

УДК 1(091) + 130:2 + 140:8

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ГЕГЕЛЬ И ДЕРРИДА: ТЕОРИЯ ЗНАКА, ЛОГИКА И *AUFHEBUNG*

Предмет исследования – «архитектонический принцип» строения философских проектов Гегеля и Деррида. Изучая дерридианскую интерпретацию системы Гегеля, автор показывает как деконструкция гегелевской теории знака, логики и концепта «противоречие» (*Widerspruch*) приводит к пересмотру модели *Aufhebung* в целом. Однако, в то же время, предлагая свое прочтение системы Гегеля, автор иллюстрирует, что проект Деррида (по ряду параметров) развивается в направлении, аналогичном *Aufhebung*. Поэтому автор квалифицирует деконструкцию как трансформацию (или трансгрессивное присвоение) гегелевского проекта.

Ключевые слова: Г. В. Ф. Гегель, немецкая классическая философия, Ж. Деррида, французская философия XX в., семиотика, логика, диалектика, деконструкция.

Предметом дослідження є «архітектонічний принцип» будови філософських проєктів Гегеля та Дерріда. Аналізуючи деррідеанську інтерпретацію системи Гегеля, автор показує як деконструкція гегелівської теорії знаку, логіки та концепта «протириччя» (*Widerspruch*) приводить до перегляду моделі *Aufhebung* в цілому. Але, водночас, пропонуючи власну інтерпретацію системи Гегеля, автор ілюструє, що проєкт Дерріда (за низкою параметрів) розвивається у напрямку, аналогічному до *Aufhebung*. Тому автор розглядає деконструкцію як трансформацію (або трансгресивне привласнення) гегелівського проєкту.

Ключові слова: Г. В. Ф. Гегель, німецька класична філософія, Ж. Дерріда, французька філософія XX ст., семиотика, логіка, діалектика, деконструкція.

The theme of this paper is an “architectonic principle” of the organization of philosophical projects by G. W. F. Hegel and J. Derrida. Studying Derrida’s interpretation of the Hegel’s system, author shows as deconstruction of the Hegelian semiology, logic and concept “contradiction” (*Widerspruch*) leads to revision of the model of *Aufhebung*. But at the same time giving own reading of Hegel’s system, author demonstrates that Derrida’s project (in a many parameters) developed in the direction like to *Aufhebung*. Therefore author qualifies deconstruction as an transformation (or transgressive appropriation) of Hegel’s project.

Key words: G. W. F. Hegel, German classic philosophy, J. Derrida, French philosophy XX century, semiology, logic, dialectic, deconstruction.

Изобретение диалектики – это не что иное, как открытие бытия; она не является случайной конструкцией. Диалектическое доказательство составляет единое целое с реальностью, которая сама интерпретируется и отображается в наполненном значением языке.

Диалектика – это момент языка.

Жан Ипполит [11, с. 16]

1

Деконструкцию немецкой классической философии Деррида часто иллюстрирует на двух ярких примерах: гегелевской теории знака и гегелевской теории субъекта. Поскольку в концепции Гегеля семиология – важная часть философии духа, то ее критика влечет за собой пересмотр всей системы *Aufhebung*.

У Гегеля «проблематика знака вытекает из <...> философии сознания и опирается на приоритет субъекта» [10, с. 97], т. к. знак определяется фундаментальной оппозицией чувственного и умопостигаемого. Знак – это *посредник* или *связующее звено между чувственным и умопостигаемым как двумя формами присутствия* [см.: 7, с. 173].

Обеспечивая строгую референцию между *присутствием в форме объекта* (чувственное, материальное) и *присутствием в форме субъекта* (умопостигаемое, идеальное), именно знак эксплицирует механизм работы сознания. Знак – это форма интериоризации духа, способ его телесного воплощения и выражения [* 1].

Такое понимание знака доминирует от античности до наших дней [10, с. 36], но наиболее полно его обосновывает Гегель. «Эта эпохальная интерпретация со всей своей машинерией связана (как наследие или как деривация) с гегельянством, с онто-теологической интерпретацией философской эпохи как момента тотальности (*pars totalis*) в истории разума» [20, с. 123].

2

Если история понятия «знака», – рассуждает Деррида, – это история детерминации бытия как присутствия, то преодоление метафизики присутствия нужно начинать с деконструкции «знака». Далее, опираясь на деконструкцию «знака», можно «показать и расшатать границы системы, внутри которой данный концепт появился и стал работать» [10, с. 29].

Деконструкция знака – это первый шаг, позволяющий Деррида оспорить многообразные редукции и оппозиции, которые формируют здание метафизики [* 2]. Такой шаг особенно важен в случае с Гегелем, где оппозиция «чувственное – умопостигаемое» носит *систематический характер* и *репрезентирует логику философского мышления*.

Деконструкция понятия знака дезавуирует главный методологический принцип Гегеля – *принцип перехода между двумя моментами полного присутствия (моментами чувственного и умопостигаемого)*, – иницируя, тем самым, радикальное смещение и трансгрессивное присвоение гегелевской логики.

Философия Гегеля – это философия опосредования. Логика *перехода* определяет любую триаду его системы и всю архитеконику в целом. Фигура перехода является гегелевской *par excellence*. Соответственно, смещение данной фигуры ставит под вопрос диалектику как способ развития системы.

3

Конечно, трансгрессивное присвоение не может быть достигнуто *только* путем деконструкции знака. Однако через проблематику знака Деррида выходит на ключевые позиции гегелевского обоснования метода. Поэтому деконструкция семиологии Гегеля затрагивает также и структуру *Aufhebung*.

Прочтение теории знака и репрезентации немецкого философа, проводимое Деррида в эссе «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля», – это *не интерпретация*, а скорее *трансформация* гегелевского проекта [27, с. 76] [* 3], которая показывает методологические границы и пределы *Aufhebung*.

Деконструктивное прочтение трансформирует гегелевский проект изнутри, сдвигает его с привычного места, обращает данный проект против своего основателя, включает его в иные концептуальные цепочки и связи, меняя принцип его работы и создавая, таким образом, новые конфигурации.

Цель моей статьи – прояснить характер подобной трансформации. Анализируя суждения философов о понятии знака, строении логики и природе противоречия, я хочу найти точки пересечения между Гегелем и Деррида, а также обозначить специфику их подхода к диалектике как методу.

4

В статье «Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля» Деррида предлагает развернутый анализ гегелевской теории знака, речи и письма. Сначала он рассматривает знак как философскую идеализацию, фиксируя связь логики и семиологии, а затем демонстрирует логический дефект в работе *Aufhebung*.

Для того, чтобы понять роль знака в проекте Гегеля, необходимо знать место семиологии в системе наук. Теорию знака Гегель относит к сфере *философии духа* и помещает в *третью часть* «Энциклопедии философских наук». Данное деление не случайно. Оно отражает способ формирования рефлексии и механизм развития знания.

По Гегелю, наука делится на три основные части:

1. *Логика* – наука об идее в себе и для себя;
2. *Философия природы* – наука об идее в ее инобытии;
3. *Философия духа* как идея, возвращающаяся в себя из своего инобытия [4, § 18, с. 103].

Философия духа, где располагается семиология, завершает развитие идеи. Данная триада иллюстрирует, что идея есть исходная логическая возможность духа, а дух –

актуализация и последующая реализация такой возможности. Дух – это идея, познавшая саму себя абсолютным образом.

5

Смысл указанного деления Гегель объясняет так:

«Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь *целостность* науки есть изображение идеи, точно также ее *деление* на отдельные части может быть понято, лишь исходя из изображения идеи. Это *деление* представляет собой предвосхищение [развития] идеи» [4, § 18, с. 103].

Логика, природа и дух – три основных компонента философского знания. Различие между отдельными философскими науками (логикой, философией природы и философией духа) эксплицирует конкретные этапы развития идеи. Здесь идея проявляет себя в различных моментах.

Сначала «идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и, вместе с тем, как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому» [4, § 18, с. 103]. Далее идея приходит к созерцанию себя самой и, наконец, становится продуктом или результатом движения мысли.

