

ПАВЕЛ ПАВЛОВ

# Методы «философии науки» и герменевтики в свете диалектической логики Ильенкова

С середины XX века в западной философии доминировали две резко контрастирующие друг с другом исследовательские стратегии: постпозитивистская «философия науки», ориентирующаяся на методы естественных наук, и философская герменевтика, которая равнялась преимущественно на методологию гуманитарных наук («наук о духе»). Мы предлагаем взглянуть на их противостояние под углом зрения диалектико-логических идей Э. В. Ильенкова. Такого рода взгляд позволяет критически осмыслить трудности, с которыми столкнулась западная философия, и высветить реальную силу и действенность классической философской методологии, которую развивал Ильенков.

Не будет преувеличением сказать, что многие нынешние методологические «новации» и «открытия», обычно связываемые с западной постпозитивистской «философией науки», можно обнаружить в работах Ильенкова, посвященных диалектической логике как методу научно-теоретического мышления. Идея о «нагруженности» эмпирического факта теорией (о чем говорили Карл Поппер и Томас Кун, опровергая логический эмпиризм)<sup>1</sup> или открытие «роли истории» в развитии науки, составляющее само существо так называемого «исторического» на-

<sup>1</sup> Сравнивая свою методологическую концепцию с идеями Поппера, Кун пишет: «Мы оба едины в своем неприятии некоторых наиболее характерных положений классического позитивизма. Мы, к примеру, подчеркиваем необходимо присущую наблюдению нагруженность научной теорией; соответственно мы скептически относимся к попыткам сформулировать какой бы то ни было нейтральный язык наблюдения» (Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 330).

правления в постпозитивизме (у того же Куна или Имре Лакатоса), всегда были в центре внимания Ильенкова. Так, критикуя «наивную иллюзию эмпиризма» с его абсолютизацией индуктивной методологии, он ясно показывает, что исследователь всегда приступает к анализу эмпирических фактов с точки зрения определенных понятий, что в реальном научном исследовании органически сочетаются «процесс анализа фактов с процессом анализа понятий»<sup>2</sup>.

Однако различие между Ильенковым и постпозитивизмом — и различие существеннейшее, кардинальное — состоит в том, что у Ильенкова речь идет именно об *органическом единстве* истории и логики, факта и теории («понятия»), через которое высвечивается *конкретность истины* в ее всеобщности и объективности, тогда как «нагруженность» эмпирии «концептуальными каркасами» и очевидная историчность знания обернулись для западной философии науки совершенно иными, обратными (весьма печальными и неутешительными) выводами и результатами.

Западная философия и методология науки в своей эволюции от логического позитивизма до постпопперовских методологических концепций — «несоизмеримых» парадигм Т. Куна и, особенно, теоретического анархизма и плюрализма П. Фейерабенда с его антиметодологическим кредо «anything goes» — пришла в конечном счете к релятивизму и тотальному *отрицанию объективной истины*. И причиной тому — отсутствие в «философии науки» *конкретного опосредования* между разумом и историей, между абсолютными моментами знания и его очевидной историчностью, «стандартами» и «фактами», как выражается Поппер. Исследуя достаточно быструю и «революционную» смену научных теорий, Кун пришел к выводу о том, что эта «революция» совершается отнюдь не по логическим (рациональным) правилам, а сами «парадигмы» оказываются «несоизмеримыми», представляют собой совершенно разные исследовательские миры, подобно взаимно непереводаемым языкам. Отсюда «иррационализм» и «исторический релятивизм» (в которых обвинил Куна не кто иной, как Поппер), отсюда же и «отказ от разума» и методологический анархизм Фейерабенда.

Ильенков же развивал *конкретно-историческую методологию*, позволяющую преодолеть «исторический релятивизм», избежав «отказа от разума», с одной стороны, и «жесткого догматизма доктринерства», некритического догматизма, претендующего на исключительное обладание истиной, с другой. В рамках этой методологии речь не идет об абстрактном соединении логики (трактовавшейся в позитивизме и постпозитивизме)

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. Ранее о том же самом (и задолго до Поппера и Куна) говорил Л. С. Выготский: «Во всяком непосредственном, самом эмпирическом... единичном естественнонаучном факте уже заложена первичная абстракция... Научный факт есть опознанный в известной системе знания реальный факт... Все описываемое как факт — уже теория» (Исторический смысл психологического кризиса / Выготский Л. С. Психология развития человека. М.: Смысл, 2003. С. 63).

