



То, чего нет: философия как сплетение истины и негативности

Рэй Брассьер

Американский университет Бейрута

То, чего нет: философия как сплетение истины и негативности

Аннотация

Платоновская диалектика сущности и являния — это не парная метафизика феномена и ноумена, а формальный дуализм идеи (*эйдоса*) и тела (*сомы*). Этот формальный дуализм обуславливает необходимую предпосылку материалистического монизма. Преодолевая парменидовский запрет мыслить то, чего не существует, Платон удерживает баланс мышления и бытия, а также отделяет субстанцию от идеи. То, что следует платоновской метафизике отрицания, — это определенное отрицание метафизического понимания как тавтологического повтора равнозначного мышления, то есть бытие. Признавая, что то, чего не существует, каким-то образом существует, мы также должны признать, что то, что существует, некоторым образом также и не существует. И наоборот, те виды метафизического материализма, которые отрицают не-бытие, невольно освещают идеалистическое слияние бытия и мышления. Таким образом, платоновское представление о тесной связи бытия и не-бытия в мышлении содержит в себе назидательное возражение этим современным софистам,

То, чего нет: философия как сплетение истины и негативности

которые отрицают критерий истины для того, чтобы утверждать имманентность бытия.

Ключевые слова

истина, материализм, небытие, Платон, софистика.

Философия, истина, негативность

Я бы хотел доказать сохраняющуюся актуальность философского мышления, отличного от институционализированной философской практики, подчеркнув значимость связи между философской оценкой истины и критической негативностью. Данная связь — это, конечно, привычный троп для постгегельянской критической теории, особенно используемой Франкфуртской школой, но ее версия, которую я попробую здесь обозначить, будет иной и в своей концепции истины, и в оценке негативности. Впоследствии я поставлю под вопрос привычный контраст между некритической «философией» и критической «теорией». Моя цель — вновь указать на заблокированные возможности философского соглашения между истиной и отрицанием, наиболее влиятельными защитниками которых были Платон и Гегель, архи-идеалисты, конечно, но часть того, что ставится под вопрос, включает в себя переоценку предполагаемого альянса между критической негативностью и материализмом. Моя точка зрения состоит в том, что любой желающий придать новые силы негативности в борьбе против самодовольного «аффирмативистского» консенсуса в современной теории¹, подтверждаемого возрождением беззастенчивой виталистской и панпсихистской метафизики, должен будет пересмотреть возможности критики концептуальной истины (и, таким образом, философии до той степени, до которой философия является дисциплиной концептуализации или формализации *par excellence*), основанной на обращении к неконцептуальной или материальной «силе», понятой в наиболее широком смысле из всех возможных: не-идентичность, интенсивность, власть, аффект и т. д. Отчасти проблема заключается в реабилитации истины негативности посредством проблематизации скептического разоблачения истины как силы. Это включает в себя оспаривание ницшеанской, но не только ницшеанской, редукции истины к силе с помощью выявления неистины понятия силы, симптомом которой эта истина объявляется.

Вопрос здесь не просто в спасении идеальности истины от ее материалистической порчи — такая характеристика вызовет предсказуемое обвинение в реакционном протекционизме, — но в реабилитации

¹ Бен Нойс остро критикует этот консенсус в своей книге (Noys 2010).

