

«Феноменология духа» Георга Гегеля

РОБЕРТ БРЭНДОМ

Питтсбургский университет, США, rbrandom@pitt.edu.

Ключевые слова: Георг Вильгельм Фридрих Гегель; «Феноменология духа»; концептуальное содержание; нормативность; признание; семантический холизм.

В своей ретроспективной рецензии на «Феноменологию духа» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля Роберт Брэндом пытается реактуализировать классика, связав его спекулятивную диалектику с лингвистической философией и прагматизмом. Немецкий философ, считает рецензент, рассуждает совершенно витгенштейновски, когда предлагает рассматривать социальные практики («привычки, обычаи, институты») как задающие рамки и направление нашему пониманию нормативно значимых содержаний. Однако в отличие от Витгенштейна с его подчеркнута скептическим отношением к философскому теоретизированию, автор «Феноменологии духа» претендует на создание метафизической системы. Близкий к модальному реализму «идеализм» Гегеля требует признания концептуальной артикулированности не только лингвистических практик и фактов сознания, но и самой реальности (концептуальное, словами Джона Макдауэлла, «не имеет внешней границы»).

«Нормативные статусы» (гегелевское «в-себе-бытие» в переводе на язык Брэндома) закрепляются во взаимном признании индивидов, участвующих в коллективной «игре в обмен доводами». Без признания нет «действительного самосознания», в терминологии Гегеля, то есть воз-

можности быть тем, за кого ты себя принимаешь. Традиционное (домодернистское) общество трактовало нормативные статусы как нечто объективное, существующее независимо от чьих-либо диспозиций («для-себя-бытия»), как бы «вписанное» в не-, до- или сверхчеловеческую природу вещей. Гегель Брэндома осуждает этот взгляд как эссенциалистский. Нормы, доказывает он, не обнаруживаются уже готовыми, а создаются, они суть порождения рекогнитивных практик. Но распад традиционной модели ведет к «отчуждению» (*Entfremdung*), под которым Брэндом понимает релятивизацию нравственного и политического сознания человека модерна. Необходимо, согласно его интерпретации Гегеля, примирить интуицию древних — их понимание зависимости диспозиций от де-факто сложившихся нормативных статусов — с современным осознанием обратной зависимости: статусы без диспозиций ничтожны. Усвоение истин традиционной и современной культур, сочетание принципов *Sittlichkeit* и модерна позволит на следующем витке исторического развития преодолеть отчуждение современного (индивидуального) разума. Форму, которую в этом постсовременном будущем суждено обрести самосознанию, Гегель называет «Абсолютным знанием».

В АНГЛОЯЗЫЧНОМ философском мире в настоящее время наблюдается растущее воодушевление по поводу интеллектуального блокбастера доселе почти неизвестного философа из Йены Георга Гегеля. В «Феноменологии духа» — так называется эта замечательная книга, первоначально изданная на немецком, а теперь доступная и на английском языке, — самым неожиданным и оригинальным образом преподносятся и взаимовывязываются многие из идей, волнующих философскую аудиторию. Хотя об этом нигде напрямую не сказано, основной темой книги, объектом, на который обращено преимущественное внимание автора, является понятие концептуального содержания. Я говорю «основной», хотя и не без колебания, потому что попутно Гегель обсуждает практически все: историю, политику, искусство, литературу, религию, психологию, социологию, естествознание и много чего другого. Одним из достоинств этого *magnum opus* немецкого философа, свидетельствующим о его тонком техническом мастерстве, является способ, при помощи которого он сопрягает свои аргументы, когда рассуждает о критериях релевантности адекватной семантики (неотделимой, по его мнению, от адекватной прагматики), с исследованием человеческой истории и культуры.

