

*Мирко Вишке*

**«ВОПЛОЩЕНИЕ» ОЩУЩЕНИЙ В ЯЗЫКЕ.  
ГЕГЕЛЬ О ГОЛОСЕ И СМЕХЕ**  
*(перевод с немецкого Ольги Корольковой)*

В праистории философии, так, как об этом рассказывает Аристотель, происходит едва ли лестная для философии встреча со смехом. Смешное зрелище представляет собой замечтавшийся Фалес, когда, изумленный привидевшимся ему, он падает в яму на глазах у девушки. Из «Лекций по истории философии» Гегеля мы узнаем, что этот смех вызван насмешкой: народ издевательски высмеивает Фалеса, который хотел «познать то, что происходит на небе, когда он даже не видит того, что у него под ногами» [3, с. 203]<sup>1</sup>. Издевательский смех является в лекциях Гегеля выражением специфической «степени образованности индивидуумов», поскольку, согласно Гегелю, «несдержанный, громкий смех» вообще «никогда или только весьма редко» присущ «человеку рефлексии» [5, с. 123]. Значит, девушка смеется над Фалесом, поскольку она не образованна? Исключают ли друг друга смех и образованность?

То, насколько серьезен Гегель в своем утверждении, что смех соответствует слабо развитой образованности, демонстрирует и его следующая посылка: «частый смех справедливо считают доказательством пошлости и вздорности ума, глухого ко всем великим, истинно субстанциальным интересам и рассматривающего их как для него внешние и чуждые» [5, с. 123]. Впрочем, существуют различные формы смеха, «от обычного раскатистого громкого смеха какого-нибудь пустого и грубого человека до нежной улыбки благородной души – улыбки сквозь слезы – целый ряд многообразных ступеней, на которых он все более освобождается от своей природности, покуда в улыбке не превращается в *жест*, следовательно, в нечто исходящее из свободной воли» [5, с. 123]. Из этого для Гегеля следует, что различные виды смеха являются характеристиками соответствующего образовательного уровня смеющейся личности. Смех не совместим с образованным человеком. Так, Перикл, став важной государственной персоной, больше никогда не смеялся, а лишь улыбался.

Оставив в стороне вопрос о том, что имел в виду Гегель под субстанциальными интересами, невосприимчивыми к смеху, обратим внимание на упрощенную трактовку Гегелем рассказанного Аристотелем анекдота. Вопрос состоит в том, действительно ли насмешка и смех настолько неразличимы, как это кажется Гегелю? Может быть, насмешка выражается скорее в высмеивании, то есть в устной, артикулированной форме насмешки, делающей кого-либо посмешищем с помощью голоса (и соответствующей интонации). Но эти рассуждения не могут служить серьезным возражением. Чтобы сформулировать обоснованное возражение, следует

не выяснять, каким образом можно дифференцировать насмешку и смех, а выявить те соображения, которые заставляют Гегеля считать, что насмешка и смех исходят из одного источника. Эти соображения невозможно реконструировать до тех пор, пока не станет ясно, как могут быть систематизированы феноменологические и антропологические аспекты гегелевской характеристики смеха.

Из процитированных фрагментов «Лекций по истории философии» невозможно узнать, что же именно Гегель понимает под смехом, но зато в специальном обзоре в его «Энциклопедии» указывается, что слезы и смех, также как голос и речь, образуются «из души»: процесс, который Гегель характеризует как «проявление душевных движений вовне» [5, с. 122]. В смехе «воплощается субъективность, достигшая бемятежного наслаждения самой собою,— эта чистая самость, этот духовный свет — в виде разливающегося по лицу сияния,— и в то же время тот духовный акт, посредством которого душа отталкивает от себя смешное, находит себе телесное выражение в шумном, прерывистом дыхании» [5, с. 123]. Для нашей постановки вопроса не представляет интереса внешнее описание того, как смех проявляется в активности человеческой мимики. Несравненно важнее то, как Гегель описывает присущие смеху телесные выражения: как разделенное интервалами выталкивание дыхания, а конкретнее — как насильственно прерывающееся выталкивание. Происходящее в смехе Гегель определяет как отчуждение одного из специфических душевных состояний, а именно смешного. Это форма, в которой смешное пролагает путь от душевного состояния к возбужденному, предавшемуся смеху человеку. Именно на этом я сконцентрирую свое внимание в дальнейшем.