критического потенциала истины относительно постмодернистского материализма, который почитает то, что есть, и потому колеблется между цинизмом и пустословием. Кроме того, это следует делать так, чтобы подорвать кажущуюся оппозицию между критическим материализмом и консерватизмом. Наблюдение диалектического родства между материализацией идеи и идеализацией материи — не новость. Однако новизна именно в раскрытии того, что критический материализм требует признания способа, которым небытие идеи сочетается с бытием материи. Этой догадкой мы обязаны Платону. Иногда старые идеи раскрывают свою подлинную глубину только при сопоставлении с положениями их последователей. Здесь я хочу подчеркнуть устойчивую критическую мощь платоновского открытия небытия в противовес патологизации негативного, провозглашенной под именем посткритической — и антикантианской, и антигегельянской — метафизики. Имена, которые чаще всего ассоциируются с этой посткритической метафизикой, — Бергсон, Уайтхед и Делёз. Как одно из следствий этой точки зрения можно выдвинуть то, что именно те, кто вписывает мышление в рамки имманентности материального бытия, кто подтверждает сущностную эквивалентность мышления и бытия, кто следует за Платоном в защите трансцендентности идеи, тот замещает формальной корреляцией сущностную эквивалентность, таким образом предохраняя автономию реального, поэтому я согласен с теми, кто, как Бадью, считает ошибкой сведение платоновской диалектики сущности и явления к метафизике двух миров — феноменов и ноуменов. У Платона скорее формальный дуализм *эйдоса* (идеи) и *сомы* (тела), чем сущностный дуализм духовного и физического. И такой формальный дуализм предоставляет необходимые предварительные условия для материалистического монизма. Наоборот, именно в разновидностях метафизического материализма, включая диалектический материализм, в большей степени, чем в платонизме, благословляется явно идеалистическое объединение мысли и бытия. Таким образом, одно из самых интересных последствий отказа Платона от аксиомы Парменида — это отделение субстанции от идеи: платоновской метафизике отрицания сопутствует определенное отрицание метафизики, понимаемой как тавтологическое повторение эквивалентности *мышления и бытия*. К чему ведет это отрицание? Просто к тому, что, признавая, что чего-то нет, но в то же время оно есть, мы обязаны признать, что что-то есть и в то же время отсутствует. Платоновская демонстрация сплетения бытия и небытия в мышлении о том, что есть, остается наиболее весомым возражением тем, кто хотел бы подчинить автономию мысли имманентности бытия. Неудивительно, что ниспровержение платонизма остается необходимым условием для восстановления единства разума и природы. Это единство является главной фигурой возрождения и недостающим элементом всего метафизического идеализма. Однако со времен отправной точки

у Платона диалектика — это метод разделения и антагонистической среды (*антилогикон*), в рамках которой любое временное решение преследуется непримиримым остатком. Данный негативный остаток — это, конечно, фантомный близнец каждого утверждения, и платоновское изобретение диалектики является первым и, возможно, самым решительным шагом в приспособлении *логоса* к точке, где он может пронзить непроницаемость *фюсис*, или естественного бытия.

«Софист» Платона

Именно Платон первым осознал, что проблема негативного — это проблема мысли. Почему? Потому что мыслить значит быть связанным, хотим мы того или нет, нормой истины, однако *форма* истины на базовом уровне относится к *тому, чего нет*. В чем природа этого «нет»? Задать этот вопрос, как Платон заметил в «Софисте», значит спросить о бытии негативного и, таким образом, о том, что есть небытие. Попытка прояснить природу отрицания включает в себя исследование бытия небытия. Спрашивать, как то, *чего нет* (*to tē on*), вплетается в мысль о том, *что есть* (*to on*), означает поднять вопрос об отношении мысли к реальности, которую она пытается описать; это означает спросить о позиции мысли по отношению к бытию, которое она мыслит, или, точнее, спросить, как бытие мысли вплетается в мысль о бытии. Проблема негативного — это проблема способности мысли отличать то, что есть, от того, чего нет. Уже у Платона признание связи между истиной и отрицанием — это потенциация мысли, в то время как непризнание негативности и прославление утверждения — это немощь мысли, софистическая капитуляция мысли перед удобством того, что есть.

Что заставляет нас взглянуть в лицо реальности небытия? Это, определенно, видимость и статус образов (*eikones*), видимостей (*phantasma*) и лжи (*pseudos*). Что такое софист? Есть фундаментальная трудность с описанием софиста, так как он обладает множеством определений, ни одно из которых не претендует на окончательность. Насколько возможно определить, то есть уловить интеллигибельную форму (*eidos*), кого-то, кто притворяется тем, кем он не является, то есть философом, и производит видимости, то есть вещи, *которых нет*? В самом деле, разница между философом и софистом сомнительна. И именно софист знает, как предотвратить его собственную философскую идентификацию как имитатора мудрости, отвергая возможность отличить истинное от ложного, сущность от видения, философию от софистики. Таким образом, учреждающий жест софиста — *отвергнуть отрицание*, отвергая при этом то, что он отвергает что-либо, потому что отвергать — это подразумевать то, чего нет. Но так как софист настаивает на том, что то, чего нет, нельзя подразуме-