Соответственно, в тот момент, когда идея, проходя все стадии своего развития, наконец, возвращается к самой себе, она репрезентирует весь путь, которым идет наше мышление в поиске истины своего существования. История идеи есть, по сути, история мышления, история самой философии.

6

Первая часть системы – логика. У Гегеля логика – *prima philosophia*. Тот факт, что логика находится в начале системы, говорит о том, что Гегель отдает приоритет идее перед природой и духом. Гегель подчеркивает априорный характер идеальных (логических) форм по отношению к реальному (физическому) миру.

Вторая часть – философия природы. Идея есть единство субъекта и объекта. Однако для того, чтобы познать себя, идея временно *разделяет саму себя* и объективируется в природу. Здесь идея опредмечивает себя как чувственное, телесное, материальное. Законы развития жизни, природы, космоса также, по Гегелю, рациональны.

Третья часть – философия духа. Из природы возникает человек и вместе с ним – история, цивилизация, культура, наука. Это – сфера духа. Именно в ней идея обретает свое истинное бытие и подлинное значение. Дух есть предельно полное и завершенное выражение идеи.

Таким образом, природа и дух в системе Гегеля возникают в процессе реализации идеей самой себя. Идея содержит в себе принцип развития, согласно которому она сначала отчуждает себя и объективируется в природу, а затем, через отрицание отрицания возвращается к самой себе в духе.

7

Философия духа, которая органично следует за философией природы, показывает, как дух освобождает себя из природы. Движение духа содержит три основных стадии. Поэтому сферу духа Гегель также делит на три большие части: «Развитие духа состоит в том, что он *существует*:

I – в форме *отношения к самому себе*; что в его пределах *идеальная* тотальность идеи, т. е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него и его бытие состоит в том, чтобы быть у себя; это – *субъективный дух*;

II – в форме *реальности*, как надлежащий порождению духом и порожденный им *мир*, в котором свобода имеет место как наличная необходимость; это – *объективный дух*;

III – как *в себе и для себя* сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия, дух в его абсолютной истине; это – *абсолютный дух*» [6, § 385, с. 32].

Субъективный, объективный и абсолютный дух есть разные формы развертывания духа. До тех пор, пока дух находится в отношении к самому себе, он является субъективным духом. Далее, понимая себя как для-себя-бытие, он становится объективным духом. И, наконец, постигая себя как наличное сущее, он превращается в абсолютный дух.

8

Суб'єктивний і об'єктивний дух виступають як *конечный* или *переходный* дух. «Конечное же не существует само по себе как истинное, а есть только момент *перехода* (*Übergang*) и *выхода-за-пределы-самого-себя* (*Übersichhinausgehen*)» [6, § 386, с. 35]. Конечное – лишь шаг на пути к бесконечному или абсолютному духу.

Суб'єктивний дух – это сфера человеческого разума. Знак, подобно всему тому, что находится в ней, выполняет функцию *перехода*. «Знак открывается как ступень или определение субъективного и конечного духа, как тип движения или форма *выхода-за-пределы-самого-себя*, т. е. как переход в пределах самого перехода, как переход *самого* перехода» [7, с. 175].

Способ выхода духа за пределы самого себя есть одновременно способ возвращения духа к себе. *Обеспечивая такой способ выхода духа за пределы самого себя, гегелевская теория знака репрезентирует механизм возвращения духа к себе, т. е. репрезентирует способ работы всей системы Aufhebung.*

«Знак, таким образом, оказывается основной формой или путем возвращения идеи к ее самоприсутствию» [7, с. 175]. «Знак – это форма отношения идеи к самой себе; знак – это путь продвижения духа к абсолютной близости-к-себе-самому» [7, с. 175]. Знак – главный фактор развития духа.

9

Способ, каким дух выходит за свои пределы, есть также способ, каким дух возвращается к себе. Обретение духом самого себя осуществляется в форме диалектики. Задача диалектики – не просто зафиксировать противоположные начала, а «снять», синтезировать их, показать их *взаимный переход*.

Диалектика иллюстрирует как *взаимо-полагание*, так и *взаимо-исключение* двух начал. Движение противоположностей возможно на основе тотальности, т. е. такого единства положительного и отрицательного, где положительное содержит в себе момент отрицательного, а отрицательное – момент положительного.

Это движение Гегель выражает понятием *Aufhebung* («снятие») и описывает как специфическую работу «отрицания» (операция «негативности»): «Конечное предыдущих сфер есть диалектика, состоящая в том, чтобы это конечное уничтожалось посредством *другого* и в другом» [6, § 386, с. 35].

Таким образом, – резюмирует Деррида, – «в семиологии Гегеля знак понимается согласно структуре и движению *Aufhebung*, с помощью которого дух, возвышаясь над средой (природой), из которой он выделился, одновременно превосходит и удерживает природу, сублимируя ее в себя» [7, с. 175].

10

Суб'єктивний дух, – продолжает Гегель, – включает в себя три момента экспликации разума: *антропологический* момент показывает разум как цель природы; *феноменологический* момент показывает разум как проявление сознания; *психологический* момент показывает разум как *активную силу* духа.

Семиологию Гегель размещает в области психологии. Это решение обусловлено тем, что знак, как элемент языка, определяется *деятельностью* разума, т. е. интеллигенцией (*Intelligenz*). Здесь Гегеля интересуют не лингвистические параметры «знака и языка <...> а скорее их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции» [6, § 458, с. 295].

Язык принадлежит разуму и, соответственно, вопрос о статусе языка тесно связан с проблематикой духа. В движении духа имеет место постоянное взаимодействие *ноэтического* и *ноэматического* начал языка. Язык есть имманентное свойство разума, условие становления и развития духа.

Язык – действительность мысли, прослеживаемая на уровне онтологии как *переход* от субъективного духа к объективному духу, а на уровне логики – как *переход* от представления к понятию. Язык «снимает» напряжение между идеальным и материальным, находя лучший компромисс.

11

Язык – это своеобразный мост между внешним миром объектов и внутренним миром субъекта. Язык занимает центральное место в работе интеллигенции, облекая деятельность

разума в логико-дискурсивные формы. В *Предисловии ко второму изданию «Науки логики»* Гегель описывает язык так:

«Формы мысли выявляются и отражаются, прежде всего, в человеческом языке <...>. Во всё, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во всё, что он делает своим, проникает язык; а всё то, что он выражает в языке, содержит <...> некоторую категорию» [1, с. 82].

Язык носит рационально-логический характер. В языке «логическое <...> есть сама ему присущая природа» [1, с. 82]. «Если язык богат логическими выражениями, и притом, специальными и отвлеченными для (обозначения) самих определений мысли, то это его преимущество» [1, с. 82].

С помощью языка человек обозначает и репрезентирует объекты. Это – основное свойство его психологии. В *рамках психологии Гегель выделяет созерцание, представление и мышление*. Язык формируется благодаря *представлению (Vorstellung)*, которое играет ключевую роль в мышлении.

12

«Представление как внутренне усвоенное созерцание <...> есть *непосредственная принадлежность* интеллигенции. Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы такую непосредственность сделать внутренней, *себя в себе положить созерцающей*, а также “снять” субъективность внутреннего, т. е. в нем самом его же сделать себе чуждым, и *в его собственной внешности быть в самой себе*» [6, § 451, с. 280].

Развитие представления имеет три ступени. «Первую из них, – пишет Гегель, – мы называем *припоминанием (Erinnerung)*. <...> Припоминание образует *абстрактнейшую* ступень интеллигенции, проявляющей свою деятельность в представлениях» [6, § 451, с. 281]. «На этой стадии мы имеем содержание, которое полагается как *мне принадлежащее*» [6, § 451, с. 281].

«Вторая ступень есть *воображение*. Здесь вступает в силу *противоположность* между моим *субъективным* <...> содержанием и содержанием *предмета в созерцании*. «Так как на этой стадии господствует противоположность субъективного и объективного, то единство этих определений не может быть *непосредственным*, как на ступени припоминания, а лишь единством *восстановленным*» [6, § 451, с. 281].