Гегелевское утверждение, что смех не может быть произвольно остановлен, когда тело сотрясается силой дыхательных движений, не позволяет ни достаточно точно понять, ни соответственно описать, каким же образом смех приобретает власть над телом. Насколько велика власть смеха над телом видно по тому, что побежденный смехом субъект уже не контролирует движения тела тогда, когда смех «отчуждается» в порывистых выталкиваниях воздуха. Тому, кто смеется, тело диктует его позу и движения, достаточно лишь вспомнить о людях, корчащихся от смеха.

Гегель не заходит так далеко, как Гельмут Плеснер, чтобы представить смех как жест, в котором потеря контроля над собственным телом приобретает некое особое значение. Гегель указывает на «значительную трудность», с которой приходится сталкиваться, разбираясь в связи физиологических явлений с «соответствующими им движениями души». Рассматривая смех с точки зрения «духовной стороны данного явления», Гегель утверждает, что он порождается «противоречием, непосредственно обнаруживающимся вследствие того, что нечто сразу превращается в свою противоположность» [5, с. 122]. В этом Гегель близок тезису Плеснера,

согласно которому источником смеха является ситуация, исключаяющая ясный и однозначный ответ [7, s. 149]. Подобную ситуацию Плеснер называет пограничной: оказавшись на границе возможности предумышленного действия, смех реагирует на «парализацию поведения неуравновешенной многозначностью» ([7, s. 165]; см.: [2]). Разнообразные, противоположные возможности реакции превышают способности субъекта принимать решения. Так, например, нередко случается, когда люди смущены, т. е. не знают как себя вести, – смех компенсирует такое смущение.

Согласно этим рассуждениям, приступ смеха есть не только то, что человек вынужден лишь претерпевать, как, например, в случаях, когда он краснеет, бледнеет, кашляет или его рвет. С т. зр. Плеснера, смех представляет собою и то, что непосредственно случается с человеком (Гегель добавил бы – по причине недостаточного образования или просто незнания), но и то, что может быть названо осмысленной реакцией, т. е. осмысленной реакцией тела посредством смеха на ситуацию, в которой индивидуум натывается на границы своих возможных действий.

Напротив, интерес Гегеля к смеху не связан с разрешением проблемы источника и причинной обусловленности смеха, он не является для него в первую очередь антропологическим феноменом. Гегелевское указание на обернувшуюся своей противоположностью ситуацию, которая может вызвать смех, не исключает связи с разнообразием возможных реакций, на которое обращает наше внимание и Плеснер, но они относятся не только к повышенным коммуникативным требованиям, компенсируемым смехом. В примере Гегеля перевернутой ситуации, вызывающей смех, это выглядит так: «Если, например, какой-либо гордо выступающий человек падает, то это может вызвать смех, ибо человек этот на своей особе испытывает ту простую диалектику, что с ним происходит нечто противоположное тому, что он ставил себе целью» [5, с. 122].

В феномене смеха Гегеля интересует именно тот процесс, который кажется непосредственно предшествующим телесным реакциям, та фаза смеха, которая вызывает и высвобождает в нас душевные состояния, моменты комического, смешного или даже злорадства еще до того, как начнутся характерные для смеха вдохи и выталкивания воздуха. Гегель называет эту фазу отчуждением: понятие, которое, с одной стороны, объясняет, что душевные состояния прокладывают себе путь изнутри наружу, например, в виде смеха или плача; с другой стороны, становится ясно, что эти душевные состояния исчезают в процессе своего отчуждения. Гегель называет этот процесс отчуждения *высвобождением*, угасанием внутренних ощущений. Над одной и той же шуткой не смеются дважды, лишь по прошествии некоторого времени можно вновь смеяться над уже услышанным.

Остановимся на этом месте и вспомним об исходной проблеме

различия или неразличия смеха и голоса, которая возникла из-за неясности гегелевских понятий насмешки и смеха. Позволяет ли все вышеизложенное получить первый ответ на данный вопрос? Может ли гегелевское понятие избавления служить основанием для выяснения проблематичной взаимосвязи насмешки и смеха?

