

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР О ВЕЩИ, СИМВОЛЕ И МЫШЛЕНИИ

Анализируются идеи М. Хайдеггера по проблеме соотношения мышления, вещи, символа. Проводится сравнительный анализ текстов Хайдеггера и Гуссерля. Рассматриваются идеи современных русских философов по данной теме в философии Хайдеггера.

Творение есть символ.

М. Хайдеггер

М. Хайдеггер: «Пролегомены к истории понятия времени», «Бытие и время»

Понятие «вещи»

В книге «Пролегомены к истории понятия времени» (1925), являющейся ранней редакцией «Бытия и времени», Хайдеггер довольно подробно исследует понятие вещи.

Он ставит вопрос о значении максимы «к самим вещам». Это высказывание, по мнению Хайдеггера, призывает обратить внимание от беспочвенных философских умозрений к реальности. Хайдеггер вполне резонно спрашивает: «Что это за вещи, к которым должна вернуться философия?» [1. С. 83]. Какие вещи она постигает? Ответ на этот вопрос есть определение «предметного поля» феноменологии, а также ее метода обращения к предметом.

Хайдеггер показывает сущность трех открытий феноменологии (т.е. открытий Гуссерля. – С.С.): интенциональности, категориального созерцания и априори. Он задается вопросом: необходимы ли эти открытия для созерцания и описания предметного поля науки? Или оно общедоступно, и каждый может размышлять о нем, как ему заблагорассудится? Нацелены ли три открытия на «единый предметный горизонт»? Относятся ли они к *одним и тем же* предметам? В ходе рассуждения Хайдеггер заключает, что первоначально предметы обнаруживаются в интенциональности как «совокупность сущего в его бытии» [1. С. 84]. Она рассматривается философом как «преданность», как априори. Как же феноменология должна исследовать *интенциональность и априори*? Интенциональность как априори должна соотноситься с «самими вещами». Для этого необходимо такое интеллектуальное средство, как «дескрипция» («описание»). Она аналитически расчленяет структуру предметного поля. Подводя итог этим рассуждениям, Хайдеггер дает определение собственной философии: «Феноменология – это аналитическая дескрипция интенциональности в ее априорности» [1. С. 85]. Таким образом, оказываются определены предмет (интенциональность) и метод (дескрипция) философии.

Однако все эти рассуждения слишком абстрактны для содержательного рассмотрения феноменологических задач. Нужно наполнить их конкретным содержанием.

Описывая интенциональность, философ определяет ее как структуру самих переживаний, «а не привходящее отношение между ними». Здесь важно, что максима «к самим вещам» требует непредвзятого, неискаженного различными теориями восприятия мира.

Исследуя «сущее само по себе», Хайдеггер выделяет в его структуре три типа вещей: «Вещь окружающе-

го мира», «природную вещь», «вещность». Вещь окружающего мира – некий конкретный чувственно данный предмет. Например, стул. Описание его внешнего вида и его функциональности дает представление о нем как о единичном предмете: цвет, мягкость, потертость, предназначенность для сидения и т.п. Однако эта же самая вещь, по мысли Хайдеггера, является и «природной вещью». Она обладает такими качествами, как вес, размер, свойство горения и т.д. Они свойственны любому куску древесины. То, что они относятся именно к этому стулу, имеет случайный характер.

«Вещь окружающего мира» является одновременно природной вещью: мы дарим розы, но исследуем растения: «Роза как цветок – это вещь окружающего мира, как растение – природная вещь» [1. С. 42]. Однако на фиксации этих различий Хайдеггер не останавливается.

Любая природная вещь обладает различными признаками предметности (материальность, протяженность, способность к передвижению) и другими свойствами, присущими ей уже не как вещи природного мира, но как любой вещи вообще. Это то, что Хайдеггер называет «вещностью».

Философ формулирует свое представление о сущности феноменологии в противоположном по отношению к Гуссерлю смысле. Если для Гуссерля была нежелательна именно естественная установка, которую он редуцировал из области феноменологии, то Хайдеггер, наоборот, желает сохранить и выделить естественный взгляд на вещи так, чтобы в нем схватывалась вышеописанная «вещность». При этом объем такого знания о вещи «на порядок шире» той области знания, которая опирается на *теорию* восприятия, *теорию* познания. Вещные свойства вещи философ называет «связями между всеобщими атрибутами» [1. С. 44]. Эти связи даны не в «мистическом акте» и не в «наитии» – они видны в *естественной* структуре данного предмета.

Таким образом, философия Хайдеггера стремится продолжить путь, по которому шел Гуссерль: «очищенное сознание», насыщенное «феноменами», вновь обращается к «естественному миру». Поэтому смысл максимы «к самим вещам» может быть реинтерпретирован как поворот сознания в «наивной» установке к непосредственной чувственности окружающего сущего.