Опорой философского построения Гегеля служит постулат о существенно *нормативном* характере интенциональности. Эту истину мы усвоили уже благодаря позднему Витгенштейну, который сделал нас чувствительными к вопросу о том, каким образом ментальные состояния (подобные намерению) или речевые акты (подобные просьбе) определяют, какое из вызванных ими следствий может считаться *правильным* — в смысле корректного осуществления намерения или исполнения просьбы. (Когда мать говорит: «Я не *это* имела в виду», узнав, что кто-то в ответ на ее просьбу заняться с детьми собирается обучать их игре в кости на деньги, она говорит правду, даже если у нее не было ясной мысли, что она имеет в виду не *это*, произнося свою просьбу.) Гегель здесь апеллирует к Канту. Руководящий мотив кантовской мысли он усматривает в идее о том, что суждения и поступки разумных существ, в отли-

Перевод с английского Игоря Джохадзе по изданию: © Brandom R. Georg Hegel's *Phenomenology of Spirit* // Торои. 2008. Vol. 27. № 1–2. P. 161–164.

чие от повадок животных, являются действиями, за которые субъекты в определенном смысле *ответственны*. Такой деонтологический подход к интенциональности (как аспекту «сознания», к которому обращается Гегель) ставит во главу философской повестки вопрос о концептуальной нормативности: как она должна пониматься?

Приписывая этот вопрос Канту, Гегель отвечает на него в духе Витгенштейна. Ибо он склоняется к мысли, что нормативные статусы, связанные с интенциональными актами, а именно с тем, за что мы несем ответственность, чему мы привержены, в чем готовы ручаться, высказываясь определенным образом или совершая определенные поступки, — суть статусы *социальные*. Он рассуждает по-витгенштейниански, когда предлагает рассматривать социальные практики («привычки, обычаи, институты») как задающие рамки нашему пониманию даже самых простых вещей, с которыми мы соприкасаемся в жизни и которые имеют нормативное значение, вроде дорожных знаков и символов. Однако в отличие от Витгенштейна с его определенно скептическим отношением к философскому теоретизированию, автор «Феноменологии духа» — весьма амбициозный писатель, претендующий на создание метафизической системы (быть может, в этом расхождении кроется одна из причин того удивительного факта, что Гегель как бы не замечает Витгенштейна, не видит в нем своего выдающегося предшественника, отдавая предпочтение более ранним мыслителям).

Идея Гегеля состоит в том, что нормативные статусы закрепляются во *взаимном признании* (*reciprocal recognition*), определенным образом структурирующем нормативные *диспозиции* (*normative attitudes*). Признание человека означает приписывание ему нормативных статусов: отношение к нему как к субъекту, отвечающему за свои слова и дела, связанному определенными обязательствами, по праву притязающему на что-то, заслуживающему доверия. Согласно Гегелю, *быть* человеком ответственным, обязательным, имеющим притязания или облеченным доверием (*to be responsible, committed, entitled, or authoritative*) — значит пользоваться признанием в качестве такового лицами, самим этим человеком равным образом признаваемыми. (Воззрения таких современных авторов, развивающих теории, схожие с гегелевской, как Юрген Хабермас, Аксель Хоннет и Стивен Дарвалл, в книге не обсуждаются.) Без признания нет «действительного самосознания», в терминологии Гегеля, то есть возможности быть тем, за кого ты себя сам принимаешь.

Поясню сказанное на простом примере. Обладание статусом шахматиста высоко уровня не является чем-то зависящим от диспозиции самого игрока, от того, кем он мнит себя. Конечно, я могу без

чужой подсказки решить, кого считать по-настоящему достойным шахматистом — всякого, кто разбирается в правилах и умеет побеждать, лучшего клубного игрока, мастера или гроссмейстера. Принадлежу ли, однако, я сам к категории тех, кого считаю достойными шахматистами, от меня хотя и зависит, но не абсолютно, не безусловно. Чтобы сравняться с мастерами игры, я должен соответствовать их стандартам и заслужить их признание. Допустим, я претендую на позицию одного из лидеров клуба. Тогда я должен быть признан в качестве лидера теми, кого и я признаю в указанном качестве. Мои личные диспозиции признания (*recognitive attitudes*) определяют (виртуально) сообщество, к которому я хотел бы принадлежать, но только ответное, эквивалентное моему признанию со стороны признаваемых мною членами такого сообщества делает и меня действительным его членом, то есть закрепляет за мной нормативный статус, о котором я, признавая их, имплицитно ходатайствовал.