«Третья ступень есть *память*. Здесь <...> знак припоминается, принимается в интеллигенцию <...> и на этом пути порождается *единство субъективного и объективного, образующее переход к мышлению как таковому*» [6, § 451, с. 282]. Память возводит к всеобщности чистого знания конкретные определения созерцания.

13

Очень схематично данный процесс у Гегеля выглядит так:

Представление ограничивает активность непосредственного созерцания от содержания созерцания, трансформируя чувственное явление, которое опосредует созерцание, сначала в знак, а затем в понятие. Такая трансформация представления задействует три момента: припоминание, воображение, память.

На первой стадии представления, интеллигенция припоминает себя в себе и обращается к объективности. *Erinnerung* тут имеет решающее значение. Посредством *Erinnerung* внутреннее содержание созерцания становится свободным от непосредственности для того, чтобы сделать возможным *переход* к понятийности.

На второй стадии интеллигенция дает внутреннему содержанию созерцания наличное бытие (*ein bestimmtes Dasein*). «Это чувственно наличное бытие имеет двоякую форму – *символа и знака*» [6, § 455, с. 288]. «Знак отличен от символа» [6, § 458, с. 294], хотя они выполняют схожие функции [* 4].

На третьей стадии интеллигенция делает каждое сочетание, которое есть знак, своим, и, тем самым, возвышает *единичную* связь до *всеобщей*, т. е. до *постоянной* связи, где имя и значение связаны объективно. Здесь знак выступает как единица языка и элемент категоризации мышления.

14

Действительно, в создании знаков, или языка в целом, интеллигенция *эксплицитно* полагает эту трансформирующую активность. Поскольку знак, фигурально, есть нечто внешнее,

он не отражает характер работы сознания. Но интеллигенция, принимая знак в себя, придает ему наличное бытие и делает его самостоятельным представлением.

«Этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление* (*die eigentliche Vorstellung*), поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией (*vor die Intelligenz gestellt werden zu können*), чтобы в ней и получить свое наличное бытие» [6, § 454, с. 285].

Знак есть не просто формальная оболочка мысли, а ее необходимый конструктивный элемент. Знак объединяет «самостоятельное представление» с «созерцанием», т. е. связывает «идеальное» с «чувственной перцепцией». Знак – это уникальное единство означаемого и означающего.

Таким образом, *знак – продукт перехода внешнего по отношению к интеллигенции в ее собственное, в ее внутреннее*. В знаке чувственная перцепция становится значением, лишь отрицая себя как чувственность. *Подобное отрицание или снятие (Aufhebung) чувственности в знаке есть ее полагание в качестве значения (Bedeutung), т. е. в качестве идеальности*.

15

Комментируя этот пассаж из «Энциклопедии философских наук», Деррида обнаруживает интересный нюанс: интеллигенция, путем такого полагания идеальности, стремится усвоить в самой себе непосредственно преднайденное и, тем самым, определить себя как *всеобщее* [см.: 6, §§ 455-456, с. 286-291].

Данный жест – ключевой принцип философии Гегеля. Проследив рассуждение Гегеля до конца, мы увидим, что в его семиологии «создание знака редуцировано – вместе со всем тем, что содержит этот классический мотив, – к простому овнешнению (*Enttauberung*), т. е. к выражению: извлечению наружу своего внутреннего содержания» [7, с. 177].

У Гегеля «понятие знака служит тем местом, где пересекаются все противоречивые характеристики. Здесь все категориальные оппозиции сначала разобраны, потом собраны и, наконец, полностью сняты. Но, хотя, на первый взгляд, кажется, что все противоречия в нем уже разрешены, это не так» [7, с. 177].

Парадоксальная «противоречивость, которая возникает на уровне самого знака, не редуцируема или не сводима к какой-либо оппозиции. Знак, будучи одновременно и внутренним, и внешним, и умопостигаемым, и чувственно воспринимаемым, – и тем, и этим, – по сути, не является *ни* тем, *ни* этим [7, с. 177].

16

Что это за парадокс? Какова его природа? Если знак изначально амбивалентен, то «не является ли такое противоречие само по себе диалектичным?» [7, с. 178]. И еще: если знак – это яркий пример диалектики в действии, то не будет ли именно он универсальным инструментом познания?

Действительно, если в знаке движение, посредством которого чувственность восходит к мышлению, является тем же самым движением, посредством которого *всеобщее «я»* выходит вовне, то не «есть ли разрешение знака в горизонте не-знака, или разрешение присутствия по ту сторону знака, диалектикой?» [7, с. 178].

Строго говоря, «обладая такими свойствами, знак может бесконечно расширять сферу своего действия» [7, с. 178]. Здесь знак фактически отождествляется с понятием. Знак, подобно понятию, может стать противоречием, которое разрешает само себя. Однако у Гегеля этого не происходит.

«Гегель, – подчеркивает Деррида, – четко ограничивает сферу полномочий знака путем включения знака в само движение и структуру диалектики» [7, с. 178]. Знак инкорпорируется в процесс созидания истины. «Знак сохраняет свое значение, только будучи в *поле зрения истины*» [7, с. 178].

17

Почему же знак имеет силу *только в опоре на истину*? Почему он всегда устремлен к истине и определяется как момент ее становления? Почему знак инсталлирован в наше понимание истины, в саму возможность ее видеть или созерцать? Почему вне знака истина абсолютно не выражима?

Это обусловлено тем, что «знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем *то*, которое оно имеет само по себе (*die einen ganz anderen*

Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat)» [6, § 458, с. 294]. Знак презентує *нещо інше* по відношенню до себе.

Приймаючи *тело* або чуттєве зміст знака, інтелекція *снимає* «ого непрямого і своєобразного змісту і дає йому як його значення і його *душу* іншого змісту» [6, § 458, с. 294]. Іменно це *духовне* зміст є значення (*Bedeutung*), яке Гегель зв'язує з ідеальністю.

Таким чином, знак, втілюючи в собі *ідеальність знайденого всеобщим «я» змісту*, виявляється «матеріалом» фіксації істини. Знак виступає способом виявлення істини. Тому «питання про знак, можливо, скоро доведеться зводити до питання про те, «що є діалектика?»» [7, с. 178].

18

Здесь Деррида акцентує принциповий момент: підкреслюючи єдність знака, Гегель, тим не менше, зберігає *різницю* між означуваним і означувачим. Для чого ж це необхідно? *Різниця між представленням і созерцанням, маркується даним різницею, – це те, що відкриває само простір значення.*

«Знак об'єднує <...> означуване і означуваче, але <...> в їх єдності вже немає простого відношення між двома термінами. Созерцання тепер не просто созерцання, подібно тому, яким воно було раніше. Непрямо видиме в своєму наявності, об'єднане з представленням, в якому щось реально представлено, стає не просто созерцанням, а репрезентацією» [7, с. 179].

І ще один помітний нюанс. «Поскольку данне наявність (присутність) зв'язано з представленням (*Vorstellung*), воно вже стає репрезентацією (в значенні «представляти», «означати щось-будь») репрезентації (в значенні концептуальної ідеальності). Поміщене на місце чогось іншого, таке наявність виявляється *etwas anderes vorstellend*: здесь *Vorstellen* і «представляти» як би звільняють всі свої значення і потім знову збирають їх знову» [7, с. 179].

19

Ітак, для Гегеля «знак, як єдність означувачого тіла і означуваної ідеальності, виявляється певним видом інкарнації (втілення)» [7, с. 180]. Класическа опозиція тіла і душі *создає* фундаментальну теоретическу *предпосылку* для різниці між означувачим і означуваним.

«*Vorstellen*, яке звичайно перекладається як «представляти», «репрезентувати» (будь то в значенні інтелектуальної або психіческої репрезентації, або ж в значенні репрезентації *об'єкта*), здесь також маркує окольний шлях [*detour*] самої репрезентації; крюк, здійснюваний в шляху з тим, щоб зробити можливим представлення (презентацію), т. є. окольний шлях, необхідний для того, щоб виконати таку збірку» [7, с. 180-181].