тивизме исключительно как *формальная* логика) и исторических фактов, которые непосредственно не «вписываются» в эту «логику», в этот формальный разум. (Как, например, не «вписались» в формально-логические стандарты специально проанализированная Лакатосом «научно-исследовательская программа» Н. Бора<sup>3</sup> или парадоксы теории множеств).

Речь идет о *действительной логике противоречивого исторического процесса*, в рамках которого обретается действительное единство (предполагающее также и конкретное *различие*) абсолютного и относительного в составе развивающегося научного знания, осуществляется «снятие» прежних научных теорий, снятие, которое не просто «опровергает» прежнее знание, но *сохраняет* его *абсолютные, истинностные* моменты. Поэтому-то механика Ньютона и теория Эйнштейна отнюдь не являются «несоизмеримыми», как считал Кун, — и первая не полностью опровергается («фальсифицируется») второй, как полагал Поппер, но сохраняется в ее рамках, удерживая свое истинное содержание.

Надо заметить, что к этой мысли в некоторой степени приближался Лакатос, который в противовес абстрактному фальсификационизму Поппера утверждал, что «опровергнутая» теория не полностью уничтожается, но *сохраняется во внутренней истории развития знания*, какой бы разрушительной ни была фальсификация<sup>4</sup>.

Иными словами, подлинно исторический, диалектический подход к научному знанию отнюдь не оборачивается релятивизмом и «дурным» плюрализмом, в силу того что высвечивает действительную и противоречивую логику развития самого этого знания. Как вполне справедливо заметил Мих. Лифшиц, историческое понимание природы (и соответственно естественных наук) отнюдь «не говорит нам, что все картины мира, как исторически обусловленные, равны, относительны и оправданы. Несомненно, что механистическое мировоззрение есть стиль определенного времени, но также очевидно, что его недостатки неотделимы от тех достоинств, которым мы обязаны первыми прочными основами науки нового времени. *Истинное содержание* этой науки сложилось отчасти благодаря ее исторической ограниченности...»<sup>5</sup>.

Очень важно, что для Ильенкова, в отличие от нынешней «философии науки», истина являлась не только «эпистемологической» кате-

<sup>3</sup> Анализируя эту программу, Лакатос отмечает, что тщательный анализ ее истории — «поистине золотое дно для методологии: ее изумительно быстрый прогресс — на противоречивых основаниях! — потрясает, ее красота, оригинальность и эмпирический успех ее вспомогательных гипотез, выдвигавшихся блестящими и даже гениальными учеными, беспрецедентны в истории физики» (*Лакатос И. Методология исследовательских программ*. М.: АСТ, 2003. С. 107).

<sup>4</sup> *Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / Методология исследовательских программ*. С. 280. (Курсив мой. — П. П.)

<sup>5</sup> *Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым: Проблема идеального*. М.: Прогресс-традиция, 2003. С. 149. (Курсив мой. — П. П.)

горией, не исключительной характеристикой научного познания (тем более, если его толковать абстрактно, в позитивистском и «сциентистском» смысле), но и основой таких важнейших сфер человеческого бытия, как нравственность и искусство. В этом Ильенков близок концепции «цельного знания» В.С. Соловьева, стремившегося обосновать органическое единство истины, добра и красоты. По глубокому убеждению Ильенкова, «добро» и «красота» – это только два способа выражения одного и того же. Так же как «красота» и «истина»<sup>6</sup>.

Именно это органическое единство истины, добра и красоты и составляет саму суть, сердцевину *идеального* в собственном смысле слова. Впрочем, если у религиозного философа Соловьева это единство («всеединство») укоренено в божественном абсолюте как «истинно-сущем», то для Ильенкова «внутреннее отношение» истины и красоты укоренено в их «общем предмете», каковым является «*объективная реальность*» в том ее серьезном понимании, которое установила серьезная материалистическая традиция в философии<sup>7</sup>. Объективная реальность не есть набор бессмысленных эмпирических фактов, каким она представляется всем версиям позитивизма, а действительность, которой атрибутивно (с необходимостью) присущ *смысл*, идеальное, мышление, как это прекрасно показал сам Ильенков в своей ранней работе «Космология духа». И в этом важнейшем пункте размышления Ильенкова, несомненно, пересекается с «онтогносеологией» Мих. Лифшица, суть которой заключается в том, что истина (и идеальное как «полюс истины») – это *истинное бытие*, истина самой объективной действительности, самого бесконечного мира. Совершенно иную, обратную картину мы видим в позитивистской и современной «философии науки» с ее номинализмом. По справедливому замечанию Мих. Лифшица, современный номинализм, «распространенный во всех областях научного... мышления, хочет оставить человека в страшном мире, по ту сторону истины, добра и красоты, мире, безразличном ко всему идеальному... К этому мрачному открытию он может прибавить только собственное логическое мастерство в достижении “соответствия интеллекта и вещи” или какие-нибудь условные “идеальные типы” и “ценности”»<sup>8</sup>.