Следует отличать сущее само по себе («вещь окружающего мира», «природную вещь», «вещность») от сущего в качестве предмета восприятия, интенции. Если для первого имеет значение, *что* воспринимается, то для второго важно лишь, *что это воспринимается*. Во втором своем качестве сущее превращается в предмет представления, любви, ненависти, мысли. Вещь

как воспринятое по своей структуре отличается от структуры сущего самого по себе.

Идея символа

Хайдеггер подвергает резкой критике теорию разного восприятия, согласно которой в нашем мышлении присутствует *образ* вещи, находящейся во внешнем мире. Он пишет: «Воспринятое как таковое имеет характер *живого присутствия*, т.е. сущее, презентующее себя в качестве представленного, *присутствует вживе*» [1. С. 45]. «Данность вживе» Хайдеггер отличает от «самоданности». Последняя имеет место в простом воображении. Например, мы представляем себе мост, не видя его. Почему-то философ утверждает, что нам, таким образом, дан не образ моста, или, как он еще выражается, не «фантазия», а сам мост. Хотя «вживе» он не дан. Такое представление Хайдеггер называет «пустым подразумеванием». Он утверждает, что большая часть наших размышлений проходит именно в этом модусе – когда вещи не даны нам зримо. При этом он оговаривается, что «простое воображение», однако, может быть созерцательным, если сущее дано, но «не в живом присутствии».

Далее Хайдеггер анализирует еще один вид представления – «восприятие образа». Предмет этого типа восприятия структурирован совершенно иначе, чем вещь простого восприятия или воображения. В качестве примера философ приводит открытку с изображением моста. Здесь мост – вещь, а открытка – образ. По мысли философа, для нас важна не открытка, а изображенное на ней – мост. Мы, утверждает Хайдеггер, смотрим словно сквозь открытку и видим изображение. Такова «естественная установка» [1. С. 46].

«В образном сознании имеет место вещь – изображение, и то, что изображено». Открытка – тоже «вещь», например для почтальона. Холст картины – тоже вещь. Но здесь вещь важна как «изображение». Она не играет роли ни как «вещь окружающего мира», ни как «природная вещь». Она прежде всего – носитель образа. Философ утверждает, что в простом восприятии нет «образного сознания». Он пишет: «Трактовка, согласно которой в сознании есть субъективный образ, а вовне, в сфере трансцендентного, изображенное, – совершенно не считается с самым простым положением вещей. В восприятии невозможно обнаружить ничего подобного; самый простой его смысл состоит в том, что я вижу сам дом» [1. С. 47]. Неправильно полагать, будто сначала в сознании предстает «вещь-изображение», а потом мы видим, что этот образ соответствует предмету вне нас. «Образное сознание» для Хайдеггера возможно лишь в том случае, когда вещь-изображение существует как предмет внешнего мира, схватываемый одновременно с изображаемым предметом [1. С. 48].

Итак, существует несколько форм «интендирования предметов»:

- а) образно-сознаваемое показывает себя в статусе образа;
- б) «воображаемое показывает себя в форме воображения»;

с) подразумеваемое показывает себя как «пустое подразумевание».

Таким образом, интенциональность имеет собственную «конституцию» – она обладает способом интендированности – «*intention*» (ноэзисом) и интендированным предметом – «*intentum*» (ноэмой). Интенциональность существует лишь в единстве интенции и интенционального предмета. Она суть структура, которой принадлежит свой собственный предмет как неотъемлемый.

Мы потому так подробно остановились на теории восприятия Хайдеггера, что она требует отдельного комментария. Он, вслед за Гуссерлем, говорит, что полагать, будто мы воспринимаем образ дома, – противосмысленно. Однако что означает, что мы воспринимаем «сам дом»? То, что мы воспринимаем, – его смысл. Но как существует смысл? Какова его форма данности сознанию? Смысл дома, идея дома должны иметь собственную структуру, правила существования и функционирования, некоторые признаки, при наличии которых можно судить, что этот смысл существует в сознании, «а не нет его», и что существует именно этот смысл. Совершенно очевидно, что смысл «дома» должен быть для своего бытия выражен вовне, пусть даже это «вовне» имплицитно присутствует в сознании. Это «вовне» может быть образом, понятием, нормой и т.д. Получается, что таким образом оформленный смысл есть внутренняя вещь феноменологии – вещь, которую не обнаружить, препарировав мозг, но которая может влиять на опыт человека в его бытии в мире. Эта феноменологическая вещь может быть выражена во внешнем мире. Символ и есть такая вещь.

Итак, образ и понятие – вещи, имманентные мышлению. Символ – имманентная вещь, ставшая «вещью окружающего мира». Вообще говоря, в сознании в результате восприятия остается «след». Как его назвать – образ, ноэма, феномен, – дело вкуса. Нам же думается, что сформулированная Хайдеггером проблема восприятия требует поворота внимания от проблем сознания и проблем мышления к объединению того и другого. Решение этой проблемы есть концепция символа как синтеза сознания и мышления в чувственно данной вещи.

