

Гегель и герменевтика

(Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)

Вопросы философии, 8 (1974), с. 66-78

Герменевтика, о которой тут пойдет речь, – это вовсе не старинное, разработанное в рамках классической филологии применительно к ее специальным целям искусство перевода и «толкования» памятников античной литературы. К этому искусству с его своеобразной и специальной техникой Гегель, как и философия вообще, если и имеет отношение, то довольно косвенное. С некоторых пор, однако, в работах, посвященных герменевтике, содержатся претензии на решение кардинальных проблем философии как науки, и прежде всего проблемы мышления и его отношения к «подлинному бытию». При этом проникновение в тайны «подлинного бытия» рисуется здесь как акт раскрытия потаенных «смыслов» и «значений» феноменов человеческого существования, то бишь образов жизни «духа», обретающих самосознание в языке и посредством языка. Язык и предстает тут как «родной дом бытия» (Хайдеггер), а герменевтика – как естественный способ проникновения в тайны этого «дома». Поэтому подлинной философией современности (и тайной философии прошлых эпох) объявляется «философия языка», то есть определенное понимание отношения языка к мышлению.

А это проблема действительно серьезная, и в ее свете тема «Гегель и герменевтика» обретает уже прямой и, по существу, философский смысл, и потому заслуживает специального рассмотрения.

Очевидно, что поскольку мышление понимается Гегелем не только и даже не столько как одна из субъективно-психических способностей человека, сколько как «абсолютная мощь», творящая мир, оно, с его точки зрения, реализуется и реализовано вовсе не только в языке. Весь окружающий человека мир – и реки и звезды, и храмы и гильотины, и статуи и машины – рассматривается им как опредмеченное мышление, как успокоившийся в своих продуктах, «окаменевший» интеллект. Язык предстает тут как лишь одна из форм универсально-опредмечивающегося мышления.

Но столь же очевидно, что когда речь идет о процессе самопознания, осуществляемого абсолютным мышлением в лице человека, именно язык оказывается той привилегированной формой внешнего проявления, в стихии которой мышление и начинает и заканчивает работу самопознания; именно в языке и через язык оно возвращается к самому себе из всех циклов своего самоотчуждения, вновь обретая тот свой первоначальный облик, который оно имело до своего грехопадения – «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Эмпирически это «в-себе-и-для-себя существующее мышление» предстает в образе «Науки логики» – в образе литературного произведения, или, точнее, в образе читателя, адекватно понимающего текст этого трактата. В акте понимающего прочтения текста Логики, изображающей «абсолютные» формы мышления, эти «абсолютные формы» – [66] категорий – уже *не изображаются, а существуют*, – как живые активные формы работы мышления, постигающего самое себя, свою «суть». В этом акте «конечное» мышление читателя – человека сливается с «божественным» – бесконечным Мышлением, непосредственно реализуя его. Человек тут не только «познает» гегелевского бога как нечто «другое», как нечто отличное от самого себя, а сам есть этот бог.

Таким образом, абсолютное мышление, или мышление как таковое, реализуется и существует (обладает «наличным бытием») именно через такой акт понимающего толкования текста, то есть непосредственно как *система значений слов*, выражающих идеальную схему мироздания, его категориальную схему.

Этот аспект гегелевской концепции оказался в истории весьма живучим. Родственные ему мотивы не так уж трудно рассмотреть в таких далеко разошедшихся между собой во всех остальных отношениях учениях, как экзистенциалистская герменевтика и структурализм Леви-Стросса, как «лингвистическая философия» Остина и педантически-формальный анализ Витгенштейна и его последователей. Все эти течения характеризуются стремлением выявить изначально-фундаментальные структуры мышления именно в языке и через язык – через то или иное исследование вербальных экспликаций духовной деятельности, – будь то «язык науки» или семантика мифов, философские сочинения или массивы «естественного языка».

Это обстоятельство и заставляет несколько более внимательно всмотреться в гегелевское понимание взаимоотношений между мышлением и языком, понимание, не утратившее за истекшие 150 лет своей теоретической актуальности.

Поскольку Гегель сам нигде систематически не изложил своего понимания этой проблемы, его концепцию приходится реконструировать, выявляя при этом некоторые прямо не эксплицированные им предпосылки. Тем не менее картина получается достаточно однозначная. Несомненно, и в этом отношении совершенно правы авторы, комментирующие Гегеля с позиций герменевтики и «философии языка»¹, язык (в самом широком смысле этого слова) предполагается Гегелем гораздо чаще, нежели о нем говорится прямо.

Но несомненно также и то, что язык интересует Гегеля не сам по себе, а лишь как внешняя форма обнаружения мышления. Поэтому Гегель и стремится сквозь формы языка рассмотреть «отчужденные» в них – и потому своеобразно искаженные специфическим сопротивлением материала, в котором они воплощаются, – чистые формы мышления – логические формы.

Логическая форма для Гегеля – это ми в коем случае не форма языка (как бы широко эта последняя ни понималась). Это форма некоторой реальности, которую нужно понять в ее абсолютной независимости от языка, – как до, вне и независимо от языка существующую (и потому мыслимую), а в языке лишь выражающуюся действительность.