Для Ильенкова понятие идеального неразрывно связано с понятием истины как *реального всеобщего*. В этом, он, конечно, наследует лучшие традиции мировой классической философской мысли от Платона до Гегеля. Согласно Ильенкову, «философия, как особая наука, разрабатывала и разработала категорию “идеального” именно в связи с проблемой

<sup>6</sup> Ильенков Э. В. Что там, в Зазеркалье? / Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 302–303.

<sup>7</sup> Ильенков Э. В. Гегелевская концепция красоты и истины / Искусство и коммунистический идеал. С. 327–328. (Курсив мой. – П. П.).

<sup>8</sup> Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 211.

*истинности*... Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания»<sup>9</sup>.

Здесь может возникнуть определенное возражение: например, у непримиримого критика платонизма и гегельянства Поппера «третий мир» также связывается с проблематикой истины и объективности, причем сам Поппер, как известно, всегда позиционировал себя в качестве защитника «абсолютной и объективной истины» в противовес релятивистским концепциям, тому же Куну. При этом у Поппера понимание абсолютности и объективности истины оказывается в итоге формальным и безразличным к действительной сути дела (не поэтому ли *такое* – формально-логическое – понимание было с легкостью отброшено его последователями-оппонентами<sup>2</sup>).

Конечно, при желании можно провести определенные параллели между ильенковской концепцией идеального и теорией «третьего мира» Поппера (тем более, что сам Ильенков упоминает последнюю в своей статье об идеальном). Однако эти две концепции, при всем их поверхностном сходстве, существенным, радикальным образом отличаются друг от друга. Остановимся на этом различии более подробно, поскольку оно, на наш взгляд, рельефно высвечивает самую суть расхождения между Ильенковым и постпозитивистской философией науки.

Надо сказать, что Поппер – вслед за Г. Фреге – вполне справедливо отделяет объективное содержание мышления от субъективных представлений и психических состояний индивидов. Объективное содержание мышления – это для Поппера «третий мир», включающий в себя все богатство человеческой культуры: научные теории, книги, скульптуры, живопись, музыку и т.д. При этом отмечается, что содержание объектов человеческой культуры носит уникальный характер, принципиально отличный от своих физических воплощений или индивидуально-психических феноменов. «Девятая симфония Бетховена, – пишет К. Поппер, – не тождественна ни своей рукописи (которая может сгореть, а Девятая симфония не сгорит), ни любой или всем ее печатным копиям, ее записям или исполнениям. Так же обстоит дело с доказательством Евклида теоремы о простых числах или с теорией тяготения Ньютона»<sup>10</sup>. Любому студенту ясно, что под ньютоновской теорией тяготения необходимо подразумевать не материальную книгу или фактические «мыслительные» процессы, протекавшие в коре головного мозга Ньютона, но объективное содержание его сочинений. Против этого, думается, Ильенков не стал бы возражать.

Кардинальная разница между Поппером и Ильенковым заключается в том, что все содержательное богатство «третьего мира», в конеч-

<sup>9</sup> Ильенков Э. В. Диалектика идеального // Наст. изд.

<sup>10</sup> Поппер К. Р. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 72.

ном счете, сводится Поппером к дескриптивному («репрезентативному») языку, к «высказываниям». Важнейшими структурными единицами «третьего мира» оказываются «лингвистические сущности», а основная проблема сводится к статусу высказываний и «логическим» отношениям между высказываниями — противоречивости, совместимости, выводимости и т.п. В связи с этим основанием критического рационализма Поппера оказываются «эволюция человеческого языка и роль, которую он играл и продолжает играть в росте человеческого знания; понятия (ideas) истинности и ложности; описания положений дел (states of affairs) и способ, каким язык отбирает положения дел из комплекса фактов, составляющих мир, то есть “действительность”»<sup>11</sup>.