Хайдеггер задается вопросом об определении понятия «феноменология». Слово имеет древнегреческое происхождение. При этом первая его часть – «феномен» – понимается философом как то, что само себя показывает, – «сущее». Второй смысл этого слова заключается в том, что феномен показывает себя, но не так, как он есть на самом деле. В этом случае феномен есть «видимость». Полное определение феномена гласит: «“феномен” означает то, каким образом нам встречается сущее само по себе, как оно показывает само себя» [1. С. 88–89].

«Феномен» – не «явление». Явление носит знаково-символический характер отсылки. В явлении косвенно дается то, что не показывает само себя. Явление отсылает к чему-то такому, что оно само не есть. Это косвенный, опосредованный способ передачи значения. В явлении нечто как значение «представлено опосредованно, косвенно, символически» [1. С. 89]. Феномен же не отсылает к чему-то другому, но показывает сам себя. Это наивное, естественное усмотрение предмета.

Как же связаны феномен и явление? «Явление есть именно представление сущностным образом неоткры-

того». Явление может отсылать к чему-то лишь в том случае, если показывает само себя, т.е. выступает как феномен. Поэтому феномен первичен, явление основано на принципе феноменального показа, оно производно от феномена. То есть явление может отсылать к чему-то, лишь показывая себя как феномен.

Хайдеггер так подробно исследовал понятия «явление» и «феномен» в их взаимосвязи, чтобы предотвратить ложное толкование этих философских терминов. Если явление – феномен, то феномен отнюдь не явление, как то иногда интерпретируют критики феноменологии. Говорят, что за мышлением стоит нечто от него отличное. И то и другое есть нечто сущее, «...так что связь между явлением и вещью в себе становится бытийным отношением: одно стоит за другим» [1. С. 90]. Явление и отсылка понимаются онтически, бытийно: речь идет о двух видах сущего. Иногда при этом наличествует бытийная иерархия: основным значением обладает то, к чему отсылает явление, тогда как само оно объявляется «*всего лишь* явлением», несущественным с точки зрения бытия. Хайдеггер выделяет два смысла слова «явление»: явление как отсылка, лишенная онтического значения, и явление как онтическая отсылка феномена к ноумену, явления к сущности. После этого философ показывает два смысла понятия «феномен» – как открытое, само себя являющее бытие и как кажимость. Он настоятельно требует не путать первый смысл «феномена» со смыслом «явления».

Итак, «Феноменология означает способ, каким нечто встречается». Этот способ есть «показывание себя в себе самом» [1. С. 92]. Феномен есть структура интенциональности в ее априорности. Феномен показывает, *каким способом* встречаются предметы. Предмет, встречающийся феноменологическим образом, т.е. показывающий сам себя, есть феноменологический предмет. Тогда как все остальные предметы – не феноменологические.

Феномены априорны, поэтому они не есть явления, нельзя говорить, что за ними стоит нечто еще. Сам феномен стоит «за», он «есть как раз-таки нечто в себе самом» [1. С. 93]. Он может быть закрытым, «засоренным». Работа феноменологии состоит в прояснении структуры и смысла феноменов, которые либо еще «не открыты», либо «сокрыты», т.е. «загорезены» кажимостью. Предметы феноменологии должны являться как феномены. Для этого необходимо проделать сложнейшую критическую работу: «В требовании изначальной прямой данности феноменов нет ничего от комфортного непосредственного созерцания» [1. С. 94]. Хайдеггер пишет: «Феномен не дан с самого начала, поэтому уже исходные рассмотрения <...> требуют значительного методического обеспечения». В реализации процедуры «радикального раскрытия» философ видит смысл максимы «к самим вещам». Рассмотрим эти мысли критически.

Хайдеггер говорит, что за феноменом не стоит ничего – он сам изначален. Однако что означает термин «предмет» на с. 93? Во-первых, мы узнаем, что он очерчивается феноменом и должен быть приведен к данности в результате экспликации. Во-вторых, само имя «феномен» ничего не говорит о том, как бытийствуют эти предметы, оно есть лишь их способ встречи с мышлением. Предметы как феномены существуют фе-

номенологически, если соблюдают условие самопоказывания. О феномене говорится, что он сам – не явление, но нечто в себе самом. Здесь легко узнается кантианская идея вещи в себе. Представление же о том, что это «нечто в себе самом» может быть сокрыто, и его надо еще открыть, еще более сближает теорию Хайдеггера с кантианством. Расчистка феноменов, они же предметы, вещи, есть процедура познания неизвестного или искаженного через элиминацию негативных моментов знания, в результате чего феномен являет себя как вещь.

Критика «сознания»

Проблема сознания решается Гуссерлем и Хайдеггером по-разному. Хайдеггер дает «имманентную критику» четырех способов понимания «чистого сознания». Анализ этой проблемы показывает отличие феноменологии Хайдеггера и Гуссерля.

Хайдеггер задается вопросом о «*бытии сознания*». Что это такое и в каком смысле оно является «абсолютным» бытием? И что такое бытие «трансцендентного мира», реальных вещей? Вопрос о *смысле бытия* необходим и изначален для феноменологического исследования.