вать, это что-то нельзя отвергнуть. Таким образом, софист утверждает: отрицание невозможно, потому что мыслить то, чего нет, значит *не мыслить*. Следовательно, заключает софист, не только каждая мысль — это мысль о чем-то, поэтому она аффирмативна, но и сама она что-то, что есть. Мышление вдвойне аффирмативно: оно утверждает то, *о чем оно мыслит*, так же как то, что *кто-то мыслит*. Здесь мы сталкиваемся с сущностной эквивалентностью, отмеченной ранее: мысль и вещь приравниваются друг к другу. Подчеркивание данной эквивалентности — это постановка небытия в один ряд с отсутствием, истолкованным как противоположность бытия. Очевидно, мыслить противоположность бытия невозможно, потому что любая попытка мыслить ничто превращает его в нечто, следствием из этого является то, что небытие — это химера. (Стоит отметить параллель между софистическим опровержением небытия и бергсоновским отказом от негативности как от артефакта мышления в «Творческой эволюции».) Проблема, с которой сталкиваются те, кто пытается различить сущность и видимость, состоит в объяснении того, что они понимают под видимостью, и в том, как они предлагают идентифицировать ее в противовес сущности, учитывая то, что видимость как раз должна быть лишена собственной сущностной формы. Сам вопрос: «Что такое видимость?» — как и вопрос о формальном бытии, или *эйдосе*, видимости, наделяет видимость интеллигибельностью (идеальностью), которой у нее, как предполагается, нет. Только если мы получим форму видимости, мы будем в состоянии заявить, что такое софист и что он делает.

Наше предварительное определение: софист — это имитатор мудрости, он производит копии истинных идей. Платоновский чужеземец из Элеи различает два основных вида имитации: делание подобия и делание видимости. Подобия — истинные или достоверные копии, несущие на себе печать родства с оригиналом (сходство); видимости — ложные или недостоверные копии, осиротелые, без признанного прародителя. Чтобы понять это различие, мы должны понять разницу между истиной и ложью. Поскольку то, что истинно, *есть*, а то, что ложно, *не есть*, мы не можем надеяться на понимание истинного и ложного, если мы не понимаем, что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то есть или не есть. Таким образом, отношение между истиной и ложью связано с отношением между бытием и небытием: мы должны быть способны мыслить последнее, чтобы понять ложь как утверждение, что то, чего нет, *есть*, и утверждение, что то, что есть, *не есть*. Итак, вопрос становится таким: к чему применимо выражение «то, чего нет»? Когда мы что-то опровергаем (например, «дождя нет» или «Гарри Поттер не существует»), разве не должны мы опровергать то, что вещь обладает неким бытием? Иными словами, что есть то, что мы отрицаем? Следовательно, мы должны понять природу *отрицания*, которая связана с природой небы-

тия: того, чего нет, так как только то, что *есть* в некотором смысле, можно отрицать. Иными словами, каково содержание отрицания или опровержения? То, чего нет, не может относиться к чему-то, так как *что-то* является признаком вещи и, следовательно, относится к бытию (что-то, что есть), как *что-то* во множественном числе относится к нескольким вещам. Тогда любой может сказать, что то, чего нет, не относится ни к чему, ни к одной вещи, ни ко многим. Следовательно, кажется, мы не можем проанализировать, что мы имеем в виду, когда говорим о том, чего нет, так как это не может относиться ни к чему, единственному или множественному. Таким образом, выражение выглядит лишенным смысла. Тогда не отрицаем ли мы что-то вновь и поэтому не вызываем ли мы то, что, как мы сказали, не может быть вызвано? Если мы говорим, что то, чего нет, бессмысленно, кажется, что нам придется трактовать это как нечто, чему необходимо отказать в праве на интеллигибельность. Несомненно, допущение, что бытие и небытие исключают друг друга, порождает противоречие, поэтому чужеземец из Элеи заключает, что нам придется попробовать мыслить бытие и небытие смешанными каким-то образом между собой. Только тогда мы будем способны понять, как возможно мыслить или утверждать что-то осмысленное о том, чего не существует. И нам необходимо сделать это, чтобы быть в состоянии понять, что такое ложное убеждение.