Здесь в принципе стирается содержательное различие между «анализом языка» логических позитивистов и «лингвистическими сущностями» попперовского «третьего мира»: «закончился период, когда все “лингвистическое” предавалось Поппером анафеме и рьяно изгонялось. Допускаются ссылки на Бенджамена Ли Уорфа: он показал, как признает Поппер, что язык всегда воплощает множество теорий уже в самой структуре своего употребления»<sup>12</sup>. Однако действительно ли «лингвистическое» когда-нибудь вообще предавалось Поппером анафеме? Так, например, его ранняя статья «Что такое диалектика?» красноречиво свидетельствует о том, что именно «лингвистическое» является по сути главным инструментарием попперовского «критического рационализма». Ведь попперовская критика диалектики, направленная на дискредитацию противоречия как действительной логической формы, по существу есть чисто языковая критика, критика при помощи формально-дедуктивного метода исчисления высказываний.

Здесь высвечивается, так сказать, *некритичность* «критического рационализма», а именно некритическое отношение к пониманию мышления, которое Поппер вполне разделяет с логическими позитивистами. Дело в том, что абсолютизация законов традиционной логики, присущая и логическому позитивизму, и критическому рационализму, имеет своим основанием редукцию мышления к языку, организованному по закону тождества, а потому безразличному к специфическому содержанию «самих вещей». Соответственно формальной трактовке мышления, формальной предстает и попперовская трактовка «абсолютной и объективной истины», с помощью которой он пытался преодолеть релятивизм популярной «социологии знания» (куновская идея несоизмеримых «парадигм», детерминируемых идеологиями различных группировок «научного сообщества», есть по своей сути разновидность такой «социологии»). «Абсолютной и объективной истиной» у Поппера оказывается вариант так называемой «корреспондентной теории»,

<sup>11</sup> Там же. С. 57.

<sup>12</sup> Фримен Ю., Сколимовский Г. Поиск объективности у Пирса и Поппера // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. С. 253.

формализованной А. Тарским. С этой точки зрения истина оказывается исключительно свойством высказываний, но никак не самих вещей.

Истина у Поппера — *языковой феномен*, в сущности безразличный к реальной действительности, к «самим вещам». Принципиально иначе обстоит дело у Э. Ильенкова. Особая методологическая значимость ильенковских работ заключается в том, что в них убедительно обосновано то обстоятельство (не принимаемое в расчет и игнорируемое как логическим эмпиризмом, так и постпозитивизмом), что мышление отнюдь не сводится к своей языковой форме выражения, но всегда выступает в конкретном единстве с бытием, с объективной действительностью. «Основным принципом логики... является принцип *соответствия мышления действительности*. Это обязывает рассматривать мышление не “само по себе”, т.е. в отрыве от действительности, а в процессе ее превращения в мысль. Действительность поэтому является *важнейшей* и притом специфической для логики категорией», — пишет Ильенков<sup>13</sup>. Иными словами, речь идет о *конкретном, содержательном единстве мышления и бытия*, этом сокровенном принципе классической диалектической традиции в философии.

Руководствуясь этим принципом, Ильенкову удается достичь *критического понимания* и позитивистской философии науки, претендующей на роль методологии естествознания, и ее концептуального антипода — философской герменевтики, позиционирующей себя не просто в качестве методологического базиса гуманитарных наук («наук о духе»), но в качестве «универсальной философии нашего времени». Это тем более показательно, что «понимающая» герменевтика оказалась в ситуации радикального «взаимонепонимания» с «философией науки». Вследствие чего Х.-Г. Гадамер сетует: «Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает “критический рационализм” до абсолютного масштаба истины»<sup>14</sup>.

Теоретическому анализу основоположений герменевтики Ильенков посвятил специальную работу: «Гегель и герменевтика (проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)»<sup>15</sup>.

Как известно, философская герменевтика претендует не просто на универсальность (та может быть формальной, безразличной к предмету), но, подобно гегелевской диалектике, на имманентность самому

<sup>13</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. С. 207.

<sup>14</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 619.

<sup>15</sup> Вопросы философии. 1974. 8. С. 66–78.