Предметное поле феноменологии – чистое сознание. Чистое сознание – «основное поле интенциональности в его бытии». По Хайдеггеру, определение региона сознания сводится к определению его бытия.

Философ ставит задачу анализа четырех определенных чистого сознания, которые дает Гуссерль: «имманентное бытие», «абсолютно данное бытие», «абсолютное бытие, которое не нуждается в предметах трансцендентного бытия», «чистое бытие как сущностное бытие переживаний».

Первое определение бытия как имманентного неудовлетворительно, по мнению Хайдеггера, так как не отвечает на вопрос о самом бытии, но лишь только о бытии отношения между рефлектирующим и рефлектируемым актами сознания. Переживания как предметы рефлексивного схватывания являются имманентными. Имманентность здесь не определяет сущее, но лишь отношения между сущими внутри сознания.

Второе определение чистого сознания утверждает, что сознание как предмет рефлексии дано «изначально». Переживания существуют абсолютно, непосредственно, даны «не символически», но схватываются «сами по себе». Эта абсолютная данность у Гуссерля и является основанием для объявления переживаний абсолютными. В этом определении, однако, опять же растолковывается не сущее, но бытие одного сущего как «предмета для другого». Хайдеггер пишет: «И здесь тематизируется не сущее само по себе, но сущее как возможный предмет рефлексии» [1. С. 112].

Третье определение сознания как абсолютной данности иначе трактует понятие «абсолютного». Оно толкуется как замкнутый на себе имманентный поток, для бытия которого нет необходимости в предметах трансцендентного мира. Внешний мир может быть тем или иным, и это не повлияет на бытие сознания. Напротив, для бытия вещей необходимо наличие сознания. Бытие

последнего конституирует трансцендентный мир. Сознание абсолютно, все остальное – относительно. Реальность нуждается в бытии сознания как первоначала. Вещь существует лишь тогда, когда есть априорное переживание этой вещи (от Декарта и Канта). Здесь речь идет о первичности сознания по отношению к объекту. Что же есть само сознание, остается непроясненным.

Наконец, четвертое определение сознания как *чистого бытия*. В данном случае сознание объявляется «чистым» на том основании, что оно идеально, а не реально. Имеется в виду не реальное *бытие* переживаний, но их сущностная структура. Определяется не бытие сущего, но бытийное определение *изолированной* структуры интенциональности.

Эти четыре определения сознания – функциональные. Они рассматривают интенциональность «...в качестве *доступного для рефлексии, данного, конституирующего*, наконец, в *идеирующем* рассмотрении – в качестве сущности; в самом же своем бытии оно этими определениями не затрагивается» [1. С. 114]. Подобный подход к сознанию упускает вопрос о бытии, полагает Хайдеггер. По его мнению, Гуссерль пытался описать предметное поле феноменологии, исходя «не из самих вещей», а отвечая на вопрос о возможности абсолютной науки, предметным полем которой должно быть сознание. Сознание как предмет науки – вот что волновало Гуссерля. Хайдеггер же полагает, что все четыре свойства сознания, названные Гуссерлем, не почерпнуты из этого сознания.

В отличие от Гуссерля, Хайдеггер думает, что «должно исходить из естественной установки, т.е. из сущего, как оно дается первоначально». Тогда сознание и разум будут рассмотрены как конкретные определения «конкретного сущего» – человека [1. С. 115].

Как известно, вопрос о бытии «конкретного сущего» исследуется в «Бытии и времени». Мы не будем подробно рассматривать этот текст, обратим внимание лишь на две темы: «символ» и «сознание». Что касается понятия символа, то рассуждения Хайдеггера фактически повторяют сказанное им в «Бытии и времени» [2. С. 28–31]. По проблеме сознания Хайдеггер в конце книги не столько дает ответы, сколько ставит вопросы: «Что античная онтология работает с “вещепонятиями” и что есть опасность “овеществить сознание”, известно давно. Только что значит овеществление? Откуда оно возникает? <...> Почему это овеществление снова и снова приходит к господству? Как *позитивно* структурировано бытие “сознания”, так что овеществление оказывается ему неадекватно? Достаточно ли вообще “разницы” “сознания” и “вещи” для исходного развертывания онтологической проблематики?» [2. С. 437].

Мы возвращаемся к вопросу о вещи.