Тезтет и чужеземец из Элеи соглашаются с тем, что обладание ложными убеждениями о мире состоит в убеждении, что то, что есть, не есть и то, что не есть, есть. Для того чтобы понять, как люди могут иметь ложные убеждения о мире, необходимо понять, как то, чего нет, каким-то образом есть и то, что есть, каким-то образом не есть. Трудность в понимании того, что мы имеем в виду, когда мы говорим, что чего-то нет, тесно связана с трудностью в понимании того, что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то есть: последнее так же туманно для нас, как и первое. Предшествующие философы предлагали различные теории о том, как понимать бытие: некоторые, как Парменид, говорили, что «все едино», поэтому изменения и множественность не существуют, в то время как другие, вроде Гераклита, настаивали на том, что все множественно и находится в постоянном течении, поэтому нет единства и стабильности. Кроме того, другие пытались достичь компромисса, заявляя, что все является комбинацией двух основных элементов или более: движения и покоя, гармонии и раздора и т. д. Наконец, есть и те, кто, как Сократ, утверждает, что существуют не только материальные тела, но и нематериальные формы или идеи. Все эти теории ведут к различным противоречиям. Если все едино, то или

а) «единица» — это имя бытия, в случае чего различие между именем бытия и бытием, которое именуется, подразумевает различие между словом и вещью, поэтому здесь две вещи, а не одна; или

б) имя — это та же вещь, что и то, что поименовано, поэтому имя такое же, как оно само, и, следовательно, оно именует себя само и ничего больше. Тогда это имя и есть ничего больше: если мы не можем назвать единицу, мы не можем мыслить ее, и если мы не можем мыслить ее, она становится неотличимой от ничто или от того, чего нет.

Если все множественно и постоянно изменяется, то все постоянно становится иным, нежели оно само. Если все — это иное, нежели оно само, как мы сможем отличать разные вещи друг от друга? Разрушая единство и идентичность, тезис о том, что бытие изменяется, делает невозможным различение чего-то и чего-то еще и заканчивает признанием того, что опровергал, то есть все в действительности одинаково. Здесь и в других местах Платон начинает схематически намечать важное различие: различие между сущим и его свойством или между сущностью и признаком. Регистрация изменений подразумевает признание неизменного субстрата. Надо отметить, что это концептуальное различие базовых метафизических смыслов предложено самой структурой языка в форме грамматического различия между подлежащим и определением. Структурное сплетение мышления, говорения и бытия или логики, языка и действительности, которое по праву будет обладать неопределимой важностью для всего будущего философского рационализма, было впервые четко провозглашено Платоном.

Так как идентификация бытия с покоем Единого или становлением Множественного ведет к противоречию, бытие должно сочетать единство и множественность, идентичность и различие. Если бытие состоит из двух основных принципов, таких как покой и движение или гармония и раздор, то мы должны спрашивать, есть ли сами эти принципы. Они должны быть, так как мы утверждаем, что они суть нечто. Если мы спрашиваем это, то представляется, что бытие есть нечто, чем они обладают вместе, и, следовательно, третья вещь, отдельная от этих двух элементарных принципов. Но мы все еще не объяснили, что такое эта третья вещь (бытие). Если и тела и нематериальные формы существуют, они должны иметь нечто общее. Это нечто — способность. Бытие — это способность влиять на что-то или быть под влиянием чего-то. Тела всегда влияют одно на другое и поэтому изменяются. Предполагается, что формы — это неизменные принципы или структуры, общие для всех тел. Если формы известны разуму, то они подвергаются влиянию, и если это так, то они, будучи известными, как-либо изменяются, что противоречит определению формы как чего-то неизменного. Итак, и изменения, и неизменность следует признавать каким-либо образом как бытие, но это значит, что бытие должно быть третьей вещью, отличной от изменения и неизменности. Нам надо понять, как это позволяет изменению и неизменности быть связанными, как это объясняет их

разделение и инаковость. Это значит, что бытие включает в себя четыре основные формы: движение, покой, схожесть и инаковость. Именно инаковость удерживает их вместе и объясняет их взаимное участие. Движение есть, но оно иное, чем бытие, потому что бытие не движется. Покой есть, но он иной, чем бытие, потому что покой недвижим, а движение, однако, есть. Покой остается тем же, но иным, чем движение. Движение иное, чем покой, но оно, однако, есть, и как таковое оно схоже с собой. Схожесть есть, и она присутствует в движении и покое, поэтому она иное, чем бытие. Таким образом, инаковость распределена между этими четырьмя основными формами: схожесть, покой и движение *существуют*, и поэтому они *иное, чем бытие*. Бытие и небытие, понятия как инаковость, сплетены².