предмету. Так, напоминает Гадамер, именно Гегель, проводя критику рассудочной рефлексии как «чуждой формы», навязанной предмету извне, доказывал, что истинный метод — это не произвольное вторжение домыслов и «готовых» представлений, а «деяние самого дела». Именно поэтому, считает Гадамер, задача герменевтики — «в большей мере следовать Гегелю, нежели Шлейермахеру»<sup>16</sup>. Как и гегелевская диалектика, философская герменевтика стремится в опосредовании с исторической целостностью воспроизвести «деяние самого дела», т.е. истину, подлинную действительность.

И в этом состоит особенность философской герменевтики Х.-Г. Гадамера. Будучи по существу современным («неклассическим», как сейчас говорят) способом философствования, она, тем не менее, пытается сблизиться с классическими образцами философской рефлексии, прежде всего с гегелевской диалектикой. Конечно, в определенной степени можно говорить о близости философской герменевтики и гегелевской диалектики, тем более, что сам Гадамер постоянно апеллирует к Гегелю. Однако здесь, как и в случае с М. Хайдеггером, требуется быть предельно осторожным: необходимо выявить не только внешнее, бросающееся в глаза сходство, но и четко артикулировать сущностное различие в трактовке «истинного бытия». В чем же заключается это существенное отличие философской герменевтики от гегелевской диалектики?

Дело в том, что понимание сути подлинного бытия, истины, рассматривается Гадамером, в конечном счете, как исключительно *языковой процесс*. Язык оказывается не просто «средой», в котором происходит «взаимопонимание» человека и мира, но единственным и «подлинным» субъектом понимания. Ведь понимание, как пишет Гадамер, осуществляется — не больше и не меньше — *«самим языком»*. «Языковой опыт мира» провозглашается в философской герменевтике абсолютным. Язык и мир, по большому счету, непосредственно отождествляются, а поэтому неудивительно, что у Гадамера само бытие оказывается по сути языком.

*«Бытие, которое может быть понято, есть язык»*, — таков ключевой тезис «герменевтической онтологии» Гадамера<sup>17</sup>, который по существу восходит к тезису «позднего» Хайдеггера о языке как «доме бытия». Понятно, что это совсем не Гегель, у которого *истина бытия* есть идея, понятие. Впрочем, и сам Гадамер прекрасно понимает это различие и особо его подчеркивает. Так, говоря о соотношении своей герменевтики и гегелевского понятия метода как «саморазвертывания чистой мысли в систему целостной истины», он пишет: «Однако герменевтический опыт, который мы стремимся мыслить в среде языка, не есть, конечно, опыт мышления в том же самом смысле, что и эта диалектика понятия, притязающая на то, чтобы полностью освободиться от власти

<sup>16</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 221.

<sup>17</sup> Там же. С. 548.

языка»<sup>18</sup>. Напротив, задача «герменевтической онтологии» заключается в том, чтобы «вновь превратить логику в свершающийся язык, понятие — в сильное смыслом, спрашивающее и ответствующее слово»<sup>19</sup>.

Поэтому Гадамер (как и его учитель Хайдеггер) и пытается выйти из сферы «логического» — в том числе и *диалектико*-логического — и апеллирует, в конечном счете, к *риторике*, т.е. «искусству красноречия», которое, как известно, берет свое начало от древнегреческих софистов. «Недаром собственная проблематика понимания, — пишет он, — попытка овладеть пониманием как искусством — а это и есть тема герменевтики, — традиционно принадлежат сфере грамматики и риторики»<sup>20</sup>. Итак, бытие становится языком, а грамматика с риторикой, как «науки» о языке, оказываются едва ли не «органом» понимания этого бытия.

Но действительно ли понимание как исключительно языковой процесс раскрывает нам истину бытия, «деяние самого дела»? Не является ли редукция бытийного мышления к языку (а гегелевского «понятия» — к слову, хотя и «сильному смыслом»), наоборот, сокрытием действительности в ее целостности и смысловом богатстве? По крайней мере вполне очевидно, что перед нами явное упрощение и ограничение действительности, которая оказывается только лишь языком, как бы расширительно и универсально он ни трактовался. Язык действительно является способом выражения бытия, однако различие между языком и самой действительностью, между словом и реальным предметом является все-таки принципиальным. И стирание, сглаживание этого различия нередко оборачивается софистикой, пустой и далеко не безобидной игрой словами, которая не только не приближает нас к «подлинному бытию», но, наоборот, максимально удаляет от него, изощренно выдавая ложь за правду.