М. Хайдеггер: статьи 1935–1955 гг. Критика о Хайдеггере

В статье «Исток художественного творения» (1935) Хайдеггер спрашивает: «Что есть вещь поистине?» И отвечает: «Камень на дороге есть вещь, и глыба земли на поле <...>. А все это на самом деле приходится называть вещами, если имя вещи прилагают даже к тому,

что само по себе, в отличие от всего только что перечисленного, не обнаруживает себя и, таким образом, вообще не является. <...> Вещь в себе есть, согласно Канту, мир в целом; даже сам Бог есть такая вещь. <...> Последние вещи – это Смерть и Суд. Если брать в целом, то словом “вещь” именуют все, что только не есть вообще ничто. <...> А с другой стороны, мы как-то не решаемся назвать вещью Бога. <...> Человек – это не вещь. <...> Просто вещами мы считаем камень, глыбу земли, кусок дерева. Все безжизненное, что есть в природе и в человеческом употреблении. <...> И так из предельно широкой сферы, где все есть вещь <...>, в том числе и самые высокие и последние вещи, мы переносимся в узкий круг просто-напросто вещей» [3. С. 267].

Хайдеггер отказывается от трех определений вещи, сложившихся в истории философии: «Вещь понимается как носитель признаков, как единство некоторого многообразия ощущений, как сформованное вещество» [3. С. 274]. Эти определения не устраивают философа, ибо в них нет разницы между вещью, изделием и творением. Он предлагает свое описание вещи: вещь принадлежит земле [3. С. 303]. А сущность земли, держащей на себе все, вздымающейся и пронизывающей тем самым мир, состоит в выходе в свет «постоянно прячущего себя» [3. С. 287]. Тогда как мир есть простые и сущностные решения в исторической судьбе народа. Мир и земля всегда в синтезе. Это и является для Хайдеггера творением.

В разных работах Мартин Хайдеггер писал о бытии вещи. Платон представляет бытие как идею. Аристотель – как энергию. Кант – как полагание. Ницше – как волю к власти. Сам Хайдеггер утверждает: «Бытие можно провозгласить высшим, самым значительным событием» [4. С. 97]. Бытие – это ближайшее. Оно «более сущее, чем любое сущее» [5. С. 352]. Будет ли большой натяжкой сказать, что бытие признается Хайдеггером сущностью вещи?

В статье «Вещь» (1950) Хайдеггер задается вопросом о влиянии науки на мир вещей. Он пишет, что развитие техники послужило сокращению пространственных и временных признаков бытия вещи. Однако сокращение это мнимое. «Малое отстояние – еще не близость» [6. С. 316]. То, что максимально приближено к зрителю кинолентой, может все-таки оставаться чужим и далеким. Дистанция словно исчезает, не оставляя ни дали, ни близи. «Преодоление расстояний» не дает еще близости.

«Близко к нам то, что мы обычно называем вещами. Только что такое вещь?» Например, чаша как емкость, изготовленная горшечником из глины, в своем «самостоянии» есть вещь. «Что вещественно в вещи? Что такое вещь в себе? Мы доберемся до вещи в себе, только когда наша мысль прежде доберется наконец просто до вещи как вещи» [6. С. 317]. В примечаниях В. Бибахин пишет, что здесь Хайдеггер спорит с Кантом, для которого понятие «вещи в себе» было предельным. Тогда как для Хайдеггера это понятие является исходным, с него начинается исследование вещи. Каждая вещь «по сути до сих пор остается для человека тайной» [7. С. 429].

Чтобы быть вещью, чаша должна быть изготовлена в качестве емкости. Однако существо чаши не задается

изготовлением. Чаша не потому вещь, что изготовлена, а изготовлена по определенному виду (эйдосу) потому, что она вещь.

Вещественность чаши – в том, что она есть вмещающий сосуд. Когда она наполняется вином, из нее изгоняется пустота, то самое, что Хайдеггер именуется словом «ничто». Это очень важное качество – вмещение пустоты. Именно пустота формирует вещь, ибо стенки и дно суть оформление вмещающей пустоты.

Однако наука говорит не о пустоте, не о ничто. Согласно научным представлениям, пустая чаша заполнена воздухом, он и вытесняется, если налить в нее вино. Наука принуждает нас к тому, чтобы видеть в чаше пространство, «в котором распространяется жидкость». Это стремление науки все объяснить функционально, демистифицировать вещь, превращает ее в нечто ничтожное, лишая ее «самостояния».

Взрыв атомной бомбы – лишь фиксация факта разрушения вещи: «вещь в качестве вещи оказывается ничем. Вещественность вещи остается потаенной, забытой» [6. С. 319]. Вещь уничтожена, так как ей не дают слова. Она «не явлена».

Вмещающая чаша приемлет и содержит. В подношении воды, вина бытийствует «чашечность чаши». Этим она отличается от других вещей, которые «не поднесены». Чаша иногда подносится для «жертвенного возлияния» «бессмертным богам». Это – возлияние как жертвоприношение. Чаша собирает в себе силу земли (источник воды, лоза) и энергию неба (дождь). В чаше совмещается четверица: земля и небо, божества и смертные. «Подношение чаши» позволяет быть «земле и небу, божествам и смертным». «Пребывание четырех» есть «событие».