Эта история о нормативных статусах и диспозициях (о том, как первые связаны со вторыми) рассказывается в «Феноменологии духа» как часть большого повествования о переходе от традиционных обществ к современным. Рассматривая современность как эксплицитную тему философской рефлексии, г-н Гегель следует традиции, процветавшей с начала XIX столетия и породившей целые дисциплины, например, политическую теорию и социологию. Если не вдаваться в подробности, автор полагает, что величайшим событием мировой истории было крушение старого мира в результате титанической трансформации общества, самости и самосознания, — и рождение нового, современного мира. Традиционное общество, начиная с греков и вплоть до *ancient regime* во Франции, трактовало нормативные *статусы* как нечто объективное, существующее независимо от чьих-либо (нормативных) *диспозиций* и как бы «вписанное» в не-, до- или сверхчеловеческую природу вещей. В унисон с нынешними феминистско-постмодернистскими ортодоксиями Гегель осуждает этот взгляд как эссенциалистский. Определяющим для современного склада мыслей является осознание того, что нормы, которыми связаны люди, не обнаруживаются в готовом виде, а создаются, что субъективные (нормативные) диспозиции пользователей языка имеют значение; нормы — суть дериваты и порождения наших рекогнитивных¹ практик (в классических теориях общественного договора присутствует понимание этого, пусть и смутное).

Хотя переход к современному стилю мышления, самосознанию и институтам представляется Гегелю важным (в действительности

1. От англ. *recognition* — признание. — Прим. пер.

решающим) моментом исторического развития, он не усматривает в нем *только* движение по восходящей. С распадом традиционной модели что-то все же теряется. Этот утраченный элемент Гегель обозначает термином “*Sittlichkeit*” («нравственная жизнь», в не слишком удачном переводе, предложенном нам издателями), состояние же сознания, влекомое такой трансформацией, определяет как «отчуждение», под чем понимается неспособность субъекта в полной мере усвоить свою практическую зависимость, *связанность* нормами. Признание значения диспозиций, их особой роли в учреждении нормативных статусов, кажется, подрывает авторитет, силу и обязательность (*Gültigkeit, Verbindlichkeit*) норм; именно то, что, согласно Канту (и Витгенштейну), делает нас разумными существами — субъектами интенциональных состояний, носителями знания, агентами, — становится тогда непонятным. Это не новая проблема. Принято думать, что *генеалогический* подход к пониманию концептуального содержания как обусловленного нормативными диспозициями лишает нормы (нормативные статусы), в которых данное содержание представлено, *рационального* основания. Мы знаем, с каким разрушительным эффектом применяли этот подход великие разоблачители XIX века, вроде Маркса, Ницше и Фрейда. Можно предположить, что лучшим ответом на вопрос, зачем мы проводим различие между правильным и неправильным, является (в зависимости от типа дискурса и контекста) каузальное объяснение в терминах экономического детерминизма, анализирующего классовую структуру общества, или квазибиологическое объяснение в терминах воли к власти, по-разному себя манифестирующей, или психоаналитическое объяснение в терминах либидинарных влечений, вытесненных желаний и ранних травм. Если какая-либо генеалогия подобного рода может убедительно (каузально) объяснить, почему наши нормативные диспозиции имеют то содержание, которое они имеют, — отчего мы придерживаемся одних убеждений, а не других, рассуждаем так, а не иначе, — тогда вопрос о рациональной обоснованности (*justifiability*) диспозиций как подлинно нормативных, по-видимому, отпадает. Совсем недавно мы стали свидетелями попыток аргументировать в этом ключе, предпринятых Фуко и Деррида, двумя постницшеанцами, каждый из которых, однако, следовал своим путем: разум есть не что иное, как современная форма отношений власти или особая эстетическая игра, в которую можно играть словами (дистанцированный от всех, одинокий, независимый философ Гегель не обмолвится даже словом об этих фигурах, живых воплощениях той болезни современности (*the disease of modernity*), которую он диагностиро-

вал и пытался лечить). Это одна из больших проблем, над которой бился еще и Витгенштейн: какие у нас основания полагать, что нормы, без которых наша интенциональность и непонятна, и невозможна, суть нормы *рациональные* (и, следовательно, *обязывающие* к чему-то), если мы не находим зазорным рассматривать их как изначально случайные, целиком обусловленные конкретными обстоятельствами исторического развития, социального воплощения и институционализированного культуртрегерства?