Из «Энциклопедии» можно узнать, что в смехе проявляется «овнешняяющее воплощение внутреннего», как и вообще в звуке «голоса еще до того, как он приобретает артикуляцию, еще до его превращения в язык» [5, с. 122]. На вопрос, как Гегель приходит к такому предположению, можно получить первый ответ у Аристотеля, который называет голос, в отличие от вдыхаемого воздуха, звуком, который что-то обозначает [1, 421 а]. Под голосом Гегель понимает «простое содрогание животного организма», которая «находится в тесной связи также с органами дыхания и окончательно образуется при помощи рта»; посредством рта совершается «происходящее в голосе объективирование субъективности» [5, с. 125–126].

В отличие от речи, смех есть неразвернутая форма субъективного проявления. Его значение амбивалентно, оно нуждается в интерпретации; в представлении Гегеля, смех, главным образом, есть выражение отсутствия самообладания, то есть неспособности достичь мыслительной ясности по поводу увиденного, воспринятого. Если звук речи так принципиально отличен от звучания смеха, возникает вопрос, в какой же мере звуку может быть присуще значение? Что следует понимать под значением, свойственным звуку и тем самым отличным от выталкиваний воздуха при смехе? Что же придает звуку значение? Как звук может получить значение – значение, которое остается даже тогда, когда отзвучал артикулированный звук?

По Гегелю, голос тогда становится таким значащим звуком, когда он обозначает «полноценное воплощение и в то же время упразднение внутренних переживаний». В отличие от смеха, речь формируется не «наличным внешним», под которым может пониматься, например, комичная ситуация, такая, как падение Фалеса на глазах у девушки. Смехом производится некая «идеальная, так сказать, бестелесная телесность, следовательно, такого рода материальное, в котором внутреннее существо субъекта безусловно сохраняет этот характер внутреннего»; голос же получает «внешнюю реальность», которая снимается «непосредственно при самом же своем возникновении» [5, с. 124]. В тот момент, когда голос воспроизводится в звуке, он тут же затухает в отзвуках тонов и звуков.

На близко лежащий вопрос, каким же образом голос должен стать чем-то внешним, гегелевская «Энциклопедия» не дает гносеологического ответа, однако мы можем найти его в лекциях по «Феноменологии

духа». В «Феноменологии» Гегель констатирует несовпадение понятия и увиденной вещи, которые образуют две различные самодовлеющие сферы, на что он обращал внимание уже в своих ранних работах (см.: [8; 9]). Поскольку бытие и речь не совпадают, то в конечном итоге «невозможно, чтобы мы когда-либо могли высказать какое-либо чувственное бытие, которое мы *подразумеваем*» [4, с. 53]. Возникшая из противопоставления понятия и видимого положения вещей проблемная конstellляция, которая казалась Гегелю в его ранних сочинениях почти неразрешимой, разрешается в «Феноменологии» в той мере, в какой Гегель отказывается от представления о предметности, независимой от знания: понятие – это то, что создает объект и придает ему форму. Гегель не только согласен с Кантом в том, что понятия создают собственную действительность; в «Феноменологии духа» он радикализирует это мнение, предполагая, что непосредственное бытие не может быть выражено языковыми средствами, ведь понятие существует в чем-то другом, чем чувственная действительность [4, с. 53].

Об этом гносеологическом аспекте из «Энциклопедии» можно узнать лишь немного. Беглость тона, в котором Гегель начинает рассмотрение проблемы языка, сама схожа с отголосками. Голос отзвучал в звуке, как в гегелевских словах: «распространение звука» – это «одновременно и его исчезновение». Из этого указания непонятно, что же волнует Гегеля в феномене голоса. Ведь затухание голоса в звуке есть, в конце концов, лишь *одно* обстоятельство. То, что при этом должно быть помыслено – это уже обстоятельство следующее. Посредством голоса «ощущение получает такое воплощение, в котором оно замирает с не меньшей скоростью, чем находит свое выражение» [5, с. 124]. Но даже если голос затухает в отзвуках тонов, то прозвучавшее в нем не является преходящим в такой же степени, поскольку прозвучавшее адресовано другим, которые слышат и узнают о тех ощущениях, которые воплощает голос. Беглые ощущения находят в голосе свою преходящую «плоть» и сохраняются в нем. Таким образом, в языке сохраняется то, что прозвучало с помощью голоса. Это сохранение создает непрерывность знания в слове: слово есть медиум непрерывности, в которой знание субъективно обогащается и продолжает образовываться интересубъективно.