Следовательно, – підкреслює Деррида, – хоча Гегель і називає знак єдністю, елементи, які він містить, не змішуються. Данна *гетерогенність* ілюструє не тільки різницю (нередуцируемість) душі і тіла, але різницю (нередуцируемість) двох репрезентацій (*Vorstellungen*).

«Вот почему, – резюмирует Деррида, – у Гегеля «непрямо созерцання, представляюче абсолютно інше зміст, ніж *то*, яке воно має само по собі (*die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat*)», являється повністю іншим, ніж *то*, чье повне наявність зсилається лише на себе» [7, с. 181].

20

По мнению Деррида, суттєвий «разрыв між означуваним і означувачим збігається з системною необхідністю, яка включає семиологію» [7, с. 182]. Він тісно зв'язаний з усіма фундаментальними категоріями спекулятивної діалектики і, особливо, з методом *Aufhebung*.

Для Деррида, гегелівська концепція знака як переходу чуттєвого в умопостигаєме – це форма «ідеалізованого панства духа». Семиологія олицетворяє діалектику в самій своїй архітектурі. «Процес перетворення знака – це і є *Aufhebung*» [7, с. 183]. Здесь абсолютна негативність переходить в абсолютну позитивність.

Знак показує як «чуттєве зміст созерцання (означуваче) *должно стирати себе* і зникати перед *Bedeutung*, перед означуваною ідеальністю, але при цьому

делать все так, чтобы сохранить себя и сохранить само *Bedeutung*» [7, с. 183]. В результате появляется значение или идеальность в чистом виде.

Гегель очень хорошо иллюстрирует это стирание материального в идеальном, когда утверждает, что непосредственное созерцание («первоначально нечто данное»), будучи трансформировано в знак, «обладает бытием лишь в качестве снятого» [6, § 459, с. 295] [* 5]. Именно так рождается истина.

21

Итак, главное положение критики Деррида состоит в том, что гегелевская семиология остается в рамках логики *Aufhebung*. Как показывает Деррида своим в эссе «Колодец и пирамида», все гегелевские прозрения о знаке, языке, значении и репрезентации базируются на диалектике.

Отмечая, что подчинение гегемонии значения, присутствующее в теории знака Гегеля, есть «суть и стихия гегелевской онто-логики» [9, с. 408], Деррида также убедительно аргументирует этот тезис в других текстах: «Differance» [18, с. 4, 14, 20], «Письмо и различие» [9, с. 400-444], «О грамматологии» [8, с. 141-143], «Эпоха Гегеля» [20, с. 135].

Поскольку знак работает на основе противоречия, то дерридианский разбор семиологии Гегеля не случайно сфокусирован на логике *Aufhebung*. Во всех своих программных текстах Деррида подвергает серьезной встряске гегелевскую уверенность в отрицании (*Negativität*) и противоречии (*Widerspuch*) как базовых характеристиках *Aufhebung*.

Дополнительно к главному положению, есть еще один момент, играющий большую роль в критике Гегеля: размежевание гегелевского различия и *differance* Деррида, «т. к. Гегель в “Науке логики” определяет различие как противоречие именно для того, чтобы иметь возможность его разрешить, интериоризовать, снять его в соответствии с <...> процессом спекулятивной диалектики» [10, с. 66-67] [* 6].

22

Противоречие (*Widerspuch*) Гегель разрабатывает в «Науке логики» [2, с. 55-69]. Как категория рефлексии, противоречие (вместе с категориями тождества и различия) описано сквозь призму сущности (*Wesenheit*). Противоречие – движущий импульс диалектики. «Противоречие есть корень всякого движения» [2, с. 65; прим. 3] [* 7].

Акцент Деррида на противоречии как элементе *Aufhebung* также подразумевает, что гегелевский метод сам воплощает противоречие, т. к. для Гегеля, по мнению Деррида, нет фундаментального различия между тематическим и методологическим смыслами концепта «противоречие».

Однако, я полагаю, что нам необходимо признать различие между тематическим и методологическим использованием противоречия. Именно это различие определяет позицию Гегеля, т. к. он утверждает, что в процессе осмысления инобытия релевантное только то, что переводится в термины мышления, т. е. в категории.

Соответственно, интерпретация Деррида гегелевского концепта противоречия, согласно которой противоречие покоится на вне-логической почве (субстрате), оказывается еще более радикальной, чем сама гегелевская теория. Исходя из этого, Деррида также ставит вопрос о нелогическом противоречии.

23

Для того, чтобы четко понять различие между тематическим и методологическим смыслом концепта противоречия у Гегеля, давайте сначала рассмотрим логику как совокупность категорий и определим принцип их развития, а затем обозначим место и функции противоречия в ней.

Логика – это система категорий. Каждая категория тесно связана с другой. Разрабатывая «Науку логики» Гегель ставит ключевой вопрос: как построена данная система? Что служит принципом ее организации? Какова последовательность развития категорий? Как осуществляется их переход друг в друга?

Движущей силой развития категорий Гегель считает противоречие. Именно оно определяет логический каркас целого. Главная характеристика противоречия – отрицание. Момент отрицательности есть не «внешний» для предмета или объекта, который вступает в отношение, а «внутренний», имманентно присущий ему.

Противоречие как процесс содержит в себе три фазы развертывания: тождество, различие, противоположность. В противоположности отношение различных моментов таково, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга. Когда же одно исключает другое в той мере, в какой оно содержит это другое, мы обнаруживаем противоречие.

24

Детально развертывание противоречия Гегеля излагает так.

Первая фаза – тождество. Здесь предмет предстает как конкретная данность. Тот факт, что предмет имеет определенность, означает существование границы, отделяющей предмет от других объектов, т. е. означает *отрицание его иным*. Это необходимо самому предмету, т. к. ничем не детерминируемый, такой предмет будет немыслим.

Вторая фаза – различие. Сначала предметы как тождества отрицают друг друга. Однако, далее, мы замечаем важный нюанс: иное, отрицающее предмет, есть не «внешнее» иное, а «внутреннее» по отношению к нему. Например, сознание не просто отличается от материи как другое качество; сознание есть иное самой материи, ее противоположность.

Третья фаза – противоположность. Тождество и различие, которые кажутся автономными, вовсе не индифферентны. Они представляют собой единство двух предметов или сторон отношения. Это единство есть противоположность. Здесь предметы соотносятся так, что они одновременно и полагают, и отрицают друг друга.

Поскольку одна сторона полагает другую и одновременно отрицает ее, то каждая из них содержит в самой себе и положительное, и отрицательное. А одно всегда исключает другое. Острый, напряженный, интенсивный момент нарастания модуса конфликтности Гегель определяет как противоречие.

«Различие вообще, – подчеркивает Гегель, – есть уже противоречие в себе (*Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich*)» [2, с. 55]. В противоречии элементы исключают друг друга. Далее, снятие или разрешение противоречия происходит путем перехода к новой категории – основание.

25

Противоречие иллюстрирует нам, что логика – это не просто система категорий, а процесс развития мысли. Движение категорий носит поступательный характер. Одна категория органично вытекает из предшествующей и становится необходимым звеном для последующей. Развитие категорий эксплицирует способ постижения истины.

Наука логики – это история самой мысли; история, выражающая себя в понятиях. Причем понятия, образующие систему, располагаются в ней не случайно, а следуют определенной схеме: тезис, антитезис, синтез. Алгоритм движения – триаду – Гегель задает так, что *каждый момент перехода воспроизводит всю диалектику*.

Эта схема очень сложна и многогранна. Именно она, по мнению Маркса, содержит в себе «тайну спекулятивной конструкции». Движение категорий здесь выражает *финально-телеологическую точку зрения*, ибо развитие бытия, в конечном итоге, совпадает с развитием мысли, а логика – с онтологией [* 8].

Соответственно, категории в «Науке логики» Гегеля выступают в двух ипостасях: 1) как каркас развития идеи (т. е. бытия, мира, универсума); и 2) как ступени исторически развивающегося познания (т. е. истины). В данном пункте «Энциклопедия философских наук» и «Наука логики» дополняют и проясняют друг друга.