Упрекать Гегеля в том, что он рассматривает язык именно так – лишь как форму внешнего обнаружения силы мышления, допускает существование мышления как особой реальности, существующей до и вне (тем самым независимо от) языка, – значит, собственно,

упрекать его в том, что он всю жизнь занимался логикой, а не лингвистикой, в том, что он посвятил свою жизнь исследованию мышления, а не языка.

Но именно такой упрек и обращает к Гегелю «герменевтика», согласно которой не мышление осознает себя в языке и через язык, а, наоборот, язык обретает в логике осознание своих абстрактных схем. Не формы мышления выражают себя в формах языка, а, наоборот, язык [67] находит в «мышлении» и в Логике внешнее, то есть более или менее искаженное, выражение одного из своих аспектов.

При такой интерпретации все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают, само собой понятно, значение определений вне языка существующей действительности (как бы эта последняя ни понималась, – как «бог в его доприродном существовании» или же как материальная действительность природы и человека) и толкуются исключительно как устойчивые схемы выражения «бытия» в языке, то есть как формы языка и лишь языка, ошибочно принятые Гегелем (а за ним вслед и материалистами) за формы развития вне и независимо от языка существующей «действительности», «подлинного бытия», которое в них не представлено и ими не уловимо.

Не «логические» категории поэтому «отлагаются в языке» (как говорил Гегель), а, наоборот, формы языка (его грамматический, синтаксический и семантический строй) обретают свое выражение и узакониваются культурой под условным (и путающим) псевдонимом «логических форм мышления»... На самом-то деле это-де всего-навсего формы языка, «гипостазированные» Гегелем и его материалистическими наследниками...

Гегелевская логика (диалектика) таким образом и ассимилируется этим пониманием как извращенно-перевернутое изображение «подлинного» отношения между языком и мышлением, между мышлением и действительностью, между действительностью и языком. Отсюда и лозунг Гадамера – «возвратить диалектику в лоно герменевтики», то есть использовать гегелевскую логику как блестяще разработанную технику работы с языком и в языке, как технику «осмысленного толкования» литературных текстов, как инструментарий работы с вербальными образованиями, и только с ними. Всякое иное понимание и «применение» диалектики с этой точки зрения нужно решительно отсечь как неправомерное и иллюзорное. Подлинное же «бытие» – хайдеггеровская «алетейя» – постигается уже не логическими («диалектическими») средствами, а актами иррационального «вживания», вдохновенной интуиции и пр. и т.п.

Поскольку же речь идет о «научном» понимании этой неуловимой «алетейи», то последним, самым глубоким основанием и тайной любого научно-теоретического изображения, до которой может и должна докопаться философская критика, является язык и его имманентные «формы», ничего, кроме самих себя, не «выражающие» и ни с чем вне их не могущие быть критически сопоставленными.

В этом пункте экзистенциалистская герменевтика прямо подает руку союза самым крайним фракциям неопозитивистского формализма, сводящего всю задачу логики как науки к анализу языка – «языка науки» либо «естественного языка». Герменевтика наряду с неопозитивизмом вооружает заинтересованных в том людей (а их немало) техникой, позволяющей превращать любой реальный спор о реальных проблемах в спор о словах, «значениях» употребляемых слов и тем самым любую реальную проблему, любое реальное противоречие реальной жизни, – в схоластически-лингвистическую проблему, в противоречие между разными значениями одного и того же слова, и т.д. и т.п., а разрешение противоречий видеть в изобретении новых – «непротиворечивых» – слов²...

Логика как наука о мышлении и там и тут, по существу, просто ликвидируется, – ее материал распределяется между рядом узкоспециализированных разделов лингвистики, весьма непрочно связанных между собой, – между грамматикой, синтаксисом, семантикой, прагматикой и т.п. А то, что все-таки остается после такого ее четвертования, [68] попадает уже в полное владение иррациональной интуиции под тем или иным модно-ученым ее названием.

Различие между этими двумя способами умерщвления логики – между неопозитивистским педантизмом и цветисто-вдохновенной герменевтикой, – конечно, есть, и эта разница проявляется в интерпретациях гегелевской логики.

Если неопозитивисты попросту отказывают Гегелю в каком бы то ни было значении в истории логической мысли (Гегель-де не имел и не имеет никакого отношения к логике, поскольку он разрушил рамки ее предмета, включив в него мир вещей и событий вне мышления, и потому именовал «логикой» «метафизику», то есть совсем не «мышление»), то герменевтика все же считает гегелевскую логику важнейшим этапом в развитии научного понимания логики и мышления и именно – этапом подготовки герменевтического их толкования. Подлинным наследником Гегеля при этом оказывается Мартин Хайдеггер с его школой.

Гегель-де сделал огромный шаг вперед на пути уяснения действительного предмета логики, науки об интеллекте. Никаких-де «вещей» и «мира вещей» он на самом деле в предмет логики не включал – он всю жизнь исследовал лишь высказанные вещи, лишь вещи, определенные словами, и общие формы словесного определения вещей (определенный на немецком языке звучит как «bestimmt», то есть определенные голосом – от die Stimme – «голос»).