Очевидно, что данная проблематика напрямую связана с вопросом о том, как наши нормы вписываются в естественный мир. Нормативные диспозиции являются частью каузального порядка. Они обусловлены и, в свою очередь, обуславливают наши действия (об этом достаточно сказано философами-разоблачителями XIX и XX веков). Аналогичным образом, современные нам мыслители, вроде Гилберта Хармана (также не названного в книге Гегеля), утверждают, например, что если воспользоваться «бритвой Оккама» в форме вывода к наилучшему объяснению, можно отбросить идею, что мы связаны нормами (*Sittlichkeit*), поскольку все поддается натуралистическому объяснению, через ссылку на нормативные диспозиции (каким бы ни было происхождение последних). В противовес этой современной тенденции Гегель стремится найти место для норм в природе.

Необходимо, полагает наш автор, каким-то образом примирить интуицию древних — их понимание зависимости диспозиций от де-факто сложившихся нормативных статусов, — с современным осознанием обратной зависимости: статусы без диспозиций ничтожны. Теоретические возможности, необходимые и достаточные для решения этой задачи, по мнению Гегеля, обеспечивает его модель взаимного признания (*the model of reciprocal recognition*). Именно в нормативно-диспозитивной структуре такого признания, убежден философ, нормативные статусы получают свое выражение и практически осуществляются. Усвоение истин традиционной и современной культур, сочетание принципов *Sittlichkeit* и модерна позволит на следующем витке исторического развития, предсказывает автор книги, преодолеть отчуждение, довлеющее над разумом современного человека. Форму, которую в этом постсовременном будущем суждено обрести самосознанию, Гегель без тени смущения называет «Абсолютным знанием». Стоило бы, конечно, детально реконструировать ход его смелой мысли и превосходные выдвинутые им аргументы, однако жанр рецензии не позволяет это сделать.

О гегелевском историцистском подходе к осмыслению социальной природы, генезиса и структуры нормативности, коей прони-

зано человеческое сознание со всеми его интенциональными актами, сказано достаточно. Какие философские выводы, в действительности, следовало бы отсюда извлечь? Какого рода *семантика*, если говорить более определенно, должна сочетаться с *прагматикой* взаимного признания? Гегель здесь решительно отмежевается от Витгенштейна, присутствующего в его книге в качестве *Deus absconditus*. Правда, оба они утверждают центральную роль *языка*, его определяющее значение для нашего когнитивного опыта, интенциональности, дискурсивного понимания и практической деятельности. *Sprache*, говорит Гегель, есть «наличное бытие (*Da-sein*) духа», причем понятие духа (достаточно важное, чтобы оказаться вынесенным в название книги) используется им для обозначения того нормативного царства, которое мы создаем своей деятельностью и которое вместе с тем формирует нас; Кант называл его «царством свободы», ведь под свободой он понимал ограниченность *нормами*, а не диспозитивно необусловленными законами. Но Витгенштейн, как известно, настаивает на том, что язык не имеет «центра» (*downtown*), или сущности, а целиком состоит из множества примыкающих друг к другу кварталов, субурбанических зон, порядок расположения которых может быть понят только генеалогически, со стороны контингентного разрастания и перехода одного квартала (лингвистической субпрактики) в другой.