«А каким способом существует вещь? – спрашивает Хайдеггер. – Вещь существует. Веществование собирает» [6. С. 321]. «Именно “собирающие” отвечают существу чаши» [6. С. 323]. Собирая четверых, вещь приводит их к «взаимной близости»: «далекое хранимо близостью». Это и есть *настоящее* далекое, пришедшее к *истинной* близости. Говоря: небо, мы мыслим землю, богов, смертных. Говоря: земля, мы мыслим небо, богов, смертных и т.д. Через вещь одно – мыслить три остальных – это и есть близость, достигнутая отдаленными. «Единство четверицы есть скрещение» [6. С. 325]. Вещи надо понимать как положенные в мире. Объяснение с помощью причин и следствий здесь бессильно. Именно в «мирующем мире» показывает себя вещь как вещь. «Только то, что облегчено миром, становится однажды вещью» [6. С. 326].

Несколько забегая вперед, заметим, что вещь понимается Хайдеггером аналогично тому, как можно понимать символ в качестве вещи. Вещь сближающая, соединяющая, вмещающая может являться символом. С другой стороны, символ есть пребывающая в мире и объединяющая его элементы вещь.

Статья «Вещь» не была оставлена без комментария. Рассмотрим толкование этой работы В. Анашвили. Уничтожается ли вещь, разрушаясь? Или переходит в иное состояние? Или остается идея вещи? – спрашивает Анашвили. «Хайдеггер был единственным, кто <...> попытался удержать чашу в руках, не разбив и не расплескав, не уничтожив ее. Но была ли чаша Хайдеггера вещью?» [8. С. 159]. Сущность вещи, по Хайдеггеру,

«ускользает от человека». Хайдеггер пытается возродить, воскресить вещь, деконструированную научным знанием. Анашвили ставит вопрос: «Действительно ли вещь родилась <...> во времена Хайдеггера?» [8. С. 160].

Исследователь рассматривает историю проблемы вещи начиная с Античности. В древней Греции вещь либо дробилась на элементы (вода, огонь), либо на атомы. Вещь как таковая была прозрачна для взора древних, их взгляд на нее не останавливался. В лучшем случае она была символом, отсылающим к непроницаемым событиям, пишет Анашвили. В Средние века иконографическая атрибутика символизировала «того или иного апостола и святого»: «На религиозных и исторических полотнах вещи несчастны и подчеркнута скромны» [8. С. 161]. В XVII в. открытие натюрмортов и изобретение микроскопа ненадолго меняют судьбу вещи. В натюрморте она представлена так, как есть, без символических отсылок. Микроскоп позволяет видеть мельчайшие вещи. Мы замечаем их именно как вещи, ценные сами по себе. В натюрморте и под микроскопом дается вещь не как символизирующая, но в своем естестве. Однако сам микроскоп не виден: смотрят не на него, а в него. Он обретает характер «виртуального объекта».

Ментальность имеет свои правила развития, и в XIX в. «вещи были окончательно утеряны, сохранилась лишь память об их существовании» [8. С. 163].

На рубеже XIX–XX вв. начинаются панические поиски вещи. «“Назад к самим вещам” – это не лозунг Гуссерля, это лозунг времени», – замечает Анашвили. И заканчивает: «К середине нашего столетия вещи были обнаружены Хайдеггером окончательно уничтоженными. Вероятно, пустой труд их воскрешать» [8. С. 164].

На наш взгляд, статья излишне пессимистична. Подобное настроение отсутствует, однако, у Хайдеггера. Свой текст он заканчивает так: «Ладна вещь: чаша и стол, мост и плуг. Но по-своему тоже вещи – ель и пруд, ключ и холм. Вещи, каждый раз по-своему веществующие, – цапля и лось, конь и бык. Вещи, каждый раз своим способом веществующие, – зеркало и пряжка, книга и картина, корона и крест <...> Сперва человек как смертный достигнет, обитая, мира как мира. Только то, что облегчено миром, станет однажды вещью» [6. С. 326].

Что значит фраза «облегчено миром»? Это значит: вырвано из контекста предметности (Хайдеггер противопоставляет бездушный предмет и легкую, «ладную» вещь), поставлено перед человеком на обозрение и рассмотрение, важно для человека, в отличие от «равнодушных» предметов. Именно то, что включено в аспект мирности для нас, является, по Хайдеггеру, вещью. Поэтому с полным основанием можно ответить на вопрос Анашвили «Была ли чаша вещью?» утвердительно.

Исследовать проблему взаимосвязи символа и вещи, нам думается, полезно с привлечением статьи Н. Жинкина «Вещь» [9].

Автор справедливо отмечает, что ни одна метафизическая система не проходит мимо проблемы вещи, каждое философское учение так или иначе высказывает к ней свое отношение, а то и определяется решением этой проблемы. И в зависимости от ответа на вопрос о вещи («дух» это или «совокупность ощущений») та или иная теория попадает в какое-либо философское на-

правление. В этой статье для нас важна попытка Жинкина понять философию через «противопоставление вещь – символ» [9. С. 68].