Поэтому Гегеля-де совсем незачем отлучать от «современного» понимания логики, гораздо правильнее оценить его как тонкого аналитика языка, речи, мира слов и словесных конструкций. Его «Наука логики» может и должна быть истолкована как тончайшее – и притом диалектическое – исследование фактических форм проявления «бытия» в языке. Гегелевская «логическая структура мироздания» есть на самом-то деле не что иное, как «гипостазированная структура языка», и достаточно устранить это «гипостазирование», чтобы увидеть в Гегеле величайшего представителя «философии языка», предтечу «современного» понимания логики и мышления.

Гегелю делается даже такой комплимент: его анализ переходов от одной категории к другой наиболее убедителен и прозрачен-де именно там и тогда, где и когда Гегель проводит его как лингвистический анализ, опираясь на исследование исторических коллизий в системе значений слов, и особенно слов немецкого языка...

Гегелевская логика тем самым начинает выглядеть как специфическая логика немецкого мышления – мышления в немецком языке, – совсем не убедительной для мышления иноязычных наций и народов...

Доля истины тут, конечно, есть: Гегель действительно прибегает к чисто словесной игре там, где ему никак не удастся иным путем «вывести» одну категорию из другой («Wesen» – «сущность» – из прошедшего времени глагола «sein» – «быть», а с артиклем – «бытие» – «das Wesen», «Grund» – «основание» – из немецкой идиомы «Zu Grunde gehen» – погибать и «погружаться на дно», «в основание» и т.п.). В этой остроумной игре словами герменевтика и усматривает «наиболее убедительное» в логической дедукции категорий его логики.

Сомнительный комплимент. В качестве наиболее ценного содержания гегелевской диалектики тут выбран как раз не переводимый на другие языки чисто лингвистический фокус, в полной мере оценить который может лишь немец...

И вывод отсюда естествен: никакого универсального значения гегелевская логика не имела, не имеет и иметь не может. Рационально она должна быть истолкована и воспринята лишь как выданная за «универсальную», специфически национальную логику немецкого научно-теоретического мышления.

А «универсальная логика» – логика «мышления вообще» – это иллюзия, питавшаяся пангерманистскими устремлениями Гегеля и его [69] последователей. Для других стран и народов она необязательна, неубедительна, неприемлема.

Нетрудно понять, что комплимент Гегелю одновременно нацелен – но уже в качестве ядовитой стрелы – в адрес Маркса, в адрес логики «Капитала».

«Герменевтизированный» Гегель тем самым превращается в аргумент против универсального (интернационального) значения теории вообще, науки вообще, мышления вообще.

Человек живет в мире слов, точнее, в мире снов, создаваемых магической силой языка, и каждый народ грезит на своем собственном языке. И жизнь – сон, и наука – сон, структурированный словом, языком. Никакого отношения к действительности (к «алетей») этот сон не имеет, и лишь вдохновенные гении ранга Мартина Хайдеггера способны устанавливать между этими двумя мирами какую-то связь, определять, какой сон следует считать аллегорическим изображением «бытия-алетей», а какой – не следует...

Мышление же, «описываемое» в «Логике» Гегеля, есть на самом деле лишь вербальная деятельность, управляемая правилами сцепления слов со словами, механизм слов-шестерен, зацепляющих одна другую, но нигде не зацепляющих действительность вне языка, вне слова.

Конечно же, так интерпретированный Гегель имеет уже совсем мало общего с Гегелем неинтерпретированным, с подлинным Гегелем, с его пониманием мышления и логики. И тем не менее приходится признать, что известные основания и поводы для такой интерпретации гегелевская концепция отношения мышления к языку все же дает. Герменевтическая версия диалектики в ней потенциально заложена, ибо Гегель, при всех его оговорках, придает слову (речи и языку) значение привилегированной формы «обнаружения» мышления для себя самого, приписывает ему такую роль в истории – в истории вообще, в истории культуры и в истории логической культуры в особенности, – которую слово на самом-то деле не играло и играть не могло.

Тем более важно четко выявить в составе гегелевской концепции – в самом ее фундаменте, – в понимании отношений между мышлением и языком, между мышлением и действительностью, между действительностью и языком некоторые, прямо не сформулированные самим Гегелем аксиомы, некоторые «самоочевидные» (для него) предпосылки.

Но сделать это нужно не для того, чтобы их принять (как это делает герменевтическая диалектика), а для того, чтобы установить действительно критическое отношение к ним, чтобы избавиться от всяких следов лингвистического фетишизма в понимании мышления и

его отношения к вне мышления существующему миру, к миру реальной природы и реальной истории.

Вопрос, иными словами, состоит в том, чтобы свести серьезные критические счета с гегелевским пониманием мышления (а тем самым и предмета логики как науки о мышлении), разрушив некоторые аксиомы его понимания, до сих пор казущиеся самоочевидными далеко не только правоверным гегельянцам.