Софистика и несводимость

Отказ признать это сплетение бытия и инаковости стирает различие между сущностью и видимостью и ставит в тупик рационалистический императив объяснения феноменов проникновением в действительность по ту сторону видимости. Софисты отказываются от метафизического запрета на познание ноумена, прикрываясь «ирредукционизмом», который отказывается от эпистемологического различия между видимостью и действительностью, чтобы спасти реальность любой видимости — от закатов до Санта-Клауса.

Бруно Латур, несомненно, находится среди наиболее заметных сторонников этого ирредукционистского кредо. Его «Несводимости»³ выискивают самую суть в хорошо знакомых ницшеанских проповедях, упуская, однако, тревожную высокопарность и необузданность ницшевских «бури и натиска». Своей учтивой и вкрадчивой прозой Латур представляет изысканное лицо постмодернистского иррационализма. Как он это делает? Во-первых, он сводит разум к установлению различий: «Разум применяется к работе распределения согласия и несогласия между словами. Это дело вкуса и чувства, умений и навыков, класса и статуса. Мы оскорбляем, хмурим брови, надуваем губы, сжимаем кулаки, восторгаемся, брызжем слюной, вздыхаем и мечтаем. Кто рассуждает?» (2.1.8.4). Во-вторых, он сводит науку к силе: «Вера в существование науки — это следствие преувеличения, асимметрии, невежества, доверчивости и отречения. Если “наука” отличается от всего остального, то это конечный результат долгой

² Это сплетение находится в фокусе внимания в хайдеггеровской экзегезе, проливающей свет на текст Платона (Heidegger 2003).

³ Этот текст включен в качестве второй части в книгу Латура «Пастеризация Франции» (Latour 1993). Здесь и далее ссылки даны на пронумерованные предложения в «Несводимостях», а не на страницы.

череды актов насилия» (4.2.6). В-третьих, он сводит научное знание («знание о...») к практическому ноу-хау: «Нет такой вещи, как знание — что бы это могло быть? Есть только ноу-хау. Другими словами, есть ремесла и профессии. Несмотря на все утверждения об обратном, ремесла владеют ключами ко всем знаниям. Они делают возможным “возвращение” науки к сетям, из которых она вышла» (4.3.2). И последнее по счету, а не по важности: он сводит истину к власти: «Слово “истинный” — это дополнение, прибавленное к неким попыткам мощности ослепить тех, кто еще может задавать вопросы» (4.5.8).

Поучительно, как много редукций необходимо совершить, чтобы ирредукционизм оторвался от земли: разум, наука, знание, истина — все должно быть уничтожено. Конечно, Латур не испытывает беспокойства по поводу сведения разума к арбитражу, науки к традиции, знания к манипуляции или истины к силе: настоящий объект его ирредукционистского вдохновения — это не редукция сама по себе, в которой он себе преднамеренно не отказывает, а объяснение и когнитивное преимущество, дарованное научному объяснению в особенности. Однажды освободившись от ограничений познающей рациональности и обязательств перед истиной, метафизика может отказываться от необходимости объяснения и вытеснять последнюю серией аллюзивных метафор, познавательное значение которых становится функцией семантического резонанса: «актор», «союзник», «сила», «власть», «мощность», «сопротивление», «сеть» — это главные метафоры ирредукционистской метафизики Латура, основные «актанты», вбирающие в себя действия всех других акторов. И, как и в случае с любой другой метафизикой, построенной на метафорах, уклонение от прямого ответа — это всегда преимущество, а не недостаток:

Так как нет буквального или фигурального значения, ни одно отдельное применение метафоры не может доминировать над другими. Без правильности нет неправильности... <...> Поскольку ни одно слово не может преобладать над другими, мы вольны использовать все метафоры. Нам не следует бояться, что одно значение «истинное», а другое — «метафорическое» (2.6.3).