Это витгенштейновское убеждение Гегель определенно не разделяет. У языка, возражает он, в действительности имеется центр, — его образует совокупность практик (*a set of practices*), откуда берет начало дискурсивность, то есть концептопорождающая (*concept-mongering*) функция языка, рассуждая по-кантовски. Последняя есть то, без чего неосуществимо, согласно Канту, «первоначально-синтетическое единство апперцепции». Речь идет о практике обращения с нормативными статусами как обязательствами, исключаящими одни (материально несовместимые с ними) обязательства и каузально предполагающими другие — те, что представляют собой их инференциальные следствия; первые отвергаются, вторые признаются (то есть нормативные статусы являются объектами диспозиций). Терминология Гегеля необычна: применительно к материально-выводным отношениям он использует понятие «опосредования», применительно к отношениям несовместимости — «определенного отрицания». Быть концептуально артикулированным (для всякого содержательного высказывания или поступка) означает находиться в указанных отношениях с другими подобными содержаниями. Понимание этого лежит в основе гегелевского ответа разного толка редуктивистам XIX–XX веков, от романтиков до натуралистов, в особенности же таким

мыслителям, как Фуко и Деррида. Участие в дискурсивной практике в целом подразумевает владение навыком оперирования *инференциально* артикулированными концептуальными содержаниями. Отсюда следует, что без включенности в обмен доводами (*giving and asking for reasons*), сутью которого является рациональное упорядочение и согласование обязательств, человек не может ни сказать, ни сделать ничего осмысленного, — не может использовать свои слова и поступки в целях коммуникации или реализации притязаний на власть, не признавая (имплицитно) нормативной силы рациональных оснований (*reasons*), определяющих то, как вещи связаны между собой, опосредуют либо исключают друг друга. Такое понимание концептуального содержания имеет три примечательных следствия, каждое из которых нашло отражение в рассуждениях и высказываниях целого ряда мыслителей, как всегда, не упомянутых нашим автором.

Первым следствием является радикальный семантический холизм. Если содержания наших понятий обусловлены, как было сказано, отношениями «опосредования» и «определенного отрицания», связывающими их с другими содержаниями, то наш разговор о таких содержаниях должен касаться не только суждений, в которых фигурируют соответствующие понятия, но в конечном счете всего ансамбля (*constellation*) концептуальных обязательств, артикулированных этими отношениями. Последнее есть то, что Гегель называет «Понятием» и что включает в себя, во-первых, суждения, во-вторых, практические обязательства, и в-третьих, обязательства по поводу отношений материальной несовместимости и инференциального следствия, возникающих между различными обязательствами. Хотя, конечно, у нас были и другие защитники семантического холизма (не всегда признававшие себя таковыми), Гегель, возможно, является философом, наиболее приверженным строгому продумыванию логических следствий этого взгляда — не когерентной теории *истины*, но теории *значения* (*условий истинности*).

Далее — здесь я перехожу ко второму следствию рассматриваемого подхода, — если Уиллард Куайн, наш выдающийся философ-холист, имея в виду, в частности, британских абсолютных идеалистов с их холистической онтологией, как-то заметил, что «значение есть то, чем становится сущность, когда ее разводят с объектом и сочетают со словом», Гегель придерживается мнения, что концептуально артикулированными являются не только субъективные состояния, мысли (то есть концептуальные содержания, которыми мы оперируем), но и реалии объективного мира. Монета из меди, не содержащая посторонних примесей, должна расплавиться при температуре 1084 °C (отношение следствия) и не может служить

электрическим изолятором (отношение несовместимости). Такой равноценный модальному реализму непсихологический подход к пониманию концептуального лежит в основе воззрения, требующего признания *концептуальной* артикулированности самого мира в не меньшей степени, чем когнитивного опыта и практической деятельности населяющих его разумных существ. Эту мысль автора книги можно выразить словами Джона Макдауэлла (с которым г-н Гегель, очевидно далекий от англоязычной философии, едва ли знаком): «концептуальное не имеет внешней границы». Наш немецкий коллега, — если я правильно понимаю его позицию, которую он называет «идеализмом», — полагает, что хотя, разумеется, никаких причин сомневаться в существовании внешнего (полностью независимого от концептуальной активности мыслящих интенциональных субъектов) мира и объективных фактов у нас не имеется, мы не можем *постигать* этот мир в его концептуальной артикулированности отдельно от нашего понимания того, что значит интегрировать обязательства в рациональное «первоначально-синтетическое единство апперцепции», которое включает инференциальные следствия и исключает несовместимые обязательства.