Эта аксиома, достаточно явно выраженная уже в тексте «Иенской реальной философии» и оказавшаяся в истории очень живучей – гораздо более живучей, нежели воздвигнутая на ней остальная гегелевская постройка, – состоит в том, что именно слово (как язык, как речь, как высказывание) рассматривается как первая – и по существу, и во времени, и логически, и исторически – форма наличного бытия (обнаружения) духа, его логического строя, для себя самого. Применительно к истории земного воплощения «абсолютного духа» Гегель целиком принимает тезис св. Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть...» [70]

Именно в слове и через слово гегелевский бог, то есть обожествленное человеческое мышление, впервые пробуждается к сознательной жизни. В виде слова – в виде упорядоченных колебаний воздушной среды, вызванных артикулированным дрожанием голосовых связок, голосом, – «мышление», до этого спавшее и в человеке, и в камне, и в осле, «полагает само себя как предмет», – как «вещь» – как форму колебаний воздуха, а через них – и барабанных перепонок другого человека (другого «конечного духа»). Как звук слово «гаснет» в акте его слышания, превращаясь опять в то самое состояние «духа», которое этот звук произвело на свет. Слово – как имеющий значение звук – рождается тут сразу как посредник между двумя «конечными духами», то бишь между двумя мыслящими существами, соединяя эти два духа в один. На гегелевском языке эта ситуация выражается так: слово есть посредник между духом и духом, или, что то же самое, посредник духа с самим собой... «Значение» – вначале бестелесное – обретает тело звука, «воплощается» в звук, а затем, угаснув в ушах другого человека, снова превращается в «чистое значение», в состояние духа.

Таким образом, мышление выявляет свою творческую силу вначале именно как силу, творящую имена, – как «*Namengebende Kraft*». Оно выступает вначале как царство имен – и в этом царстве затем обнаруживается явный порядок, созданный, хотя и вполне бессознательно, той же самой творческой силой, что и сами «имена». В нем обнаруживается для мышления (для «духа») его собственная, изначально-врожденная ему способность – способность упорядочивать. Этот созданный духом («положенный мышлением») порядок в царстве имен непосредственно и выступает перед ним как связь имен, то есть как «грамматический строй языка». Грамматический строй языка и есть поэтому первая форма обнаружения – проявления вовне – логического строя создавшей язык силы – творческой силы мышления, и, постигая грамматику, мышление тем самым постигает свою собственную, изначально и имманентно присущую ему, логическую природу.

«Изучение грамматики... составляет начало логического образования»³, – постулирует Гегель уже в качестве директора гимназии, и «это занятие можно считать изучением элементарной философии»⁴.

«Изучение грамматики древнего языка имеет одновременно то преимущество, что оно есть постоянная и непрерывная деятельность разума, поскольку здесь в отличие от родного

языка, где привычка без размышления дает правильные сочетания слов, необходимо учесть определенное значение частей речи, определяемое рассудком, и призвать на помощь правила для их соединения. Но тем самым и происходит постоянное подчинение особенного общему и обособление общего, в чем ведь и состоит форма деятельности рассудка...»⁵

Такое понимание отношений между логикой и грамматикой можно проследить во всех произведениях Гегеля – оно осталось для него аксиомой до конца. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»⁶, – повторяет он в «Большой Логике».

Как видим, обрисованное понимание отношений между мышлением и языком лежит в основе не только логики – на нем базируется и гегелевское понимание антропогенеза, и понимание истории, и понимание сути педагогического процесса. Это – универсально-аксиоматическое положение всей его грандиозной системы.

И если его принять, то с «герменевтической» интерпретацией гегелевской философии спорить будет уже трудно, если не невозможно. Понимание языка как первой и непосредственной формы обнаружения [71] мышления пронизывает, как сквозная нить, и «Феноменологию духа», и «Философию истории», и «Философию права», и «Науку логики» – язык везде образует стихию, в которой и начинается и заканчивается история обретения абсолютным духом (то есть обожествленным человеческим мышлением) самосознания – от первых его проблесков до завершающего самоотчета в «Логике». Это так – и потому гегелевскую конструкцию и удастся, не совершая при этом никаких грубых и очевидных насилий над текстами его сочинений, изобразить как исторически превзойденный прообраз современной «философии языка».

Однако же такое толкование связано с весьма ощутимыми потерями в понимании подлинного Гегеля, с отсечением как раз тех тенденций его концепции, которые вели (в перспективе, разумеется) к материализму, к материалистическому пониманию его диалектики, его логики. Вспомним в его концепцию несколько внимательнее.

Прежде всего надлежит подчеркнуть то несомненное обстоятельство, что язык (речь) ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективизации мышления, единственной формой наличного бытия духа, то есть «непосредственной действительностью мышления».

Оставим на время без внимания тот факт, что для Гегеля все чувственно-воспринимаемое многообразие мироздания есть «отчужденное мышление» – и солнце, и луна, и океаны, и все прочее. Все это принадлежит, как и органическое тело самого человека, к «доисторическим» предпосылкам мышления и ни в каком мышлении для своего существования не нуждается.