26

Действительно, диалектическое развитие категорий в «Науке логики» Гегель изображает как филиацию ступеней чистой мысли. Данный процесс не зависит от внешних факторов, а обусловлен природой разума. Он определяется работой рефлексии, т. е. мышления, обращенного на себя.

Системность логики, мотивированный и необходимый переход одной категории в другую, субординацию категорий и общую архитектонику целого Гегель объясняет наличием идеи. Она выступает главным стержнем, обеспечивающим работу всей системы. Идея в чистом виде есть разум.

Разум – это то, благодаря чему действительность имеет свое бытие. Разум есть причина и основание бытия. Именно в нем заключается полнота бытия. Разум является для себя самого

тем предметом, на котрий, собственно, и направлена его деятельность. Поэтому разум не нуждается во внешнем материале.

Для Гегеля, разум – это сам себя осознающий и доказывающий автомат. Развитие (становление) разума тождественно разворачиванию (осмыслению) бытия. Оба процесса корреспондируют друг с другом, имеют общее основание и могут быть описаны в рамках единой системы категорий.

27

Итак, совокупность категорий в «Науке логики» образует строгое единство. Здесь все категории взаимосвязаны так, что их система репрезентирует собой механизм работы разума. И только *теперь*, когда система выступает как самореференциальное целое, бытие разума может быть оправдано как разумное бытие.

Этот тонкий и глубокий нюанс позволяет нам увидеть *неожиданную и удивительную скромность гегелевского проекта: онтология не может быть исчерпывающей в смысле включения всего сущего (или вне-логического субстрата) в пределах своей диалектической диспозиции.*

Онто-логика Гегеля претендует лишь на то, чтобы быть способной осмыслить и описать бытие только в той мере, в какой это бытие разумно. Онто-логика объясняет, как мышление создает знакомый нам образ мира: сначала полагается бытие, затем определяется его сущность, и, наконец, формулируется понятие.

А поскольку мир открывается как ступени развития разума, то первому этапу данного процесса соответствует «учение о бытии», второму этапу – «учение о сущности», третьему этапу – «учение о понятии». Три этапа Гегель четко и последовательно описывает в трех томах «Науки логики».

28

Бытие в своей непосредственности – область, которую Гегель рассматривает в первом томе «Науки логики», – лишь относительно рационально. Это связано с тем, что осмысление бытия не ограничивается только одним критерием «инобытия». Здесь необходимо учитывать стимул, который «подталкивает» бытие к самоопределению.

Да, бытие, противопоставляя себя иному, тем самым, становится определенным. Но инобытие, по отношению к которому бытие определено, не единственный фактор. Дело в том, что бытие, которое дифференцирует себя от инобытия, еще не становится непосредственным, т. к. непосредственность индифферентна к иному, которое ее определяет и детерминирует.

Индифферентность – это то, что провоцирует бытие на самоопределение. Бытие, противопоставляя себя инобытию, осуществляет *первичную дифференциацию, которая принадлежит самому бытию.* Поскольку иное, по отношению к бытию, есть опосредованное иное, то непосредственное бытие – это бытие, определяемое рефлексией.

Бытие обретает свою истину только в момент фиксации сущности. Сущность – это бытие, которое углубилось в себя, произвело рефлексию над собой. Бытие, обращенное к себе, «отраженное в мысли и конденсированное в слове», затем формирует предпосылку для рождения понятия.

29

Сущность – область, которую Гегель рассматривает во втором томе «Науки логики» – есть *иное* бытия. «Бытие через вхождение в само себя становится сущностью» [2, с. 7]. Соответственно, «сущность есть в-себе-и-для-себя-бытие» [2, с. 10]. Однако, поскольку сущность происходит из бытия, то она есть «первое отрицание бытия» [2, с. 13].

Бытие, или непосредственность, которая через отрицание самой себя опосредствует себя собой и приходит в отношение с самой собой, и которая, следовательно, выступает как опосредование, снимающее себя, приводящее себя к отношению с собой, есть сущность. Именно она маркирует бытие.

Сущность тождественна сама себе. И, как самоидентичное, она полагает свою определенность. Сущность самореференциальна. Она заключает бытие в себе как отношение к самой себе. Здесь становится очевидным различие между сущностью и явлением. Сущность – это бытие, имеющее посылку в самом себе, а явление – это бытие, имеющее посылку вне себя.

Сущность есть наличное бытие, а явление – отсутствие наличного бытия. Явление дано лишь как *рефлектированная непосредственность*, т. е., как такая, которая определяется через

свое отрицание. Она может иметь любое содержание, но какое бы содержание она ни имела, это содержание не положено ею самой.

Однако, – пишет Гегель, – сразу определить различие между сущностью и явлением мы не можем. Для этого нужно прояснение и дифференциация *существенного* и *несущественного*, т. е. нужен выход на уровень понятия. Противоречие между сущностью и явлением снимается в понятии.

30

В третьей сфере – области понятия – оба предыдущих элемента интегрируются друг в друга. Здесь действительность не противостоит разуму, как прежде, а сама становится разумной. Рождаясь из бытия, понятие снимает противоречие бытия и сущности, и выходит на поверхность в чистом виде [* 9].

Действительность фактически снимает себя в логической форме понятия [* 10]. Эта обоюдная ко-импликация изначально заложена в понятие абсолютной идеи. Если бытие имеет смысл, – или, как говорит Гегель, если все существующее разумно, – то оно имеет смысл диалектического мышления, способного к авто-экспликации [* 11].

Таким образом, *философия Гегеля стремится эксплицировать то, что дано в опыте и носит очевидный характер. Но Гегель не просто переводит данные опыта в категории мышления. Он, скорее, обосновывает возможность теоретического осмысления нашего опыта исключительно на базе рациональных принципов.*

«Наука логики» Гегеля предлагает нам изложение тех принципов, которые показывают, что мышление – это инструмент объяснения действительности. Поэтому логика «в свое содержание включает не только научный метод, но и вообще само *понятие* науки; причем это понятие составляет ее конечный результат» [1, с. 95].

31

Главная задача науки – объяснение действительности. Объяснение есть познавательная процедура, ориентированная на получение надежных знаний о мире во всем многообразии его элементов, связей и отношений. Объяснение осуществляется с помощью категорий и метода познания.

Понятие «объяснения», данное Гегелем в последней главе третьего тома «Науки логики» [3, с. 288-310], позволяет мне обозначить *методологическое* значение диалектики: объяснение – это *иллюстрация движения предмета в нем самом*. Объяснить – это значит показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть.

Применительно к системе категорий понятие «объяснения» призвано показать два факта:

- 1) категории, извлекаемые из курса «Науки логики», являются нормативными по отношению к предмету, который они категоризируют;
- 2) отдельно взятые категории обладают нормативным статусом только в рамках самой системы категорий.

Иначе говоря, у Гегеля имеет место как *восходящее, так и нисходящее объяснение развития системы категорий. Восходящее объяснение обеспечивает понимание категоризации без апелляции к вне-категориальным объектам; а нисходящее предоставляет основание для статуса каждой категории как момента* [см.: 14].

32

Теперь, анализируя общую структуру «Науки логики», мы видим, что первая фаза объяснения категорий (том первый «Учение о бытии») стартует с тех категорий, которые находятся в неопосредованном и индифферентном (*безразличном*) отношении друг к другу. Именно с этих категорий начинается мышление.

Такое восходящее объяснение развития категорий должно, в конечном итоге, вылиться в осознание того, что означает быть категорией. Позже, в завершении «Науки логики» (том третий «Учение о понятии») мы обнаруживаем категории, которые *не являются безразличными* к тому, что делает их предметом мышления.

Но для того, чтобы категории первой фазы были обоснованы, к ним, по сути, должен быть доступ с третьей фазы. Поэтому средняя фаза (том второй «Учение о сущности») показывает, что детерминации, работающие в категориях, по смыслу безразличны друг другу, а по форме – нет, т. к. они релятивны.

Однако, развитие трех сфер «Науки логики» не может быть объяснено только на основе фаз как таковых. Для того, чтобы проследить развитие фазы с самого начала и до последнего, конечного определения, каждая фаза должна уже состояться, т. е. полностью сформироваться как комплекс.

