, что генеалогическая субверсия наделяет силы не только каузально определяющим, но и конститутивным значением: субверсивная сила этой позиции состоит в том, что пропозициональное содержание убеждений суть лишь выражение классового антагонизма, либидинальных влечений, воли к власти и т. д. Заметим также, что объясняющая отсылка от следствий к причинам, т. е. от убеждений к не-убеждениям или, иначе говоря, силам, имеет априорный, а не эмпирический характер. Дедукция в конечном счете разворачивается внутри порядка дискурса, имманентного «бытия текущего языка». В противном случае генеалогическое постулирование внедискурсивных сил было бы метафизическим. И все же, будучи решительно антиметафизической, генеалогическая операция также противостоит эмпиризму. Мы можем назвать эти генеалогические постулаты «сверхэмпирическими». Под «сверхэмпирическим» я понимаю силу (или силы), которые в кантовских терминах нельзя расположить ни на одной из сторон разделения между априори и апостериори, но эффекты которых можно проследить внутри соответствующе расширенной (если не сказать эквивокальной) концепции «опыта».

Каким эпистемическим статусом обладают в таком случае эти сверхэмпирические силы? Почему мы должны быть убеждены в том, что они реальны? Глобальная генеалогия должна отвергнуть подобный запрос на обоснование. Систематическая редукция оснований к причинам взаимосвязана с отказом от кантианской эпистемологии, понимаемой как *нормативный* проект, посвященный условиям обоснования целей познания. Сверхэмпирические силы, диагностируемые глобальной генеалогией, не есть объективные факторы, различимые с эпистемически нейтральной позиции; это бессознательные детерминанты, для идентификации которых необходимо занять ге-

неаологическую позицию. И все же следует заметить, что критическое разоблачение (рационального) обоснования в качестве (идеологической) рационализации продолжает предполагать мыслимость обоснования, хотя бы и отсутствующую или нереализуемую. Усиление подозрения предполагает отказ от основополагающего доверия.

На данном этапе необходимо раскрыть фундаментальное расхождение между локальной и глобальной версиями генеалогической субверсии. Именно здесь проходит граница между продолжающей Просвещение демистификацией и скептическим развенчанием Просвещения. Это расхождение возникает в связи с наличием двух различных подходов к сверхэмпирическому, из которых далее вытекают две противоположные концепции бессознательного. У Маркса и Фрейда сверхэмпирическое материализуется в терминах производства и влечения соответственно. Метапсихология и критика политической экономии обеспечивают теоретические рамки для симптоматиологии бессознательных процессов экономического производства или либидинальных влечений. Такая объяснительная функция позволяет работать с операциями бессознательного как когнитивно, так и практически — в самом деле, именно в этом заключается условие взаимозависимости теории и практики, центральной и для марксизма, и для психоанализа. Напротив, результатом ницшеанского гипостазирования воли к власти оказывается метафизика сил, постулирующая качественно различные виды воли: большую или здоровую, жизнеутверждающую или жизнеотрицающую. Абсолютизация воли к власти в качестве и агента (т. е. субъекта), и пациента (т. е. объекта) интерпретации превращает ницшеанскую генеалогию в *оценочную* симптоматиологию качеств сил и видов воли. Для Маркса и Фрейда бессознательные детерминанты разума расшифровываются через объяснительную симптоматиологию, разрабатываемую посредством теории — теоретическое самосознание делает бессознательную детерминацию концептуально доступной. Для Ницше, однако, бессознательная детерминанта тождественна витальному принципу — жизни как таковой или воли к власти — и диагностируется согласно критерию оценки, основанному на нормативной оппозиции между здоровьем и болезнью — оппозиции, которая утверждается именно потому, что не подлежит концептуальному обоснованию.

В конечном счете можно сказать, что Маркс и Фрейд используют разум для демонстрации иллюзорной самодостаточности разума. Они разрабатывают диагностические рамки, объясняющие механизмы, с помощью которых рациональное самосознание систематически деформируется бессознательными силами. Психоанализ и исторический материализм производят локальные генеалогии, которые обнаруживают определенные патологии разума, его врожденные слепые пятна. Они обозначают пределы рациональности, но не па-

тологизируют ее. В противоположность этому обесценивание рациональности у Ницше как средства господства больных над здоровыми, а также его диагноз воли к истине как симптома аскетического идеала, приводит к глобальной патологизации рациональности: освящение воли к истине есть симптом болезненной воли к власти. Это патологизация в смысле Канта, потому что здесь рациональная мотивация редуцируется к психосоматической склонности. Впоследствии эта патологизация разветвляется в критической теории на следующие интерпретации, перемешивающиеся при этом друг с другом: ницшеанское провозглашение вездесущности воли к власти: разум есть господство; утилитарное снижение интеллекта у Бергсона: разум есть манипуляция; и хайдеггеровское утверждение, что идеализация (т. е. концептуализация) суть забвение являющегося (*phainesthai*): разум есть амнезия.