Совсем по-иному обстоит дело с теми чувственно-воспринимаемыми «вещами», которые, хотя и существуют вне сознания человека, тем не менее созданы его целесообразной деятельностью, – с пирамидами и храмами, с орудиями труда и машинами, с железными дорогами и искусственными спутниками Земли. По отношению к этой категории вещей Гегель не так уж не прав, когда определяет их как создания разума, как разум, воплощенный в естественноприродном материале, – в камне, в дереве, в металле, – как «опредмеченную силу знания и мышления».

Ничего фатально-идеалистического в таком понимании нет. Более того, в нем сказалась как раз могуче-реалистическая – материалистическая по своей тенденции – особенность гегелевского мышления и гегелевской философии.

Она заключается именно в том и как раз в том, что язык рассматривается им хотя и как первая, но вовсе не единственная форма «внешнего проявления» силы мышления. Внешним обнаружением человеческого мышления выступает в его концепции весь мир предметов, созданных человеком для человека, – все материальное тело человеческой культуры. Человек обнаруживает себя как «мыслящее существо» отнюдь не только в говорении, не только в деятельности языка и голосовых связок, сотрясающих воздух, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу сообразно велениям рассудка и разума.

В работе руки мышление «обнаруживает себя» ничуть не менее очевидно, чем в сотрясениях воздуха языком, – и это не случайный мотив в гегелевском мышлении, не мимоходом брошенное замечание.

«Рука и в особенности *кисть руки* человека есть... нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий*, способно служить выражением бесконечного множества проявлений воли»⁷.

И еще красноречивее:

«Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя... О ней можно [72] сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней, как в деятельном органе своего самоосуществления, человек наличествует как одушевляющее начало...»⁸

Можно без преувеличения сказать, что именно через понимание этой роли «руки» в «Феноменологию» и «Философию духа» врывается свежий ветер действительности, человеческого мышления, ибо при всей важности той роли, которую играет в жизни человека и человечества слово, речь, язык, для философии как науки все же важнее и интереснее выражаемая этим словом суть дела. Этим философ и отличается от лингвиста, а Гегель – от Карнапа или Гадамера...

Уже и в быту важно различать слова и дела – то, что человек говорит о себе, – от того, что он действительно делает. «То, что он делает» гораздо полнее и адекватнее обнаруживает действительный способ его мышления, нежели то, что он высказывает, рассказывает, вещает.

«... Для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*, – пишет Гегель, – но из этого не следует, что суть дела можно обозначать не подходящим для нее словом, ибо это – несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово...»⁹

Материалист может со спокойной совестью подписаться под этой гегелевской сентенцией. С «герменевтической» же интерпретацией Гегеля она вяжется очень плохо. Так же плохо, как и нижеследующий пассаж:

«Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его поступкам. Даже язык подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей»¹⁰.

«То, что человек делает», – система его поступков, его деяний, – обнаруживает все то, что он скрывает и от самого себя и от других. В этом смысле «рука» (а она и есть «то, что человек делает») гораздо правдивее, чем орган речи, язык, – и без ее помощи человеческое мышление никогда не обрело бы не только «абсолютного», но даже и относительно верного «самосознания».

Поэтому-то практический акт, или мышление в форме Воли, и входит в гегелевскую концепцию логики отнюдь не только как чисто внешняя реализация велений разума, то есть ранее свершившихся теоретических актов духа, но и как своеобразный фильтр, сквозь который просачивается лишь то, что было в этих теоретических актах и в выражающих их словах объективного. Чисто субъективное же в этом фильтре застревает как сор, в том числе и словесный сор.

Выраженное на гегелевском языке, это звучит так: практический акт, и только он, выявляет подлинное значение слов, скрытое от чисто теоретического акта, ему предшествовавшего. Так, гильотина Робеспьера «обнаружила» подлинное значение красивых фраз Руссо, от самого Руссо скрытое...

Только учитывая это, можно понять, почему действительными формами мышления (действительными логическими формами) у Гегеля никак не могут быть формы языка, как бы широко последний ни понимался. Действительное, а не мнимое мышление есть такая деятельность мыслящего человека, которая одинаково хорошо реализуется не только в словах, но и в делах. Именно поэтому логическая форма, «Логос», есть «*сущность* вещей и речи, *вещь* и *вещание*, категория»¹¹. [73]

Логическая форма – форма мышления – реализуется поэтому одинаково хорошо и в виде слова (в виде артикулированного звука, в виде речи) и в виде вещи в самом прямом и грубо материальном смысле этого слова, точнее говоря, в виде системы вещей, составляющих материальное тело культуры, – «неорганическое тело человека», очеловеченную природу.

В этом, несомненно, материалистическая тенденция гегелевской концепции. Вещи включены Гегелем в логический процесс как его момент, как метаморфоза, как несамостоятельный («положенный» и преходящий) компонент и звено процесса, как нечто возникающее и исчезающее в нем, в его течении, а практика понята при этом как критерий истины.