Является ли понятие воплощения ответом на вопрос, что отличает звук голоса от звучания смеха? Ответ Гегеля отнюдь не ясен. Сила голоса на уровне «абстрактной телесности голоса» есть непреходящий «знак для других», так мы можем узнать, насколько эти другие опознают его. Но с точки зрения «природной души» «голос не есть еще знак, порожденный свободной волей, не есть еще членораздельный язык, созданный энергией интеллигенции и воли, но только непосредственное ощущение вызванное звучание» [5, с. 125]. Гегель проводит различие между «этим

животным способом выражения своей внутренней природы» и *артикулированной* речью, благодаря «которой внутренние ощущения находят свое выражение в *словах*, проявляются во всей своей определенности, становятся для субъекта предметными и в то же время для него внешними и ему чуждыми» [5, с. 125]. Вывод Гегеля о том, что артикулированная речь есть высший способ, каким человек может высвободить свои внутренние ощущения, игнорирует сложные гносеологические взаимоотношения между словом и бытием или вещью. Это перемещает внимание на конкретный аспект – на то, что озвучивание ощущений или превращение их в язык с помощью слов может быть во много раз более дифференцированным, чем это доступно смеху.

Рассмотрев все вышеизложенное, мы, тем не менее, едва ли найдем удовлетворительный ответ на вопрос, что же это дает нам для прояснения проблемы, которую Гегель поднял в своем толковании анекдота о Фалесе. Мы по-прежнему не знаем ни того, как Гегель обосновывает совпадение насмешки и смеха, ни того, почему девушке отказано в возможности выразить свои ощущения при виде падающего философа посредством языковой артикуляции. Может быть, из этих умозаключений следует, что с помощью смеха девушка выражает ощущения, которые не могут быть ни адекватно отражены, ни адекватно воспроизведены с помощью слов? Во всяком случае, на это указывают немногочисленные гносеологические соображения, которые мы находили в «Феноменологии», но не в гегелевском представлении воплощенного выражения внутренних ощущений в «Энциклопедии».

От внимания Гегеля не ускользает то обстоятельство, что выражение внутренних ощущений не может рассматриваться вне сравнительной связи с тем, чем эти ощущения непосредственно вызваны. Смех может быть вызван самыми разнообразными причинами, но в нем всегда содержится определенный момент сравнения, ставящий смех и вызвавший его объект в отношения соответствия или несоответствия. Так, как мы уже наблюдали, падение гордо шагавшего человека может стать причиной смеха, поскольку подобное падение несовместимо с образом воплощенной гордости. Несомненно, что такое несоответствие есть причина и смеха девушки, о котором рассказывает Аристотель. Поскольку «*определенные сопоставления*» приобретают посредством языка символические формы, например в *символизации* цветов, звуков и запахов [5, с. 115], то и ощущения комического, смешного и забавного, возникшие у девушки при виде падающего Фалеса, вызваны, по Гегелю, не только ситуацией падения, но и самим типом личности, которая падает: личности, которая хочет познать самые высокие небесные явления, не видя того, что находится у нее под ногами. Это насмешка практичного и деятельного человека, которая символически воплощена

в смехе девушки над теоретизирующим, то есть внешне совершенно непрактичным мыслителем.

В связи с этим, как мне кажется, следует вновь вернуться к гегелевскому указанию на способность языка к символизированию. Как можно прочесть в «Энциклопедии», именно в «членораздельной речи» «внутренние ощущения находят свое выражение в *словах*» [5, с. 125]. С учетом гегелевских соображений в «Феноменологии» нужно добавить, что язык символизирует исключительно устойчивое и однообразное, но не артикулирует в слове того, что стремится быть выпаженным в *единичных* ощущениях.