Язык — и это прекрасно понимали еще в античные времена — «двулик», двойственен. Он может выражать истину бытия, и вместе с тем — скрывать, подменять ее, и в этом случае он становится орудием софистики в наихудшем смысле слова. Отрываясь от действительности и, тем более, подменяя ее, язык фетишизируется, утрачивая при этом различие между истиной и ложью, добром и злом, с легкостью меняя их местами. Мы, конечно, вовсе не желаем прямо обвинять «герменевтическую онтологию» в софистике, тем более, что много верного и интересного сказано в книге Гадамера «Истина и метод» (критика позитивизма и сциентизма, анализ методологических проблем гуманитарных наук, рассуждения об искусстве как способе познания истины и др.). И все-таки, как и при анализе «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, здесь также необходимо артикулировать и четко высветить те от-

<sup>18</sup> Там же. С. 537.

<sup>19</sup> Там же. С. 434.

<sup>20</sup> Там же. С. 447.

рицательные, негативные тенденции, которые с необходимостью возникают при непосредственном отождествлении языка и действительности, при устранении их сущностного различия.

В «герменевтической онтологии» мышление в конечном счете «запутывается», «кружится» в языке и не находит выхода к самой действительности, к истине самих вещей. Знаменитый «герменевтический круг», который описывается Гадамером (опять же вслед за Хайдеггером) в качестве онтологической структуры понимания, свободной от «случайных озарений» и следующей «самим фактам», на деле отнюдь не всегда выводит нас к истине самого предмета. Конечно, круговой характер движения является существенным моментом диалектического познания, однако для последнего все-таки характерны и принципиально важны поиски *выхода* из круга. А вот для Хайдеггера и Гадамера, как известно, важно само движение по кругу, который нередко становится «порочным». Важно не выйти из круга, а «правильным образом войти в него», пишет Хайдеггер<sup>21</sup>.

Ни в коем случае нельзя упускать из виду, что «правильным» должен быть и сам круг, который вполне может оказаться «дурным» и бесплодным повторением (схождением, чередованием) ложных крайностей. Ведь существуют два принципиально различных типа кругового движения. «Уловка Хайдеггера, — пишет Мих. Лифшиц, — основана на смешении двух разных типов возвращения к исходному пункту — круг, черпающий материал из бесконечности, есть важный момент диалектического движения, круг уходящего в бесконечность вращения на одном месте есть только логическая ошибка»<sup>22</sup>.

Внешне герменевтический круг несколько напоминает диалектику части и целого, гегелевскую диалектику непосредственного и опосредствованного, исходного начала и результата, которые взаимно определяют друг друга. Процедура «понимания» носит круговой характер, подчиняясь герменевтическому правилу: «целое следует понимать, исходя из частного, а частное — исходя из целого»<sup>23</sup>. Гадамер пишет: «Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое»<sup>24</sup>. Но в том-то и дело, что в герменевтике по существу стирается содержательное различие между этими моментами. Как признает сам Гадамер, философская герменевтика, в отличие от гегелевской диалектической логики, не знает проблемы начала исследования («истолкования»), поскольку в герменевтическом смысле итог определяет начало, а начало, в свою очередь, определяет итог. Всякое начало интерпретации — уже итог, а всякий итог — начало.

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 179.

<sup>22</sup> Лифшиц Мих. Диалог с Эвальдом Ильенковым. С. 92.

<sup>23</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 345.

<sup>24</sup> Там же.

Принципиально иначе обстоит дело у Гегеля, который полагает проблему начала исследования в контексте *противоречия* непосредственного и опосредованного и, в силу этого противоречия, выходит за пределы круга определений, «взаимного чередования моментов». Поэтому итог, конечный результат в гегелевской «Логике» — это уже не просто возвращение к исходному неопределенному бытию (совпадающему с ничто), но *обретение* подлинного, истинного бытия.

Круговое соотношение Гегель рассматривает как взаимодействие, как «взаимное чередование моментов», которое, тем не менее, еще не является понятием о предмете в подлинном смысле. Так, указывает Гегель, в исторических исследованиях возникает дилемма: определяют ли характер и нравы определенного народа его государственное устройство или же, наоборот, государственное устройство определяет нравы народа?