В этом – при всей идеалистической ограниченности гегелевской позиции – широта и величие гегелевской логики как науки, исследующей формы и законы производства и воспроизводства вещей, включая сюда и такую «вещь», как слово, деятельностью мыслящего существа.

Именно тут, в понимании мышления как деятельности, одинаково хорошо реализующейся и в словах и в вещах (а не только в словах), и вызревал внутри гегелевской системы зародыш более широкого – материалистического – миропонимания, понимания и действительности и самого мышления.

Естественно, что «герменевтика» обращает мало внимания на этот пункт, касаясь его лишь поверхностно и явно неохотно, а потому и не проникая в действительную глубину гегелевской диалектики, и особенно в гегелевское понимание мышления.

Можно легко показать, что только при материалистическом прочтении замысловатых гегелевских пассажей в них просматривается не только очень «земное», но и очень глубокое содержание, неуловимое при любой другой установке внимания или же кажущееся просто искусственным нагромождением специфически-гегельянских словечек и оборотов.

Согласно Гегелю, «вещи» («предметы») включаются в логический процесс именно через деятельность руки, реализующей в них тот или иной замысел, ту или иную «мысль». Мышление при этом «опредмечивается» в материале, а материал «распредмечивается», то есть утрачивает свою естественноприродную форму и обретает вместо нее новую, «положенную» мышлением, превращаясь в «отчужденную мысль». При этом и возникает сложнейшее «полемическое» отношение между «деятельным всеобщим» и сопротивлением «особенности» неподатливого материала, между живой и «мертвой» (абстрактной) всеобщностью и т.д. и т.п., поскольку активное действие вызывает противодействие, пассивность оборачивается активностью и т.д., «свое» – «иным», а «иное» – «своим».

Тот факт, что Гегель увидел в деятельности руки эту весьма нетривиальную – диалектическую – ситуацию, принадлежит к числу наиболее глубоких прозрений мыслителя. Для выражения этой действительно сложной и противоречивой работы ему и потребовалась соответственно сложная и диалектическая система понятий и «надлежащих слов».

Величайшим завоеванием Гегеля было то, что он включил практику (изменение природного материала деятельностью руки) в логический процесс, истолковав эту практику как фазу протекания логического процесса, притом как такую фазу его, которая «снимает» односторонность чисто теоретического отношения мыслящего существа к миру, и даже выступает как критерий чисто теоретической истины, то есть истины в ее словесном выражении.

В силу этого мышление и выступает в его концепции как возвратно-поступательный процесс, как серия сменяющих друг друга циклов «теоретической» и «практической» деятельности, где каждый из этих [74] циклов замыкается «на себя» именно в той точке, в которой он берет начало из цикла предыдущего, и одновременно кладет начало циклу последующему – известный гегелевский образ бесконечности – спираль, круг кругов.

Цикл чисто теоретического движения, воплощающийся и реализующийся прежде всего в слове, возвратившись в точку исхода, переливается в цикл практической реализации «теоретической» истины, где мышление воплощается уже не в колебаниях воздуха, а в формирующем преобразовании гораздо более неподатливого материала – в процессе, где бесформенный камень превращается в идола, в стены храма, в каменный (а затем и в бронзовый или железный) топор, в плуг, в машину и т.д. и т.п., и далее – в атрибуты государственной машины, экономики и пр.

В этом понимании мышления слиты воедино и диалектическая сила и идеалистическая слабость гегелевской реконструкции истории земного воплощения логической идеи (то есть обожествленной им логической структуры человеческого самосознания).

Слабость ее заключается именно в том, что чисто теоретическое сознание, непосредственно объективирующее себя в слове, как «*Namengebende Kraft*», выступает как первая, изначальная и не нуждающаяся ни в каких внешних предпосылках форма проявления мыслящего духа.

Орудие же труда – каменный топор, кресало или плуг, – а затем и продукты, с помощью этих орудий производимые на свет (хлеб, дом, храм и пр. и т.п.), появляются в его концепции в качестве второй, уже производной от слова, метаморфозы «мыслящего духа». Иными словами, в виде орудия труда, с помощью которого умная рука изменяет природу, проявляет себя (обнаруживает и тем самым «отчуждает» себя) уже достаточно хорошо осознавший себя в слове, уже «проговоривший» свое внутреннее – готовое, божественное – содержание мыслящий дух – абсолютная идея.

Собственно, эта явно перевернутая по сравнению с действительной исторической последовательностью антропогенеза очередность (сначала слово, как «орудие» посредничества конечного духа – с конечным духом, то есть бесконечного духа – с самим собой, а затем уже орудие труда как орудие посредничества готового духа – с природой как орудие одухотворения природы) и вынуждает Гегеля к допущению самой вздорной предпосылки и аксиомы всей его философии – к определению «чистого мышления» как «бога в его домировом существовании».

Поскольку речь с самого начала идет не о рождении, не о возникновении мышления в человеке или в другом мыслящем существе, а только, и исключительно, о формах проявления в нем этой силы, этой деятельной способности, постольку он и вынужден предположить ее как таковую, как некую космическую силу, до поры до времени спящую и в человеке, и в камне, и в звездах, как «опредмеченную» в них схему деятельности духа вообще.