Третьим следствием, вытекающим из всего вышесказанного, является воззрение (также ассоциируемое, хотя и не самим Гегелем, с Витгенштейном и все тем же Макдауэллом), которое в философской литературе получило название «идентичностной теории истины». Согласно последней, пропозиция истинна в случае, если ее содержание тождественно факту. В редакции Витгенштейна:

Говоря, полагая, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: это — происходит — так².

Несомненно, этот подход столь же спорен, сколь и эвристически продуктивен. Предупреждая возможные обвинения в теоретической узости и консерватизме, Гегель в своей книге (в полном согласии с Томасом Куном, для нас очевидном, но неявном для автора) доказывает, что для всякого содержания, выражаемого понятием, существенно важно то, как оно *развивалось*. Это «как» представляет собой процесс рациональной интеграции, разворачивающий

2. Витгенштейн Л. Философские исследования, § 95 // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 124. В схожем ключе высказывается Фреге в работе «Мысль: логическое исследование»: «факт — это такая мысль, которая истинна» (Философия, логика, язык: Сб. ст. / Под общ. ред. Д. Горского, В. Петрова. М.: Прогресс, 1987. С. 42).

ся в двух измерениях: *амплиативном* (уровень отношения материального следствия — выведения одного обязательства из другого) и *критическом* (уровень отношения материальной несовместимости — выявления конфликта обязательств и их разрешения). Согласно такому взгляду, обращение к *генеалогии* определенного комплекса обязательств обоих типов (*a particular set of inferential-and-incompatibility commitments*), к тому, как они складывались в ходе рационального исправления предшествовавших им обязательств, необходимо для понимания их обоснованности и нормативной *ваledности*, то есть обязательности воплощаемых ими норм.

Для современной философии проблематика, затрагиваемая Гегелем, в значительной степени остается *terra incognita*. Несомненно, его книга дает нам новые темы для размышлений и показывает направление, куда можно двигаться, даже если сам материал, с которым он в столь нетривиальном ключе работает, более-менее знаком нам из литературы и обсуждений последних лет. Эта книга слишком многогранна, слишком многое заслуживает в ней внимания, чтобы вместиться в одну рецензию. Из философски наиболее ценного я бы выделил артикулированную в духе Селларса связь *семантики* с *эпистемологией*, идею о том, что семантико-холистские соображения существенно ограничивают наши эпистемологические концепции (см. раздел «Сознание»), а также (пост)дэвидсоновскую теорию интенциональности и рационального действия (см. раздел «Разум»)³.

«Феноменология духа» — странное произведение; его автор похож на двуликого Януса, взглядывающегося в прошлое философии и пытающегося в то же самое время угадать ее будущее. Он развивает идеи, созвучные новейшим тенденциям (культивируемым в философских и некоторых околофилософских кругах), таким как социально-историцистский подход к осмыслению концептуальной нормативности и семантический холизм, нацеленный на раскрытие изначальной концептуальной артикулированности мира через анализ лингвистических практик (именно в языке последняя себя обнаруживает). По причинам, известным лишь ему одному, автор скрывает свою принадлежность к современным философским течениям, делающую его размышления столь интригующими и резонансными, если не сказать провокационными. Этому релевантному материалу он придал архаичную форму систематического

3. Эта тема впервые освещена в превосходной работе немецкого исследователя Михаэля Кванта, уже переведенной на английский язык: *Quante M. Hegel's Concept of Action / D. Moyar (trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.*

всеобъемлющего метафизического повествования. Тональность книги также не соответствуют современному интеллектуальному восприятию. Она излучает солнечную, оптимистическую веру в то, что трагические аспекты человеческого существования, конфликты сознаний и заблуждения ищущего ума являются движущей силой прогресса, и что на путях философии достижимо некое рациональное самопонимание, которое, будучи интернализировано как определенная форма самосознания и экстернализовано как соответствующая ей культура, послужит преодолению системного отчуждения, свойственного мышлению индивидов и институтам модерна.