Однако отсутствие какого-либо понимания отношений между «значениями» и вещами означало, что вопрос в сердце эпистемологической проблематики, которую Латур отвергает, но которая поглотила всю философскую традицию от Платона до Селларса, — утверждение, что ничто не является метафорическим, неотлично от утверждения, что все является метафорическим, почти как утверждение, что все действительно становится неотличимым от утверждения, что ничто не действительно: все связи, с исчезнове-

нием различия между видимостью и действительностью, предикат «действительное» подвергается инфляции, которая делает его бесполезным. Метафизическое различие между словами и вещами, понятиями и объектами исчезает вместе различием между репрезентацией и действительностью: «Невозможно постоянно видеть разницу между теми актантами, которые намереваются играть роль “слов”, и теми, которые будут играть роль “вещей”» (2.4.5). Отказом от эпистемологического обязательства объяснять значения и то, как они относятся к вещам, которые не являются значениями, Латур, как все софисты, несмотря на свои заверения в обратном, сводит все к значению, так как различие между «словами» и «вещами» становится не более чем функциональным различием, поглощенным понятием «актант», то есть существует просто номинальное различие, окруженное метафизической функцией, вписанной сейчас в понятие «актант». Так как для Латура последнее включает в себя все, от гидроэлектростанций до фей, предполагается, что все возможные различия между электростанциями и феями, то есть различия в механизмах, с помощью которых они влияют на другие сущности или оказываются под их влиянием, познаваемы ли данные механизмы или нет, — непроблематично подходят под эту единственную концептуальную метафору. Тем не менее вопреки Латуру существует неигнорируемая разница между концептуальными категориями и объектами, к которым они могут быть должным образом применены. Поскольку он так же невнимателен к этой разнице, как и постструктуралисты, которых он критикует, попытка Латура противопоставить свой «реализм» постмодернистскому «ирреализму» — это пустой звук: он обращается к различию, которое он не может успешно использовать. Схлопывая реальность различия между понятиями и объектами в различие в силах между сконструированными в целом «актантами», Латур просто стирает различия со стороны «вещей» («сил»), которые текстуалисты опровергают со стороны «слов» («означающих»).

Отданный в залог когнитивного приоритета метафоры, но не имеющий способности объяснить ее, не говоря уже о ее легитимации, ирредукционизм Латура нельзя понять как теорию, поскольку последняя конструируется как серии систематически взаимосвязанных утверждений, удерживаемых вместе обоснованными цепочками аргументов. Тексты Латура, скорее, сознательно повторяют метафорические операции, которые они описывают: они сети, связывающие «слова-вещи» изменяющейся «силы», узлы «трансляций» между «актантами» различных сил и т. д. В связи с этим они применяются в практических ноу-хау, которые Латур превозносит как противовес пояснительным пропозициональным структурам, управляемым когнитивными нормами эпистемологической достоверности и логической обоснованности. Это значит, что главное

значение работы Латура заключается в ее предписывающем, а не описывающем характере: в самом деле, учитывая, что вопросы эпистемологической достоверности и обоснованности неважны для Латура, нас ничто не спасает от циничного заключения, что политика Латура (неолиберализм) и его религия (католичество) обеспечивают самые яркие признаки «сил», мотивирующих, в конце концов, его антипатию к рациональности, критике и революции. Иными словами, тексты Латура предназначены делать (*do things*): они созданы, чтобы оказывать влияние, а не доказывать. Не стремясь доказать что-либо, Латур явно пытается толкнуть доверчивых в объятия своего ирредукционистского мировоззрения, используя ловкую риторику. Это традиционный *modus operandi* софистов. Но только самые беззащитные софисты отрицают риторический характер своих собственных утверждений: «Риторика не может объяснить силу последовательности высказываний, потому что если она называется “риторикой”, то она слаба и уже потеряна» (2.4.1). Это обращение к уже метафоризированному понятию «силы» для обозначения экстрариторической и поэтому предположительно действительной силы «последовательности предложений» Латура достигает *non plus ultra* софистики.