К этому допущению Гегеля вынуждает именно то и как раз то обстоятельство, что язык (*die Sprache*) взят им за отправную точку истории «земного» воплощения мышления, а чувственно-предметная жизнедеятельность человека и мир создаваемых и воссоздаваемых им «вещей» – как вторая, как производная метаморфоза того же самого мышления, уже обусловленная языком и выявившимися в языке логическими категориями.

Поскольку процесс, внутри которого реальное мышление человека рождается, возникает (а не «проявляется»), заранее истолкован Гегелем как следствие уже проснувшегося (уже осознавшего себя в слове) мышления, в гегелевской системе понятий становится уже невозможным даже поставить – а не только решать и решить вопрос о [75] рождении, о возникновении этой «силы», то есть деятельной способности человека.

Когда Гегель титулует мышление «богом», да еще в «домировом его существовании», это нужно понимать просто как дипломатический прием, на языке его века выраженный; он ни одного вразумительного слова не может сказать о тайне рождения, возникновения мышления с его логическим строем. А не может именно потому, что уже истолковал чувственно-предметную жизнедеятельность, подлинную причину мышления – как его следствие.

Причина тут, как вообще часто у Гегеля, принята и выдана за следствие своего собственного следствия. И тут «сын создает отца», и о причине возникновения «сына» спрашивать становится уже недопустимым, неправомерным. Этот логический фокус всегда очень нетрудно проделать там, где речь идет о циклических процессах, спиралями

возвращающихся к своему началу. В этих циклах мышление и в самом деле непосредственно выглядит как «causa sui» (как причина самого себя), периодически возвращающаяся «к себе» – в слове – как к своей «непосредственной действительности», из циклов своих «отчуждений» во внешнем материале, из своей «опосредствованной» (деятельностью руки) «действительности».

Да, если «непосредственной действительностью мышления» считать слово, речь, язык, а созданные рукой вещи рассматривать как более сложную и «опосредствованную» действительность мышления, то иначе дело теоретически представлено быть и не может.

Ибо в языке, в слове мышление действительно лишь выражается, лишь проявляет себя («для другого», а том самым и «для себя самого»). Как реальная деятельная способность человека оно представляет собой более фундаментальную способность, нежели способность «именовать» и действовать с «именами», нежели «Namengebende Kraft», и в этом отношении Гегель абсолютно прав. Язык на самом деле продукт рассудка.

Не то получается, когда рассматривается «работа руки». Здесь мышление не «проявляет», «не выражает себя», а впервые возникает, создается, рождается, – и именно как функция системы мозг – рука, – системы, которая вначале управляется вовсе не «мышлением», а вполне материальными факторами. Давлением потребности в определенном материальном предмете, с одной стороны, к условиям удовлетворения потребности в нем – с другой, то есть условиями отыскания или производства такого предмета (предмета потребности – вначале животной, а затем и культурно-человеческой потребности).

Возникая как форма реальной предметной жизнедеятельности, как форма «работы руки», мышление не «проявляется» в этой работе, а непосредственно есть эта работа, и есть мышление в его непосредственной действительности. А в слове оно действительно уже выражается, уже внешне проявляется.

Поэтому есть рациональный смысл в гегелевском определении языка как «продукта рассудка». Но вещи, созданные рукой человека (предметы труда, средства труда, и продукты труда), рассматривать в качестве «продуктов рассудка» уже никоим образом нельзя, ибо скорее «рассудок» есть продукт и форма деятельности, создающей вещи. А не наоборот, как то получалось у Гегеля.

Впрочем, тот факт, что в деятельности руки непосредственно дано не «выражение» мышления, а само мышление, как таковое, понимал прекрасно уже сам Гегель. «Выражением» же мышления в данном случае оказывается продукт работы руки, а не сама работа.

«...Внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*» (органа, разумеется), и потому «уста, которые говорят, рука, которая [76] работает...» «...дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно» ¹².

Ибо «непосредственной действительностью» внутреннего – то есть мышления – является сама деятельность органа в момент ее осуществления и ни в коем случае не продукт ее, уже «отделившийся» от органа, будь то произнесенное или написанное слово или же произведенная вещь. Так же мало это мышление можно увидеть в рассмотрении «устройства органа», который его осуществляет. В анатомии руки, черепа и мозга мышление тоже лишь выражается, оставаясь чем-то всецело «другим». Поэтому и

стремление понять мышление через исследование «устройств» осуществляющих его органов – это такая же бесплодная затея, как и желание понять музыку Моцарта, исследуя устройство клавесина, на котором она исполняется... Мысль, весьма актуальная и в наш век, в век кибернетики...

Наоборот, рассмотрение форм деятельности руки (как и форм деятельности, осуществляемой голосовыми связками) есть рассмотрение мышления, которое в качестве «внутреннего» непосредственно в них наличествует.