Поскольку категории формально обеспечивают такую комплексность, то каждая категория может быть понята в терминах развития одной из фаз «Науки логики». Каждая категория является *логической функцией*, и она может быть описана исходя из ее системного положения в целом [см.: 14].

Это дает основание для *тематического* объяснения отдельно взятых категорий. Тематический принцип описывает логико-семантическую связь между категориями. Здесь категории имеют формальное значение. Они не являются объективно существующими противоположностями, через которые осуществляется развитие.

Между тем, «Наука логики» также требует принципа развития, который эксплицирует онтологическую функцию *каждой* категории. Таким принципом является *диалектика*. Данный принцип, применяемый к любой категории, есть принцип развития «Науки логики» в целом. В этом состоит *методологическое понимание диалектики*.

Здесь нам уже ясно как в гегелевской трактовке категории «противоречие» совместно работают *тематический* и *методологический* смыслы диалектики. Дифференциация двух смыслов очень важна для демаркации той области, где Гегель, по словам Деррида, «определяет различие как противоречие» [10, с. 67].

Действительно, во втором томе «Учение о сущности» Гегель рассматривает логику развития интеллектуального процесса. Поскольку различные моменты данного процесса вступают в противоречие, а затем снимают себя на новом этапе развития, то Гегель отмечает: «*Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch an sich*» [2, с. 55].

Например, если бытие есть полагание, а сущность – рефлексия о нем, то мы видим тезис, антитезис, а также связывающее их «движение становления и перехода», где сущность – уже не просто нечто противоположное бытию, а то, что само дифференцирует себя как иное по отношению к бытию.

Тогда рефлексия – это не просто *различие моментов* в интеллектуальном процессе, а скорее, *акт различия*, который имеет место только потому, что мысль, осозная свое различие, рефлектирует себя как процесс. Благодаря акту различия осуществляется само мышление и, соответственно, движение от бытия к понятию.

Давайте еще раз вернемся к общей структуре «Науки логики» и схватим акт различия. Сначала в «Учении о бытии» бытие представлено как простое полагание. Затем в «Учении о сущности» бытие разрешено как непосредственность. Разрешение – это рефлексия, где мышление интернализирует или «припоминает» (*erinnert*) себя из простого бытия.

Здесь, – объясняет Гегель, – «познание не может ограничиться многообразным *наличным бытием*, но оно не может ограничиться и *чистым бытием*». [2, с. 8]. Поэтому «*чистое бытие*, отрицающее всякое конечное, предполагает *углубление во внутрь* [интернализацию], *припоминание (Erinnerung)*» [2, с. 8].

Хотя бытие формально остается прежним, оно уже есть бытие, внутри которого все конечное отрицается. *Углубление во внутрь* или *припоминание*, которое происходит в рамках сущности, является рефлексивным актом, где путем *снятия* определенности и инаковости, *сущность конституирует переход из сферы бытия в сферу понятийности*, т. е. в понятие как бытие-в-себе и для-себя.

Наконец, присваивая себе определение бытия, которое понимается как бытие-в-себе (или бытие, полагающее себя-в-себе), сущность становится понятием. Понятие есть единство бытия и сущности, понимаемой как рефлексия. «Понятие же есть абсолютное единство бытия и рефлексии» [3, с. 10] [* 12].

Данный экскурс иллюстрирует нам, что «Наука логики» «рассматривающая *бытие* и *сущность*, составляет *генетическую экспозицию понятия*» [3, с. 10]. В этой системе категории

«противоречие» конструируется как отрицание. Более того, поскольку противоречие – категория рефлексии, то оно носит редукативный характер.

Строго говоря, противоречие *выводится* из категории различия, т. к. само различие не способно объяснить релятивный или относительный характер связей в пределах сущности. Комплекс взаимосвязей становится ясным только в ходе движения от различия к противоположности, а затем от – противоречия к основанию [см.: 2, с. 29-99].

Категория «противоречие» появляется как момент структуры отношений, где элемент становится тем, чем он есть, путем отличия от того, чем он не есть, т. е. путем отрицания своего иного. Однако если элементы отношения равны или эквивалентны, то само их отношение также оказывается противоречием.

Поэтому, – как справедливо замечает Гегель, – «ближайшее единство, возникающее благодаря противоречию, есть *нуль*» [2, с. 57]. Элементы данного отношения нейтрализуют или «снимают сами себя» [2, с. 57]. Противоречие содержит их обнуление, «отрицание их ими же самими» [2, с. 57].

37

Между тем, – продолжает Гегель, – нам нужно знать важный момент: «противоречие содержит не только *отрицательное*, но и *положительное*» [2, с. 57]. Отсюда, – и это главный парадокс, – «результат противоречия не есть нуль» [2, с. 57]. Противоречие имеет особый конструктивный смысл.

Данный смысл связан с *переходной*, или посреднической ролью противоречия. Дело в том, что движение, представленное в противоречии, – а именно «исключающая самое себя рефлексия» [2, с. 57], – по сути, есть *полагающая* рефлексия, которая снимает себя в процессе своего определения [см.: 2, с. 57].

В этом снятии, фактически, рождается основание. «Разрешенное противоречие есть, следовательно, основание, т. е. сущность как единство положительного и отрицательного. <...> Поэтому противоположность и ее противоречие столь же сняты в основании, как и сохранены» [2, с. 60].

38

Теперь мы прекрасно видим, что категория «противоречие» необходима Гегелю только для перехода к основанию и не является «ступенью» в диалектическом движении сущности в том строгом смысле, в каком ступенями служат категории «тождества», «различия» и «основания» [* 13].

Тогда мы можем утверждать, что категория «противоречие» не определяется диалектикой как само-противоречие. А значит категория противоречия (в тематическом смысле) демонстрирует *логический дефект* в анализе элементов отношения (положительное и отрицательное) как полагаемых симметрично; а также показывает, что структура сущности не может быть выражена в терминах симметрии тождества и различия» [27, с. 86].

Хотя формально тезис и антитезис равны между собой, на самом деле «это не соответствует категории основания, т. к. основание показывает, что связь между элементами, вступающими в отношение, является асимметричной или структурированной единством основания» [27, с. 86].

Таким образом, тематический смысл противоречия напоминает о том, чего следует избегать в категориальном объяснении бытия. *Фиксируя логический дефект при анализе положительного и отрицательного как симметрично расположенных, категория «противоречие» показывает недостаток «тождества» и «различия» для объяснения структуры рефлексии!*

39

Принимая во внимание, что «рефлексия не может провести различие между иным бытия и категориальным объяснением бытия в их отношении друг к другу» [27, с. 86], можно заметить, что *учение о бытии еще не содержит диалектического момента*. Этот момент появляется лишь при переходе на уровень сущности.

Действительно, *логику сущности можно рассматривать как первый шаг диалектики* [* 14]. В рамках логики сущности диалектика (как метод) полагает отрицание логики бытия. В логике сущности исходная инаковость бытия как *безразличие* (*индифферентность*) оформляется и категоризируется как тождество, различие и основание.

Логика сущности – это способ, каким мысль проблематизирует и категоризирует свои границы: она показывает инаковость бытия в собственных категориях так, что сама инаковость может быть категоризирована. Последнее находит свое отражение в том, что Гегель называет интериоризацией.

Логика понятия – второй шаг диалектики. Категории финальной стадии отрицают пределы и ограничения логики сущности путем осмысления их в новых категориальных определениях, которые артикулируют бытие, диалектически включая в себя и снимая все предшествующие моменты.

40

Поскольку диалектика есть экспликация *логических функций* категорий, то «Наука логики» не налагает *внешний* принцип метода на систему категорий. Скорее она показывает, что разработка системы категорий есть *внутренняя* сторона метода, как часть общей программы теоретического само-обоснования логики.

Метод – это способ познания. «Но способ как метод есть не только *в себе и для себя* определенная модальность бытия; он есть модальность познания, и в качестве таковой положен как определенный *понятием* и как форма, поскольку душа всякой объективности и всякое определенное содержание имеет свою истину лишь в форме» [3, с. 290].