Шкала смеха, которую Гегель подчиняет в «Энциклопедии» уровню образованности, оказывается недостаточной, поскольку нельзя исключить, что не может быть другого соответствующего звукового выражения комизма ситуации падающего Фалеса, кроме как с помощью смеха. Является ли эффект смеха переживанием необычной ситуации, для которой нет слов? Когда девушка начинает раздумывать, она уже смеется, притом что возможность выразить увиденное в виде звучащей речи у нее пока еще отсутствует. «Членораздельная речь» есть «высший способ, каким человек овнешняет свои внутренние ощущения» [5, с. 125]. Но что делать с ощущениями, для противоречивости которых почти или вовсе нет слов?

Объективирующая себя в голосе субъективность, согласно Гегелю, ограничена в своих возможностях неспособностью языка действительно выражать единичные вещи. В непонятном для девушки поведении Фалеса Гегель видит симптом удивления, которое Аристотель называет началом философской воли к познанию. Удивление девушки по поводу эксцентрического философа остается для Гегеля непонятным, поскольку его представление о языке как о способе проявления субъективного сознания мешает ему признать познавательную силу слова в диалогичном языке.

Принимая интерпретацию, которая сводит смех девушки к темной необразованности, Гегель упускает из виду, что даже «интуитивное» мировоззрение зависимо от языка. Вопреки мнению Гегеля, язык не полагает границ объективированию человеческой субъективности, ведь посредством языка мы воспроизводим свой опыт для других, чтобы сделать его понятным и объяснимым для самих себя. Гегелевское учение о языке игнорирует версию, что слово сообщает не то, что уже произведено и есть в наличии (см.: [6]).

В процессе восприятия слухом звучащего слова мы обнаруживаем в голосе некое «рациональное содержание», которое может быть понято лишь собственными мыслительными усилиями. Осуществленное понимание представленных смысловых связей не есть акт одинокого мышления, оно разворачивается в речи, главной характеристикой которой является диалог, то есть обмен вопросами и ответами с другим. Это и

есть осуществление речи в диалоге, который ограничен, но упразднен подчеркнутой Гегелем тенденцией языка к обобщению.

В самом начале я отметил, что формулирование главного упрека Гегелю предполагает понимание причин, заставивших Гегеля считать, что насмешка и смех имеют общее происхождение. Только на первый взгляд ответом на этот вопрос может казаться гегелевское указание на образованность. Смех девушки преодолевает разрыв между голосом (phone) и языком (logos), поскольку понятие образования раскрывается лишь в перспективе гегелевской теории языка. Этот разрыв возникает потому, что из-за своей обобщающей тенденции язык не в состоянии действительно артикулировать наши внутренние движения в процессе смеха, и передача их другим становится задачей голоса. Недостаточность языка заключается в его неспособности адекватно реагировать на ситуации комического или смешного, находящие свое разрешение в смехе. И когда голос девушки отказывается от насмешки и лишь смеется, то он реагирует на ситуацию, не переводимую на язык слова.

#### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты из работ Аристотеля, Гегеля, М. Вишке приводятся из существующих русскоязычных изданий, указанных в библиографическом списке (прим. ред.).

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4-х томах.– Т. 1.– М.: Мысль, 1975.– С. 369–448.
2. Вишке М. Между антропологией и философией истории. Адорно о смехе и деструктивности человеческой спонтанности // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 3. Гносеологічні й антропологічні виміри сміху.– Одеса, 2003.– С. 106–119.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая.– СПб.: Наука, 1993.– 350 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.– СПб.: Наука, 1992.– 444 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 3. Философия духа.– М.: Мысль, 1977.– 471 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм.– Т. 1. Язык.– М.; СПб.: Университетская книга, 2002.– 272 с.
7. Plessner H. Philosophische Anthropologie.– Frankfurt/M., 1970.
8. Wischke M. Die Grundsätze der Moral und die Leblosigkeit ihrer Begriffe: Über erkenntnistheoretische Aspekte der Religionskritik in Hegels frühen Schriften // Hegel-Jahrbuch, Dritter Teil: Glauben und Wissen.– Berlin, 2005.– S. 84–89.
9. Wischke, Mirko. Jenseits der Reflexion? Zu Hegels ursprünglich ethischer Fragestellung und ihrer Revision in der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES // Hegel-Jahrbuch.– Berlin, 2002.–S. 232–238.