Отсюда – из такого понимания – достаточно сделать совсем небольшой шаг, чтобы выйти на ясный простор материалистического взгляда на мышление и тайну его возникновения, бережно сохраняя при этом все действительные завоевания гегелевской диалектики.

Достаточно увидеть первую и «непосредственную» действительность мышления не в работе голосовых связок, не в речи и языке, а в работе руки, в процессе преобразования и созидания предметного мира, чтобы сразу же отпала всякая нужда в допущении лишь якобы «проявляющегося» тут (и потому уже как-то существующего до этого) «абсолютного» мышления, логически-структурированной идеи.

В работе руки мышление «проявляется», впервые возникая как таковое, как реальная способность человека активно соотносить свои действия с формой другого тела (любого другого тела), а не с формой и расположением частей своего собственного «устройства».

Это понимание мышления, сформулированное Спинозой и, несомненно, известное Гегелю, представляет собой действительную альтернативу гегелевскому пониманию – его материалистическую альтернативу.

Работа руки определена, детерминирована «формами и расположением» других тел, их собственной определенностью, и потому всякая определенность ее деятельности полагается извне – формой и расположением тел внешнего мира, – в то время как работа голосовых связок, приводящих в движение абсолютно пластичную воздушную стихию, «извне» не связана ничем. Грубо говоря, языком можно болтать как угодно и что угодно, но чтобы действительно сделать вещь, рука обязана считаться с извне данными формами материала своей работы и соотносить свои действия с объективными свойствами материала, иначе она упрется в неодолимое его сопротивление и вынуждена будет изменить форму своих действий, соотнося их с условиями и требованиями той «стихии», в которой они выполняются...

Таким образом, альтернатива «материализм или идеализм» конкретизируется здесь в дилемме, какую из двух форм «внешнего обнаружения» мышления считать базовой. То ли говорение (придание определенной формы колебаниям воздуха), то ли производство вполне материальных вещей деятельностью руки (придание определенной формы камню, дереву, металлу).

Для Гегеля такой «базовой» – первой формой проявления силы (способности) мышления выступает производство имен, [77] артикулированных звуков – деятельность, детерминированная всецело «изнутри» мыслящего существа, и потому слово рассматривается как «опосредствующее звено» между духом и духом, как форма опосредования духа с самим собой. Естественно, что «дух» тут приходится предполагать,

как «деятельное начало», в котором уже заранее – до всякого проявления – имеется логическая детерминация его формирующих воздух действий, заложенная в нем как «логический инстинкт языка».

Предмет же, созданный рукой (топор, кресало или плуг, а далее и все остальное), рассматривается Гегелем уже по образу и подобию (по «модели») слова, тоже лишь как «опосредующее звено», замыкающее «дух с духом» или «дух с самим собой». Дух и тут остается заранее предположенным началом (и концом) процесса – абсолютной точкой исхода и возврата. Он сначала отчуждается в словах и вещах, а затем вновь возвращается к самому себе, в чистую стихию «значений» слов и вещей, стряхивая с себя грязь естественноприродного, чувственно-воспринимаемого материала своего воплощения, своего опредмечивания и отчуждения.

Поэтому-то единственным состоянием, в котором происходит полное «снятие отчуждения», для Гегеля и является парение в стихии «чистых значений» (будь то значение слов или вещей), акт понимания, акт чистого знания, внешне «воплощенного» в словах и вещах.

Вся эта остроумная конструкция рушится сразу же, как только базовой фундаментальной и непосредственно-первой формой проявления «силы мышления», где мышление находится «при себе», в своей родной стихии, выступает реальная, материальная, реализующаяся непосредственно в естественноприродном материале деятельность руки.

Тогда именно в языке, в слове, приходится видеть «внешнее проявление» и «отчуждение» этой изначальной силы и понимать производство слов по образу и подобию производства вещей – по «модели» реальной продуктивной деятельности человеческого существа, а акт «снятия отчуждения» видеть в сфере производства вещей – орудий труда и их продуктов.

И тогда в политической экономии, а не в лингвистике, не в синтаксисе или семантике, усматривается «положительная наука», действительно раскрывающая тайну «отчуждения» и указывающая путь к его «снятию», к его устранению. На этот путь с самого начала и становится в критике «гегельянщины» К. Маркс, на этом пути и развивается марксизм, выражающий в языке естественноприродную и социальную реальность и законы ее движения. [78]

¹ См., например: Josef Simon. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart, 1966; Hans-Georg Gadamer. *Hegels Dialektik*. Tübingen, 1971.

² С неопозитивистским вариантом подобных концепций читатель может подробно ознакомиться по работам И.С. Нарского, посвященным критике неопозитивизма.

³ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*, т. 1. Москва, 1970, с. 406.

⁴ Там же, с. 407.

⁵ Там же.

⁶ Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*, т. V, с. 6.

⁷ Там же, т. III, с. 196.

⁸ Там же, т. IV, с. 168.

⁹ Там же, с. 176.

¹⁰ Там же, т. III, с. 199.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*, т. 1, с. 292.

¹² Гегель Г.В.Ф. *Сочинения*, т. IV, с. 166.