Мой тезис состоит в том, что глобализация генеалогической утраты иллюзий превращается в иллюзорное зачаровывание: неосторожная редукция разума к власти непроизвольно восстанавливает теологическую неразличимость оснований и причин в форме того, что Джеймисон называет «практикой» (или того, что Ницше называл «утверждением»). Трансцендентность практики становится основанием для каузального отказа от разума — основанием, верность или правильность которого не может быть дискурсивно обоснована. Но понятие не-мыслимого основания, правильности, недоступной для дискурсивного обоснования, в высшей степени теологично. Результатом обращения теории к трансцендентности практики оказывается теологизация чувственного как того, что располагается выше или ниже юрисдикции восприятия. В рамках кантианского рационализма быть предметом возможного опыта значит быть в потенциале предметом суждения, некоторым мыслимым содержанием. Это содержание имеет пропозициональную форму. Обращение к «тому, о чем невозможно судить», в чувственном опыте становится провалом обоснования разрыва между основаниями и причинами, между тем, во что мы верим, и тем, почему мы в это верим. Развертывание данной диалектики оснований и причин — которая также является диалектикой подозрения и доверия — возвращает нас к Гегелю.

Дух доверия

В готовящейся к выходу работе «Дух доверия» (“A Spirit of Trust”²) Брэндом отдает должное диалектической корректировке Канта Гегелем, которая упреждающе нейтрализует глобальную генеалогическую редукцию оснований к причинам. Располагая кантианское про-

² Черновая версия в онлайн-доступе с 2014 г. (Brandom 2014).

тивопоставление убеждения и содержания внутри дискурсивного сообщества, Гегель Брэндома перекодирует его как различие между практическими установками и нормативными статусами, в рамках которого каждое предполагает другое. Нормативные статусы (истинность или ложность на уровне утверждений, правильность и неправильность на уровне действий) невозможны без практических установок, которые обращаются с утверждениями и действиями как с истинными или ложными, правильными или неправильными. Таким же образом невозможна практическая установка (убеждение), которая не была бы установкой по отношению к некоторому нормативному статусу (т. е. убеждением в чем-то), будь то к утверждению или к действию. Из взаимозависимости практических установок и нормативных статусов следует их неотделимость друг от друга. Как практические установки (т. е. убеждения) не могут быть определены независимо от нормативных статусов (семантических содержаний), так и статусы не могут быть определены независимо от этих отношений. На языке Брэндома это означает, что *применение* понятия неотделимо от его практического *установления*. Таким образом, гегелевский шаг вперед по сравнению с Кантом состоит в понимании невозможности охарактеризовать кого-либо как убежденного, не предполагая, что у его убеждения есть предмет, пусть даже фиксация содержания убеждения и может быть неточно. Охарактеризовать кого-либо как убежденного значит заведомо согласиться с тем, что можно верно или неверно идентифицировать то, в чем он убежден. В итоге оказывается, что в равной мере невозможно описать убеждение независимо от значения и значение независимо от убеждения.

Гегель прочитывает философию Канта как историю, состоящую из двух этапов: трансцендентальная активность — это источник концептуальных норм, которые управляют эмпирической дискурсивной активностью. Соответственно, эмпирическое «я» всегда уже обладает набором определенных понятий. (Трансцендентальные) процессы, в которых дискурсивные нормы *устанавливаются*, резко отличаются от (эмпирических) процессов, в которых эти дискурсивные нормы *применяются*. В XX в. Рудольф Карнап (демонстрируя в этом случае, как и в других, свои неокантианские корни) дает знаковый пример этой кантианской двухэтапной семантически-эпистемической стратегии объяснения. В его версии два этапа относятся к началу, фиксируя *значения* и лишь затем фиксируя *убеждения*. Куайн, его ученик, возражал Карнапу, что, хотя двухэтапная процедура, несомненно, работает в случае формальных или искусственных языков, она не имеет отношения к естественным языкам. Говорящие на языке только *пользуются* языком — в терминах Канта, чтобы производить суждения. Это использование должно каким-то образом определять, что означают их выражения и какие пропози-

ции они принимают в качестве истинных. Если следовать словарю, который я употреблял, говоря о Канте, использование языка для выражения суждений должно быть понято как воздействующее *как* на установление концептуальных норм, *так и* на их применение (Brandson 2013: 9).