Небытие нормативного

Надеясь действительностью все подряд, Латур оказался не в состоянии признать действительность чего-либо. Опровергая формальное различие между сущностью и видимостью, он опровергает действительность видимости, как и действительность сущности. Вопрос отношений между видимостью и действительностью, конечно, связан с проблемой скептицизма и вечным спором между теми, кто считает, что мы можем знать и на самом деле знаем, что есть, и теми, кто утверждает, что не можем. Моя точка зрения предполагает рассмотрение структуры рациональности, способной показать, что любая критика разума все же привержена определенным фундаментальным рациональным нормам. В свете риторического присвоения термина «нормативность» философами-консерваторами, которые нагружают его этическое-юридическое багажом, стоит отметить, что упомянутая здесь «нормативность» скорее формальная и логическая, чем этическая и юридическая. Историю понимания нормативного по сути характера рациональности можно отследить до Канта. Кант видоизменил спор о статусе разума и подорвал исходное условие, общее для догматического рационализма и эмпирического скептицизма, сделав суждения, а не идеи элементарными единицами мысли. Понятия для Канта — это не врожденные психологические структуры и не абстракции из опыта, а, ско-

рее, логические формы суждений. Подчеркивая дискурсивную в своей основе структуру познания (познание имеет структуру суждений), Кант показал управляемый правилами (нормативный) характер всей понятийной деятельности. Эту догадку Канта подхватил и переработал Вилфрид Селларс под эгидой широкой натуралистической теории мышления и значения, согласно которой и понятия, и семантическое содержание индивидуированы их ролью в рамках системы лингвистически выраженных и инференциальных связей. Позже Роберт Брэндом развил инференциалистскую теорию Селларса о мышлении и значении в рационалистический прагматизм, обладающий поразительной широтой и глубиной (Brandom 1994). Важная вещь, которую надо запомнить: инференциалистская концепция нормативности — полностью формальная и поэтому аскетически минималистская теория, а не содержательная, как коммуникативная дискурсивная этика Хабермаса. Не следует ошибочно принимать данную концепцию за какой-нибудь реакционный трансцендентальный морализм: это неудачная ассоциация, которую вызывает в воображении широко распространенное идеологическое неверное употребление термина «нормативный». Я считаю эту формальность данной концепции большой добродетелью. Она вытекает из рассмотрения рациональности, основанной на постулированной эквивалентности логической и понятийной формы, выраженной в языке. Рациональность — это не психологическая способность, а социально укорененный лингвистический артефакт: язык и социальность здесь считаются взаимосвязанными. Ссылаться на нормативный характер понятийного дискурса — значит просто указывать на инференциальную связь, которая делает взаимосвязанными содержания высказываний и ограничивает выбор понятий. Эта инференциалистская формализация рациональности ведет к пониманию философской теории как формальной *эксплицитации* (социолингвистических) условий концептуализации. Выразить формальную инфраструктуру мышления и говорения — значит сделать эксплицитным то, что всегда было имплицитным в понятийной практике. Это значит выставить напоказ предварительные условия для знания о том, как мыслить и говорить. Этот переход от имплицитного ноу-хау к эксплицитному знанию-о включает в себя некое рефлексивное «самосознание» со стороны познающих агентов, но не работающее на уровне феноменологического предъявления: это не вопрос самосознания как предъявления предъявления (*presentation of presentation*), а, скорее, вопрос эксплицитного представления скрытых механизмов представления (*representation*). «Самосознание» в определенном смысле — это больше не проблема сферы опыта, устанавливающей свою собственную подлинность, это проблема отложенной интеграции скрытого содержания. Рефлексивность в этом смысле — это дости-