Диалектика определяется Гегелем как метод аргументации, а также как рефлексивная форма мышления, которое имеет своим предметом *противоречие* мыслимого содержания. Данное противоречие, как показано выше, разрешается в понятии, которое полностью раскрывает природу объекта.

Таким образом, «метод возникает как *само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя* как столь же субъективное, сколь и объективное, абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое само есть понятие» [3, с. 290].

41

Тогда метод тождественен содержанию «Науки логики». Быть категорией – это значит быть моментом в развитии логики. А т. к. «Наука логики», читаемая в таком ключе, не постулирует какой-либо вне-категориальной реальности, то я полагаю, что *релевантность диалектики не может быть проверена путем сопоставления с этой вне-категориальной сферой*.

Имеет ли такое прочтение преимущество? Да, безусловно. *Первое преимущество данного прочтения – это то, что мы можем обозначить различие между двумя типами инаковости: различие между иным, которое определяет собой мысль, и иным, которое определяется самой мыслью.*

Второе преимущество данного прочтения – это то, что мы можем применить дистинкцию между тематическим смыслом противоречия и собственно противоречием к методу. Последнее, в свою очередь, дает нам возможность четко артикулировать тождество и противоречие между системой и методом философии Гегеля [* 15].

Другое же прочтение «Науки логики», следуя которому проект Гегеля имплицитно содержит в себе намек на вне-категориальную реальность, – а именно такую интерпретацию «Науки логики» предлагает Деррида, – будет не в состоянии найти различие между двумя смыслами противоречия [см.: 14].

42

Подводя итог своему исследованию, я полагаю, что *дистинкция* между двумя смыслами *противоречия* имеет *принципиальное значение для анализа проектов* Гегеля и Деррида. Она дает ключ к различному пониманию категории «противоречие» как движущего принципа диалектики и метода *Aufhebung*.

Данное различие находит свое отражение в различной тематизации языка, знака, понятия, репрезентации. Это также заметно в концептуальных ресурсах философов, цели и задачах их проектов, а особенно – в моделировании двух версий отношения между логикой и онтологией.

Например, вводя *difference* как альтернативу *Aufhebung*, Деррида отмечает: «Не поддаваясь обыкновённому суммированию в общность *логического, difference* позволяет сохранять под дифференцированным учетом гетерогенные модусы конфликтности, или, если

угодно, противоречий <...> Редуцировать же *differance* к различию значит оставаться вне этих дебатов» [10, с. 68].

В рамках таких дебатов мы обнаруживаем следующее: если мышление в «Науке логики» способно тематизировать реальность, внешнюю по отношению к своим категориальным определениям, то *обе* – мысль и реальность – будут находиться в противоречии. А это положение уже не будет программным итогом ни «Науки логики», ни «Differance».

Соответственно, я допускаю, что *предлагаемое Деррида различие между «логическим противоречием» (диалектика) и «дифференцированным учетом противоречий» (деконструкция) не столь далеко от различия между тематическим и методологическим смыслами противоречия, о котором здесь упоминалось.*

43

Разбирая полемику Деррида против метода *Aufhebung* Гегеля как того, что служит онто-телео-логическим синтезом, я полагаю, что Деррида слишком «обобщает» Гегеля. Подобно теории речи и письма Гегеля, его семиология не может быть *редуцируема* к логике репрезентации, равно как и *Aufhebung* – к образу идеализированного господства.

Мои аргументы ясно показывают, что гегелевская логика *не опирается* исключительно на самосознание абсолютного субъекта как основу значения. Скорее, философия Гегеля стремится логически объяснить переход того, что мы имеем как данное в опыте, в форму мышления. Также Гегель предлагает теоретическое обоснование принципов, оправдывающих применение подобных формулировок.

Строго говоря, проект Деррида движется в том же направлении, что и *Aufhebung* Гегеля [см.: 28]. Для Гегеля мышление не просто возвышается над миром опыта, а скорее развивается в рамках опыта, принимая во внимание границы значения и объяснения. Аналогично понимает интеллектуальный процесс и Деррида.

Деррида, равно как и Гегель, проблематизирует отношение мышления и иного. Гегель постулирует, что иное интеллигибельно в той мере, в какой оно может быть представлено для нас. Деррида пишет, что иное может быть сконструировано особым стратегическим образом. Здесь их позиции максимально сближаются и даже полностью совпадают.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. В «Энциклопедии философских наук» Гегель подчеркивает, что «знак следует рассматривать как нечто весьма важное» [6, § 457, с. 294] и, соответственно, уделяет особое внимание знаку, значению, репрезентации, языку.

В связи с этим семиология Гегеля часто выступает предметом изучения философов и филологов. Анализ семиологии Гегеля представлен в работах Роберта Вуда «Семиотика Гегеля: творческое воображение и знак» [30]; Дитриха Гуттерера «Подходы к теории знака Гегеля» [22]; Мартина Донохью «Семиотика Гегеля» [21]; Даниэла Кука «Язык в философии Гегеля» [16]; Жанин Ланжан «Семиотика Гегеля» [23]; Майкла Солтера «Законы языка в семиологии Гегеля» [26]; Николая Сухачева «Язык и символ в контексте эстетики Гегеля» [12].

Однако разбор Деррида существенно отличается от подхода данных исследователей. Цель Деррида – критика философского проекта Гегеля, где знак служит основным звеном всей архитектоники *Aufhebung*. Деррида интересуют не формальная специфика знака, а слабые и уязвимые моменты обоснования Гегелем своего метода.

Поэтому я подробно не останавливаюсь на обсуждении упомянутых работ (хотя они, безусловно, очень важны для понимания сути предмета), а фокусирую свое внимание исключительно на анализе Деррида.

* 2. Здесь я не затрагиваю других положений критики Деррида (приоритет речи над письмом, голос и сознание, различие знака и символа, отношение иероглифики и фонетики). Данные аспекты дерридианской критики семиологии Гегеля освещаются в работах Кэтлин Магнус «Гегель и символическая медиация духа» (см.: Введение. § 1. *Провокация Деррида*) [24]; Тани Стэлер «Отдает ли Гегель привилегию речи над письмом? Критика Жака Деррида» [29] и Деборы Шаффин «Гегель, Деррида, знак» [27].

Необходимо отметить, что исследователи по-разному оценивают интерпретацию Деррида гегелевской семиологии. Кэтлин Магнус разделяет идеи французского философа. Тая

Стэлер и Дебора Шаффин признают, что Деррида глубоко анализирует концепцию Гегеля, но считают его прочтение проблематичным в вопросе о привилегии речи над письмом.

Эндрю Кутрофелло в статье «Критика дерридианской деконструкции Гегеля: речь, фонетическое письмо и иероглифика» [17] отвергает позицию Деррида, полагая, что он очень агрессивно толкует Гегеля и нивелирует позитивные моменты гегелевской философии языка.

* 3. Данную трансформацию Деррида объясняет так: «Когда я говорю <...> об отношении к <...> Гегелю и о вопросах, которые мы обсуждаем (диалектика, различие, противоречие, и т.д.) <...> я убежден: не стоит читать эти тексты, используя герменевтический метод, который ищет особое означаемое над текстуальной поверхностью. Чтение трансформативно <...> Однако такая трансформация не происходит кое-как. Она осуществляется по плану» [10, с. 100-101].

* 4. У Гегеля знак отличен от символа тем, что в первом связь между означаемым и означающим произвольна, а во втором – конкретна и определена. В знаке «собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего» [6, § 458, с. 294-295], а в символе «созерцание <...> является тем же самым содержанием, которое оно, как символ, выражает» [6, § 458, с. 294].

* 5. Для понимания этого момента, где *знак представлен как синтез наличного бытия в момент его исчезновения*, показателен комментарий Фридриха Юнгера из эссе «Опосредствование и граница: к истории гегелевской диалектики»: «В мышлении Гегеля противоположности не совпадают, и не случайно в его сочинениях мы не встретим понятия *coincidentia oppositorum*. <...> Отрицание не мыслится как совпадение: оно не совпадает с тезисом, а снимается в чем-то третьем и устраняется посредством тождества» [13, с. 116].