Предположение о том, что возможно идентифицировать убеждения независимо от значений или фиксировать значения независимо от убеждений, характеризуется Брэндомом как «семантическая наивность», которая включает три взаимосвязанных предположения с возрастающей степенью всеобщности:

1. Определение семантического содержания первично по отношению к применению этого содержания в осуществлении эпистемического суждения и не зависит от него.
2. То, что вещи значат, не зависит от того, что с ними происходит.
3. Значение (семантика) независимо от использования (прагматика).

Локальная генеалогическая редукция раскрывает различие между практическими установками и нормативными статусами согласно стандартам оценки, имплицитным текущей дискурсивной практике. Эксплицируя в теории статусы, имплицитные в практике, она бросает вызов статусам, которые мы поддерживаем, во имя статусов, которые нам следует поддерживать. Она идентифицирует нормы в качестве патологических во имя рациональных и теоретически установимых оснований. То есть локальная генеалогия раскрывает несоответствие между реальностью и видимостью на уровне разума: она использует разум, чтобы расколдовать рациональность. Глобальная генеалогическая редукция, напротив, провозглашает абсолютный разрыв между нормативными статусами и производящими их силами. Она настаивает на абсолютном разделении практических установок и нормативных статусов, редуцируя первые к силам, лишенным рационального содержания, и низводя последние до статуса иллюзии. Но это означает, что возможно определить практические установки (т. е. убеждения), не обращаясь к нормативным статусам (т. е. содержанию убеждений). Глобальная генеалогическая редукция предполагает, что возможно описать кого-то как носителя убеждений, не считая, что имеет место нечто, *в чем* он убежден. С другой стороны, она предполагает, что нам не необходимо обращаться к описанию того, в чем некто убежден, чтобы описать его как убежденного. Это означает, что можно редуцировать нормативные статусы к практическим установкам, не предполагая, что это установки *на* что-то. Таким образом, согласно анализу Брэндона, глобальная генеалогическая редукция коллапсирует в бессвязность.

Редуктивное глобально-генеалогическое объяснение, отстраняясь от норм в пользу установок, предполагает, что существование содержания пропозиционных установок мыслимо после отрицания нормативных отношений обосновывания в их доступном для суждения содержании. В противном случае то, что объясняется генеалогически, нельзя более понимать как *убеждения* — установки на то, что дело обстоит таким-то образом, представления ситуации как таковой. Если бы наши установки не были на самом деле концептуально содержательными, то мы бы не *претендовали* на представленные положения дел как такого-то; положение дел даже не *казалось бы* нам как устроенное таким-то образом. Если разочарование в реальности норм обоснования влечет за собой *семантический* нигилизм, то оно обречено на поражение: из утверждений генеалога следует бессмысленность его собственных утверждений (Brandom 2013: 10).

Проблема семантического нигилизма — его непоследовательность: он задействует ресурсы семантики, чтобы описывать убеждения, при этом посредством этого описания эти содержания должны стать незначительными. Что еще существеннее, полная изоляция оснований в каузально инертной сфере идеологии требует постулирования сил, которые в итоге служат основаниями мыслимости причин, по отношению к которым основания полагаются симптомами. Тем самым самодостаточная систематичность теологического круга, описанная Джеймисоном, возобновляется глобальной генеалогической редукцией, поскольку она не признает нормативные предпосылки своих собственных описаний. Непризнание сказывается в обращении к основанию, которое не является основанием: детерминации чувственного опыта, последовательности каузального порядка, связность которого не проистекает ни из конституирующей субъективности, ни из практических установок. Попытка описать и объяснить убеждения независимо от значений ведет к односторонней когнитивной абстракции, укорененность которой в описываемом ею каузальном порядке трансцендентно гарантирована. Как пишет Брэндом,