Понимание того, что обе эти стороны взаимно определяют друг друга, — важный результат познания, однако это такой способ рассмотрения, «в котором совершенно отсутствует понятие»<sup>25</sup>. Констатация вполне справедливого факта, что нравы народа определяют государство, поскольку государство, в свою очередь, определяет нравы народа, все-таки не дает еще понимания ни государственного устройства, ни нравов народа. Чтобы понять предмет, необходимо понять моменты кругового соотношения через нечто «третье» — через генезис понятия как опосредованной системы теоретических определений, через развивающееся понятие, в котором исходный пункт и результат составляют опосредованное единство, сохраняя вместе с тем и свое принципиальное различие.

В герменевтике же это различие по существу игнорируется, вследствие чего «герменевтический круг» часто превращается в *риторическую фразу* (недаром Гадамер напоминает нам, что этот самый «круг» был характерен как раз для риторики), в словесную (языковую) «игру», от которой перейти к самой действительности, и тем более к истинному бытию, оказывается весьма проблематично. Вот здесь, на почве онтологизации (а точнее, фетишизации) языка и всевозможных «языковых игр» герменевтика и сходится со своим антиподом — логическим позитивизмом и так называемой «аналитической философией».

Понятно, что герменевтика и позитивизм находятся на разных полюсах философской мысли, подвергая друг друга ожесточенной критике, однако крайности, как известно, имеет тенденцию непосредственного схождения. По верному замечанию Ильенкова, дистанция между последователями Р. Карнапа и Л. Витгенштейна с их «языковыми играми», с одной стороны, и последователями М. Хайдеггера (прежде всего, конечно, в лице Г. Гадамера с его герменевтикой), с другой, «не так уж велика, как может показаться. И те и другие разрабатывают технику

<sup>25</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 336.

работы со Словом на потребу “человека говорящего” (но уже, увы, не “мыслящего”)<sup>26</sup>. С этим замечанием можно лишь согласиться.

«Мышление, — пишет Гадамер, — всегда движется в колее, пролагаемой языком. Языком заданы как возможности мышления, так и его границы»<sup>27</sup>. Такое понимание соотношения мышления и языка (и шире — мышления и бытия) принципиально, в корне неприемлемо для Ильенкова. Мышление у него движется по «колее» самого бытия, которое и «задает» (а точнее, *открывает*) возможности мышлению. Возможности гораздо более богатые, нежели самые разнообразные «языковые игры».

Подлинная действительность — мир природы и мир человека в их целостности и конкретном единстве — гораздо богаче всяких редуций бытия к языку или хайдеггеровской «экзистенции». Действительный мир в его целостности, по словам Ильенкова, — это «совсем не то “бытие-алетейя”, о которой цветисто и вычурно декламируют Хайдеггер и Гадамер. Соответственно — и не та “диалектика”, которую они сумели извлечь из гегелевских текстов»<sup>28</sup>. Конечно, речь не идет о том, что гегелевское понимание «истинного бытия» есть окончательное и единственно верное понимание, которое нельзя подвергать пересмотру и критическому анализу. Как раз наоборот, — надо. Но следует все же признать и то, что гегелевская трактовка идеи как истины бытия гораздо богаче и содержательнее, нежели интерпретация бытия как «экзистенции» или языка.

Хайдеггер и Гадамер — надо отдать им должное — действительно поставили важнейшие проблемы, особенно на фоне «забвения» истины в современной философии и «авангардном» (теперь уже постмодернистском) искусстве. Тем не менее тенденции, прослеживающиеся в логике их размышлений, нередко приводят к обратным, «негативным» результатам. Основной недостаток этих и подобных им концепций заключается прежде всего в *редукционизме*: так, у Гуссерля истинное бытие сводится к корреляту сознания, у «раннего» Хайдеггера — к «экзистенции» (а в итоге — к «ничто»), а у его последователя Гадамера — к языку. Однако, если мы вспомним гегелевскую формулу, истина есть все-таки *целое*, «тотальность. К такому *истинному целому* — в отличие от «мышления» современной эпохи, раздробленной на множество различных и зачастую «непонимающих» друг друга «парадигм», — и стремилась мысль Ильенкова.

<sup>26</sup> Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика / Искусство и коммунистический идеал. С. 105.

<sup>27</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 23.

<sup>28</sup> Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика. С. 100.