* 6. У Деррида *differance* не поддается снятию: «конфликтность *differance*, – которую можно назвать противоречием только при условии строгой и настойчивой демаркации от гегелевского противоречия, – никогда не поддается тотальному снятию» [10, с. 69].

* 7. Ср.: «Противоречие – вот, что на деле движет миром» [4, §119, с. 280].

* 8. Рюдигер Браух в своей диссертации о соотношении логики и онтологии в «Науке логики» Гегеля отмечает, что тождество бытия и мышления – основной принцип философии Гегеля: «Гегелевская логика развивает онтологическое учение о категориях. В качестве таковой она возвышает онтологическое требование экспликации понятийных определений до экспликации определений действительности» [15, с. 1].

Понятия «бытия» и «действительности» в этой формулировке предполагают генерализацию той области, которую «Наука логики» Гегеля называет онтологией. «Здесь, – продолжает Браух, – онтологически генерализирующее словоупотребление должно отличаться от внутреннего категориального использования слова: “бытие” в гегелевской логике есть первое определение мышления, а “действительность” есть то, что описано в последнем разделе “Логики сущности”» [15, с. 2].

Данный нюанс очень важен для понимания специфики гегелевского проекта, где понятия «бытие» и «действительность», как мы увидим далее, имеют различное значение.

* 9. Это говорит нам о том, что бытие рассматривается у Гегеля различным образом в зависимости от того, в какой форме раскрывает себя понятие.

* 10. «Бытие (*Sein*), мыслимое в форме понятия, – отмечает Маркус Ротхар, – есть не просто в-себе-и-для-себя-бытие, но то, что пребывает в отношении к себе. Отсюда следует новое определение в-себя-и-для-себя-бытия (*An- und Fur-sich-Sein*). То, что есть в-себе-и-для-себя, есть не потому, что оно есть просто *наличное* (*vorhanden*), но потому, что изначально берется в отношении себя самого (*auf sich Bezug nimmt*). В терминологии “Науки логики” оно положено как отношение. Любое в-себе-и-для-себя-бытие существует лишь потому, что оно есть положенное (*es gesetzt ist*). Именно это создает для Гегеля фундаментальную структуру понятия» [25, с. 156].

* 11. Например, в случае с диалектикой бытия и понятия данная формула выглядит так: учение о бытии находит свое завершение в понятии, которое познает себя в присущем ему способе бытия, т. е. в своей объективности. Однако понятие не только полагает само себя в объективности как своем бытии, но *изначально всегда уже присутствует* в этом бытии, понимаемом как само-полагание.

* 12. «Понятие, – подчеркивает Гегель, – следует рассматривать как *третье к бытию и сущности, к непосредственному и рефлексии*. Бытие и сущность есть моменты его становления» [3, с. 9].

* 13. Именно по этой причине в «Малой логике» (в первом томе «Науки логики» из «Энциклопедии философских наук») Гегель не обсуждает противоречие в рамках анализа логики сущности.

* 14. Ср.: «Сущность – *первое отрицание* бытия <...>; понятие – *второе отрицание*, или отрицание этого отрицания» [3, с. 30].

* 15. Гегель многократно (в разных текстах) манифестирует главную мысль своего проекта о единстве метода и системы. В каждой науке, кроме логики, – пишет Гегель, – предмет и метод отличаются друг от друга. В этих науках можно говорить лишь лемматически об основании, на котором они стоят, равно, как и об их методе. В логике же положение принципиально иное. В ней нельзя брать в качестве предпосылки метод, формы рефлексии, правила и законы мышления, *etc.* т. к. они составляют часть ее содержания, и именно в ней они должны впервые получить свое обоснование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 500 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 245 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – 371 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики / [пер. с нем. Б. Г. Столпнера]. – 452 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2. Философия природы / [пер. с нем. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера]. – 695 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. Философия духа / [пер. с нем. Б. А. Фохта]. – 471 с.
7. Деррида Ж. Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля / Жак Деррида; [пер. с англ. Ю. О. Азаровой] // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія: Теорія культури і філософія науки. – 2004. – № 615. – С. 173-199.
8. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
10. Деррида Ж. Позичії / Жак Деррида; [пер. з франц. А. Ситника]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
11. Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля / Жан Ипполит; [пер. с франц. В. Ю. Быстрова]. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 320 с.
12. Сухачев Н. Л. Язык и символ в контексте эстетики Гегеля / Н. Л. Сухачев // Сухачев Н. Л. Концепции языка в европейской философии. – СПб.: Институт лингвистических исследований РАН, 2007. – С. 18-159.
13. Юнгер Ф. Г. Опосредствование и граница: к истории гегелевской диалектики / Ф. Г. Юнгер; [перевод с немецкого К. В. Лощевского] // Юнгер Ф. Г. Язык и мышление. – СПб.: Наука, 2005. – С. 104-150.
14. Bole T. J. Contradiction in Hegel's *Science of Logic* / T. J. Bole // *Review of Metaphysics*. – 1987. – Vol. 40. – pp. 515-534.
15. Brauch R. Hegel's *Wissenschaft der Logik*: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie: [Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen] / R. Brauch. – Tübingen: Tübingen Universität Verlag, 1986.
16. Cook D. Language in the Philosophy of Hegel / D. Cook. – Hague: Mouton, 1973. – 198 p.
17. Cutrofello A. Critique of Derrida's Deconstruction of Hegel: Speech, Phonetic Writing and Hieroglyphic Script in Logic, Law and Art / A. Cutrofello // *Clio*. – 1991. – Vol. 20. – № 2. – pp. 1-36.
18. Derrida J. *Differance* / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // *Derrida J. Margins of Philosophy*. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 1-27.

19. Derrida J. Dissemination / J. Derrida; [transl. by B. Johnson]. – Chicago : University of Chicago Press; London : The Athlone Press, 1981. – 366 p.
20. Derrida J. The Age of Hegel / J. Derrida // Derrida J. Who is Afraid of Philosophy? Right to Philosophy 1. – Stanford, California : Stanford University Press, 2002. – pp. 117-149.
21. Donougho M. The Semiotic of Hegel / M. Donougho // Clio. – 1982. – Vol. 11. – № 4. – pp. 4-15.
22. Gutterer D. Ansätze zur einer Zeichentheorie bei Hegel / D. Gutterer // History of Semiotics / [ed. by A. Eschenbach and J. Trabant]. – Amsterdam : John Benjamin Publishing Company, 1983 (Bilingual Edition). – pp. 191-205.
23. Langan J. Semiotics a la Hegel / J. Langan // Semiotics. – 1985. – pp. 259-270.
24. Magnus K. Hegel and Symbolic Mediation of Spirit / K. Magnus. – Albany : State University of New York Press, 2001. – 311 p.
25. Rothaar M. Metaphysik und Negativität Eine Studie zur Structur der Hegelschen Dialektik nach der *Wissenschaft der Logik* : [Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen] / M. Rothaar. – Tübingen : Tübingen Universität Verlag, 2000.
26. Salter M. Laws of Language in Hegel's Semiology / M. Salter // International Journal for the Semiotic of Law. – 1992. – Vol. 5. – № 14. – pp. 165-180.
27. Shaffin D. Hegel, Derrida and Sign / D. Shaffin // Derrida and Deconstruction / [ed. by H. Silverman]. – London & New York : Routledge, 1989. – pp. 75-89.
28. Shaffin D. Hegelian Dialectic and the Limits of Representation / D. Shaffin // Postmodernism and Continental Philosophy / [ed. by H. Silverman and D. Welton]. – Albany : State University of New York Press, 1987. – pp. 85-95.
29. Stäler T. Does Hegel Privilege Speech Over Writing? A Critique of Jacques Derrida / T. Stäler // International Journal of Philosophical Studies. – 2003. – Vol. 11. – № 2. – pp. 191-204.
30. Wood R. E. Hegel's Semiotics: Situating Creative Imagination and the Sign / R. E. Wood // Semiotic' 2008: Specialization, Semiosis, Semiotic / [ed. by K. Hawotth, J. Hogue, L. Sbrocchi]. – N. Y. : Legas Publishing, 2008. – pp. 606-616.