понимание генеалогических анализов как подрывающих претензии разума (рациональную связность концептуальных норм) зависит от оценивания рациональности дискурсивной практики только на основе степени, в которой применение понятий, содержание которых полагается как всегда уже полностью определенное, отвечает исключительно проблеме соответствия свидетельству. Воздействие на применение понятий любых факторов, полагаемых контингентными относительно имеющих силу концептуальных норм — генеалогические исследования подчеркивают этот феномен, — соответ-

ственно, определяется как иррациональность. Но идея, что оценивание рациональности соответствует только применению всегда полностью определенных понятий, — продукт ограниченной семантической наивности. Она игнорирует тот факт, что одна и та же дискурсивная практика, которая с одной точки зрения является *применением* концептуальных норм, с другой точки зрения является *установлением* этих норм и *определением* их содержания. Только когда дискурсивная практика рассматривается в целом, возникает ее рациональность. Если игнорируется семантогенный (порождающий значение) процесс, в котором концептуальные нормы определяются и развиваются, то тот особый способ, которым разум формирует и наполняет дискурсивную практику, остается невидимым (Brandom 2013: 15).

Для Брэндома в таком случае акт применения нормы есть в то же время акт установления, который определяет ее семантическое содержание. Применение, установление и определение сплетаются в продолжающемся семантогенном процессе. Значение не представляет собой нечто готовое и не возникает произвольно; оно раскрывается в историческом процессе, в котором имплицитные, бессознательные контуры понятия ретроактивно эксплицируются для коллективного сознания. Уподобляя этот процесс юриспруденции, Брэндом характеризует его как «герменевтику великодушия», в рамках которой мы обязаны заново интерпретировать сказанное нашими предшественниками в соответствии с тем, что, как мы думаем, они *должны* были сказать в согласии со своими позициями, если бы были последовательны.

У семантической наивности, которой, согласно диагнозу Брэндома, заражена герменевтика подозрения, есть последствия. Признать нашу детерминированность тем, что Джеймисон называет «бытием текущего языка», означает рассматривать дискурсивную практику в целом. Тем самым критика идеологии должна задействовать идеологические ресурсы. Критическое сознание не может быть противопоставлено идеологии как ее концептуально анонимный «другой». Аналогично идеология не может быть понята как от начала и до конца бред и галлюцинация. Если, согласно Гегелю Брэндома, истинное есть целое как взаимозависимость применения, установления и определения убеждений и значений, или оснований и причин, то идеология становится условием возможности критики, а критика реконституирует идеологию. Ложное конститутивно для истинного, как утверждал Гегель. Вопрос в том, ведет ли холизм, согласно которому практические установки и нормативные статусы неразделимы, к консервативному гомеостазу, делающему упор на континуальность «форм жизни» (такова, пожалуй, либерально-реформистская интерпретация анализа Брэндома); или, напротив,

врожденный консерватизм жизненных форм есть именно то, что должен ниспровергнуть революционный разум, более ничем не обязанный теологической трансцендентности.

Разум и революция

Если знание приравнивается к суждению, а суждение патологизируется как связанное с «неправильным положением дел», то желание революции (но «революции», которая теперь теологизирована в духе анафемы Марксу) становится фатальным образом связано с желанием *не знать* как условием эмансипации. Это желание давнее и получившее в истории много ответвлений (хотя я не могу здесь дать убедительный исторический обзор). Его современная инкарнация обусловлена исторически, хотя представление революционного субъекта о себе как о полностью лишенном иллюзий самосознании может быть диалектически диагностировано как очередная инстанция лишенной самосознания иллюзии. В самом деле, в этом заключается тезис Брэндома: претензия на полное отсутствие иллюзий — это следствие наивности, т. е. недостатка осознания семантических условий концептуальной мыслимости. В этом отношении глобальное генеалогическое смешивание оснований и причин может быть только непреднамеренным коллапсом и превращением в метафизику.

Однако на брэндомовский диагноз семантической наивности есть очевидное генеалогическое возражение, состоящее в разоблачении используемого Брэндомом нормативного словаря «признания», «статусов», «ответственности», «обязательства» и т. д. как скрытого способа трансцендентализации буржуазных отношений собственности. Адекватным ответом на это возражение было бы напоминание генеалогу о том, что позиция Брэндома имеет гегельянский характер, а именно: тот факт, что дискурсивное самосознание (будь то сократическое или кантианское) каузально обусловлено додискурсивными социальными структурами (отношениями классов по поводу собственности), не отменяет его рациональности как дискурсивного самосознания. Если, конечно, мы не принимаем генеалогическую точку зрения, согласно которой иррациональность причин искажает рациональность обоснования, ведь мнимая субверсивность этой точки зрения основана как раз на метафизическом отождествлении дискурсивных оснований и их внерациональных причин.