Одна точка зрения оценивает мир вещей не как действительный мир, мир реальный, но лишь как видимость, «знак для смысла более глубокой реальной природы» [9. С. 68], лишь как символ. Подлинная же вещь – та, за которой не стоит никакая иная реальность, – Последняя Вещь. Символ есть «метафора», он должен быть пронцаем, за ним надо увидеть настоящий мир.

Так, объективный идеализм пытается проникнуть за область чувственных, физических вещей, найти внутренний смысл, определяющий эту область. Шеллинг и Гегель усматривают за случайной внешней оболочкой абсолютный примат теоретического разума.

Для идеализма Канта и Фихте ситуация несколько меняется: за мнимостью внешних вещей проглядывает «свобода моральной воли» [9. С. 70]. Видимостью вещь является и для натурализма. Этот последний ставит за ней «действительность случая».

Жинкин оригинально формулирует проблему своего исследования: «Чем отличается вещь от видимости и может ли последняя символизировать первую» [9. С. 71–72].

Метафизика правильно противопоставляет вещь символу: вещь – пассивный, молчаливый объект как он есть сам по себе и символ, всегда активный, говорящий, уводящий за свои пределы, всегда отсылающий к другому. Однако метафизика неадекватно, на взгляд Жинкина, «...вещь принимает за символ, указывающий на настоящую вещь» [9. С. 75]. Поэтому она неверно «объявляет мир видимостью», безуспешно пытаясь найти за вещами высшую реальность и так и не находя ее.

В феноменологии вещь анализируется только через внешность. «Когда Гуссерль описывает вещное восприятие, он отодвигает саму реальную вещь с ее вещной действительностью под ее являющуюся видимость». Гуссерль рассматривает вещь как воспринимаемое единство в разнообразном потоке восприятия, являющегося частью потока сознания. Трансцендентная вещь противопоставляется имманентному потоку. На это Жинкин возражает, что у Гуссерля речь идет не об анализе вещного сознания и не об описании вещи, здесь описывается «смотрение на вещь», ее «видимость». Однако, замечает исследователь, только *воспринимая*, мы не можем провести *границы* между разными вещами: как, например, в восприятии отличить ржавчину железной крыши от кирпичной трубы на ней? В одном только потоке восприятия мы такое различие уловить не сможем.

Для Гуссерля воспринимать, представлять означает обладать не образом вещи, а самой вещью: «Между восприятием и вещью нет никакого посредствующего образа, воспринимать значит видеть вещь, а не образ вещи» [9. С. 81]. Однако видимость может дать разглядеть разницу между формами, но не между вещами. Реальность, автономность и наглядность вещи проистекает не из видимости, а из иного состояния сознания. С другой стороны, пишет Жинкин, «нельзя знать вещь, не зная ее внешности» [9. С. 87]. Он ставит вопрос: «Как видимость становится реальной и из различных модификаций символики, фикции превращается в вещь». Вещь есть реальность внешней телесности. За ней нет

никакого носителя, никакой субстанции, а «только целостность частей и ничего больше» [9. С. 91].

Если внешняя сторона дела – символ, то она истолковывает, доходя до смысла. Символическое истолкование интенционально дважды: оно отсылает от знака к смыслу и от этого последнего – к другому смыслу. Если же внешней стороной выступает вещь, то сознание не будет интенциональным или истолковывающим. Оно будет «употребляющим», «использующим», справедливо утверждает Жинкин: «Символ истолковывается, вещь употребляется». Сознание вещи есть не столько сознание о вещи, сколько «сознание употребления вещи для дела».

Символ во внешнем аспекте своем веществен, тогда как вещь «нисколько не символична». Она молчит и никуда не отсылает. Она по сути нужна для использования. Вещь – это то, о чем говорят, для чего нужны знаки, символы, образы. Она есть предмет толкования. Необходимо объяснить, для чего нужна вещь, как ее употребить. Источник знаний о функциональной реализации вещи – это культура. Жинкин пишет: «Не вещь делает понятной культуру, а культура делает понятной вещь, не вещь есть знак, за которым мы находим как бы другую вещь-культуру, а через особые знаки мы понимаем культуру, каковая есть смысл <...> Смысл имеет в виду вещи, а не вещи – смысл» [9. С. 98].

Поэтому вещное сознание включает в себя интерпретацию вещи, сознание о которой оно есть. В зависимости от содержания культуры вещь может быть истолкована по-разному: изображение мамонтов в палеолите может быть священным тотемом, а может быть «книгой» о животных для детей.

Вещь и символ, с одной стороны, противоречивы как утилитарная данность (вещь) и смысловая отсылка (символ), с другой стороны, они не могут существовать друг без друга. Символ истолковывает вещь, вещь требует бытия символа. В нашей концепции так же сопоставляются вещь и символ: символ есть наполненная смыслом вещь, тогда как не всякая вещь является символом. На наш взгляд, противопоставление требует сопоставления: в онтологии чувственно данного некоторая вещь может стать символом, если ей придать инносказательный смысл. В онтологии идеального любой символ должен стать чувственно данной вещью для своего реального бытия. Без овеществления символ невозможен.