жение теоретической дисциплины, понятой как пропозициональная формализация практик материального умозаключения. Философия как формализация размышляет об условиях рефлексии в существующей понятийной практике. Это включает в себя ostracism существующего понятийного габитуса в целях выделения его условий возможности, за этим следует реинтеграция формальных аспектов в понятийную практику с целью расширить и углубить последнюю. Это рефлексия как ретроспективная понятийная экспликация инфраконцептуального. Такая экспликация определяет то, что и идеологии, и критика идеологии предполагали, но не могли выразить или объяснить. Эта экспликация подрывает бедную, спонтанную рефлексивность наивной критики, выделяя общее ядро значения между непосредственностью и ее непосредственным отрицанием. Конечно, это переработка рассуждения Гегеля о достижении духом своего самосознания. Истина — это семантически корректная утверждаемость, то есть оптимально подтвержденное утверждение. Однако истина включает в себя переход от имплицитного оправдания к эксплицитной поддержке (*endorsement*): знать, что что-то истинно, значит также осознавать необходимость утверждения, что это что-то реально существует, что следует сделать шаг от согласия к поддержке, где поддержка является теоретической экспликацией практического согласия с умозаключением. Философия — это экспликация истины, понимаемой как формальное выявление скрытого смысла, осуществленное через представление представления. Несмотря на свой минимализм, эта инференциалистская концепция рациональности претендует на обязательность для всех понятийных выражений. Хотя я только в общих чертах обозначил, а не определил ее здесь, одним из ее следствий будет то, что не может быть экстратерриториальной или трансцендентной критики разума, так как критика — это нормативный термин, обоснование которого вырастает из самого разума. Важно отметить, что это остается актуальным, даже если кто-то принимает вслед за Гегелем, что структура человеческого разума всегда исторически ограничена. В связи с этим я понимаю осуществленную Брэндомом критическую реконструкцию гегелевского рассуждения об исправляющей саму себя рациональности⁴ как доказательство того, что преданность неустрашимому авторитету понятийной рациональности не влечет за собой метафизическое гипостазирование разума как некой сверхъестественной способности. К тому же, признание, что

⁴ См.: «Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel», «Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism», также готовящаяся к изданию книга Брэндома «A Spirit of Trust: Sketch for a Semantic Reading of Hegel». Все эти тексты в данный момент доступны только в Сети: <http://www.pitt.edu/~brandom/index.html>.

разум как исправляющая сама себя деятельность социально и исторически обусловлен, не оправдывает тех разновидностей иррационализма, которые стремятся оспорить его легитимность под знаменем очевидно иррационального опыта или силы. Скептицизм по поводу разума может быть только полностью рациональным⁵. Логически последовательный скептицизм требует концептуальной дисциплины, которая, возможно, была достигнута только утонченным скептицизмом Пиррона⁶. Все остальное — жалобы, а не критика. Пирронистская дисциплина вытекает в строгий и требовательный нигилизм, одновременно эпистемологический и онтологический, который, конечно, является проклятием для тех, чье презрение к рациональности произрастает из трудов таких авторов, как Ницше или Бергсон.

Какие выводы мы можем сделать из этого краткого наброска? Логическая инфраструктура понятийной рациональности, присутствующая в каждой попытке выразить то, что есть, не может сама быть вписана в действительность без немедленного возникновения противоречий, которые мешают дискурсу быть связным. Трансцендентальное различие между видимостью и действительностью указывает на форму негативности, которая является условием объективной истины в дискурсе, но в то же время и тем, что нельзя объективировать, не подорвав возможность такой истины. Эта негативность указывает не на разницу между распознаваемыми «вещами» или сущностями, а одностороннее отличие структуры объективирующего дискурса от его необъективируемого двигателя: небытие действительного, как «несводимый остаток», присутствует в изначальном расхождении между видимостью и действительностью. Эта ничтожность открывает главный источник непонятливой негативности, которая питает диалектическую негативность (то есть отрицание в понятии) как противоречие между тем, что предполагается в понятийной практике, и тем, что утверждается на уровне содержания понятий. Каждое утверждение о чем-то предполагает нормативное измерение, которое не может само по себе быть интегрировано в структуру того, что есть. Хотя невозможно выразить истину о чем-то без нормативности, также невозможно интегрировать ее в какое-либо высказывание о чем-либо без нечаянного аннулирования истины. Признание небытия нормативного, то есть понятийной рациональности, остается условием, делающим возможной онтологическую объективность.

Перевод Максима Кулаева

⁵ Защиту радикального скептицизма см.: (Miller 2006).

⁶ Попытку восстановить радикальную строгость пирронизма см.: (Trisokas 2008).

Рэй Брассьер

Библиография

- Brandom, Robert (1994). *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (2003). *Plato's Sophist*, transl. Richard Rojcewicz, André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press.
- Latour, Bruno (1993). *The Pasteurization of France*, transl. Alan Sheridan, John Law. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Miller, David (2006). *Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism*. Farnham: Ashgate.
- Noys, Benjamin (2010). *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Trissokas, Ioannis (2008). Presuppositionless Scepticism, *The Warwick Journal of Philosophy*, vol. 19, p. 100–126.