В конечном счете неразрешимый спор между философией и «теорией» в смысле Джеймисона есть спор между философской (что в данном контексте означает гегельянской) уверенностью в способности разума к обоснованию, так что истинное как то, что можно обосновать, всегда может быть приведено в соответствие с благом,

и легитимным подозрением теории в отношении соответствия справедливости и обоснования — обнаружение в разуме пробела: то, что верно и справедливо, оказывается как раз тем, что остается не подлежащим обоснованию. Этот пробел — «другое» разума, в его разнообразных фигурациях чувственного, времени, становления, события и т. д. Но фундаментальное открытие Гегеля состоит в том, что *разуму нужно время*, и как догматический рационализм, приравняющий то, что можно обосновать сейчас, к тому, что можно обосновать вообще, так и теологизированный скептицизм, превращающий зазор между справедливостью и возможностью обоснования в катастрофу разума, не способен понять, что именно провалы обоснования (его исторические тупики, слепые пятна, апории и т. д.) дают импульс для расширения ресурсов обоснования, а разум ретроспективно принуждается к принятию того, что он может лишь запоздало признать как свою собственную ошибку, чтобы привести ресурсы обоснования в соответствие требованиям справедливости. Вот почему для Гегеля путь прогресса неотделим от «пути отчаяния». Это делает Гегеля мыслителем, который заведомо превосходит оппозицию между оптимизмом Просвещения и пессимизмом постмодерна, или между надеждой и отчаянием: разум вынуждает нас признать, что история, которая подчиняет нас, суть также история, которая освобождает нас как субъектов, но освобождает только для признания того, что необходимо вынести, чтобы быть свободными. Гегель — это сфинкс: то, что есть в действительности, неправильно, но только действительно неправильное может быть ретроспективно признано как действительно необходимое. Из бойни истории нет выхода. Может быть, именно об этом думал Батай, когда говорил о выражении бездонного «ужаса», найденного им в портрете пожилого Гегеля: ужаса от того, что, добравшись до дна всего, он понял историю как необходимо «правильную неправильность» и необходимо «неправильную правильность». Диалектическое схватывание хитрости разума меняет все и в то же время оставляет все как есть. Это достижение, которое аннулирует само себя, понимание, которое подавляет и надежду, и отчаяние³.

Но это подавление провоцирует трансформацию. Понять, что гегельянский разум, этот двуликий Янус, необходимым образом эквивокален, значит расширить наше понимание того, что в рациональности является революционным. Эта революционность состоит не в переворачивании установленных норм и иерархий — это была бы революция в буквальном, но философски консервативном смысле; и не в удерживании подотчетности дискурса какому-либо транс-

³ «Несомненно, у него был тон раздражительного зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира — ужас быть Богом» (Батай 1997: 203).

цендентному, сверхдискурсивному абсолюту — это была бы революция, соответствующая теологической концепции разума. Она заключается, скорее, в принятии логики эксплицирования, определяемой Брандомом как терзания извлечения оснований из причин, диагностирования бессознательных блокировок, социальных или сексуальных, препятствующих этой работе извлечения. Призыв к совмещению рациональной экспликации и расколдовывания разума есть призыв к реконструкции формы жизни, в которой патологии дискурсивных и социальных практик имеют свои общие корни.

Перевод с англ. Георгия Копылова

Библиография

- Батай, Жорж (1997). *Внутренний опыт*. СПб.: Аxiома; Мифрил.
- Brandom, Robert (2013). "Reason, Genealogy, and the Hermeneutics of Magnanimity". Paper presented at the Howison Lectures in Philosophy series, UC Berkley. <http://www.pitt.edu/~brandom/currentwork.html>.
- Brandom, Robert (2014). "A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology." Unpublished manuscript. Microsoft Word file. Available at http://www.pitt.edu/~brandom/spirit_of_trust_2014.html.
- Jameson, Fredric (2006). "First Impressions". *London Review of Books*, Vol. 28, No. 17 (6 Sept.).
- Ricoeur, Paul (1970). *Freud and Philosophy*. Trans. Denis Savage. New Haven, CT: Yale University Press.