Эта книга, представляющая сложную амальгаму идей и подходов, отсылок и параллелей (вспомним хотя бы Дьюи с его логическим и лингвистическим рационализмом), содержит слишком много интересного и важного, чтобы можно было просто не заметить ее или проигнорировать по причине специфических трудностей, связанных с неопределенностью терминов и своеобразием слога автора. Смелое, глубокое, исключительно необычное и сознательно противоречивое (*self-consciously contradictory*) произведение, исчерпывающим прочтением которого едва ли кому-нибудь доведется похвалиться, — такова «Феноменология духа» Георга Гегеля.

Мне самому хотелось бы написать эту книгу. Быть может, когда-нибудь, погрузившись в стихию вневременно-временного (*timely untimely*) гегелевского Духа и вдохновившись примером Пьера Менара, автора «Дон Кихота»⁴, я это сделаю.

Библиография

- Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» / Пер. с исп. Е. Лысенко // Проза разн. лет. М.: Радуга, 1984.
- Витгенштейн Л. Философские исследования // Филос. раб. Ч. 1 / Пер. с нем. М. Козловой, Ю. Асеева. М.: Гнозис, 1994.
- Философия, логика, язык: Сб. ст. / Под общ. ред. Д. Горского, В. Петрова. М.: Прогресс, 1987.
- Brandom R. Georg Hegel's Phenomenology of Spirit // Topoi. 2008. Vol. 27. № 1–2. P. 161–164.
- Quante M. Hegel's Concept of Action / D. Moyar (trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

4. «Сочинить „Дон Кихота“ в начале семнадцатого века, — говорит этот персонаж Борхеса, — было предприятием разумным, необходимым, быть может, фатальным; в начале двадцатого века оно почти неосуществимо. Не напрасно ведь прошли триста лет, заполненных сложнейшими событиями. Среди них — чтобы назвать хоть одно — самим „Дон Кихотом“» (Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» / Пер. с исп. Е. Лысенко // Проза разн. лет. М.: Радуга, 1984. С. 66).

GEORG HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

ROBERT BRANDOM. University of Pittsburgh, USA, rbrandom@pitt.edu.

Keywords: G. W. F. Hegel; *The Phenomenology of Spirit*; conceptual content; normativity; recognition; semantic holism.

In his retrospective review of *The Phenomenology of Spirit* Robert Brandom tries to re-actualize Hegel's ideas, linking his speculative dialectics to the twentieth-century linguistic philosophy and pragmatism. The German philosopher, Brandom argues, definitely concurs with the Wittgensteinian tradition in emphasizing social practices ("uses, customs, institutions") as providing the framework for our understanding of normatively significant contents. But where Wittgenstein is suspicious in principle of philosophical theorizing, Hegel is an ambitious metaphysical system-builder. Coeval with modal realism, Hegel's "idealism" claims that not only our linguistic practices and subjectively entertained thoughts, but objective states of affairs as well are conceptually articulated (as John McDowell put it, "the conceptual has no outer boundary").

The "normative statuses" (Hegel's "being-in-itself" translated into Brandom's slang) are instituted by reciprocal recognition of individual subjects participating in a collective "game of giving and asking for reasons." Recognition — that is what is required for what Hegel calls "actual self-consciousness:" to be what one takes oneself to be. Traditional (pre-modern) society understood normative statuses as objective, written into the non-, pre-, or super-human world as it objectively is independently of any subjective attitudes ("being-for-itself"). Brandom's Hegel condemns this view as essentialist. Norms are made, not found; they are products of our recognitive practices. Still the collapse of the traditional order generates "alienation" (*Entfremdung*) by which Brandom means a characteristically modern process of relativization of the human's moral and political consciousness. What is needed, he thinks (with Hegel), is some way of reconciling what the ancients knew, that our normative attitudes are responsible to our actual normative statuses, with what the moderns learned, that statuses are nothing apart from the attitudes. He accordingly envisages the next stage of human history in which this lesson is explicitly embraced, and the stance of modernity is reconciled with *Sittlichkeit*, so that alienation of the modern (individual) consciousness is overcome. This post-modern form of self-consciousness Hegel calls "Absolute Knowing."

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-167-177