Для полноты анализа проблемы «символ – вещь» рассмотрим статью В. Куренного «“Сами вещи” Мартина Хайдеггера» [10]. Автор задается вопросом о преемственности между феноменологией Гуссерля и Хайдеггера. Хайдеггер рассматривал свою онтологию *Dasein* как следование провозглашенному Гуссерлем принципу «к самим вещам». В то же время «вопрос о бытии» в постановке Хайдеггера понимался им как «имманентная критика» феноменологии. Куренной указывает, что последовательное осуществление правила «к самим вещам» наводит Хайдеггера на мысль о том, что «феноменология оказывается нефеноменологичной» [1. С. 138]. Подлинно же феноменологией оказывается хайдеггеровское понимание проблемы «к самим вещам».

Гуссерль в первом томе «Логических исследований» писал: «Мы, безусловно, не хотим удовлетвориться “только словами”, т.е. только символическим пониманием слов <...> Мы хотим вернуться к “самим

вещам» [10. С. 8]. Куренной показывает, что этот принцип был почерпнут Гуссерлем у Дж. Ст. Милля. В философии Гуссерля он имеет техническое значение и понимается как достижение совпадения значения выражений и наглядного созерцания путем идеирующей абстракции [10. С. 9].

Сама максима «к самим вещам» была впоследствии уточнена Гуссерлем путем формулировки «принципа всех принципов», состоящего из двух пунктов. Во-первых, «все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника <...> нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [11. С. 60–61]. Во-вторых, не выносить и не придавать значимость суждениям, которые не почерпнуты из очевидности, из опыта, показывающего вещи, как они сами есть. Слова обыденного языка должны быть реинтерпретированы на научной основе [12. С. 66–67]. Куренной отмечает, что эти две формулировки по своему смыслу направлены прежде всего на требование однозначной выразимости «в языке результатов обращения к самим вещам» [10. С. 11]. По мнению автора статьи, эти принципы означали для Хайдеггера, что анализ вещей уже проделан, они разложены на элементы и возможности встречи с ними уже нет.

Во-первых, Хайдеггер исходит из «самопонятности» максимы «к самим вещам». Правило самопонятности означает, в частности, то, что все, являющееся «“само собой разумеющимся”», должно в первую очередь браться под подозрение» [10. С. 13]. С точки зрения «вопроса о бытии», как его формулирует Хайдеггер, «исходное отношение к вещам стало шатким» [1. С. 9].

Во-вторых, требование «к самим вещам» Хайдеггер рассматривает как «негативное», «антиконструктивное» [10. С. 17], критическое по отношению к предшествующей философии. Приводя цитаты из А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и других философов, так или иначе высказывающих свое отношение к идее «самих вещей», Куренной утверждает, что отказ ставить между сознанием и вещами какие бы то ни было конструкты, определяется протестантским стилем мышления; и это, на наш взгляд, совершенно справедливое замечание. Самопонятность негативности принципа «к самим вещам» Куренной называет «секуляризированной версией протестантских устремлений». Отсюда, на наш взгляд, становится ясной разница между германским антисимволизмом и символической русской философией начала XX в.

Подведем итоги. Вопрос о противопоставлении или сопоставлении символа и вещи в философии носит принципиальный характер. В целом он может даже определять то или иное направление философии. Рассмотренная выше проблема соотношения сознания, символа и вещи демонстрирует коллизии этого вопроса. Как философия Гуссерля, так и философия Хайдеггера едины в антисимволических установках, какими бы существенными ни были их расхождения по другим вопросам. Тем не менее вседесущность символа, о которой писал А.Н. Уайтхед [13], не позволяет той или иной системе идей обходиться без своего присутствия. Если символ понимать как выраженный вовне феномен сознания, феномен, получивший чувственную оболочку, в таком смысле понятие символа неистребимо. Важно только учесть, что символ – не лишнее образо-

вание между вещами и сознанием, а результат интеллектуального, смыслового синтеза того и другого, воплощение идеи в чувственной форме. Это не квазифеномен жизни сознания, а природное или культурное образование как продукт его деятельности и работы мышления. Он не уводит от «самих вещей». Он приводит к ним. Принцип «К самим вещам» реализуется тогда, когда мы помним, что некоторые вещи являются символами и что символы – это вещи. Всеобщность категории символа с неизбежностью требует своего присутствия в философских системах. Согласно нашей концепции, символ как наполненная смыслом вещь порождается универсальным сознанием и постигается индивидуальным мышлением. Об этом последнем и пойдет сейчас речь.

Хайдеггер о мышлении

«Происходящая внутри души беззвучная беседа ее самой собой и называется у нас мышлением», – писал Платон. Рассмотрим идеи Мартина Хайдеггера, в том числе и по отношению к Декарту.

В статье «Что значит мыслить?» [4. С. 134–145] философ утверждает, что мы еще не мыслим по-настоящему. Как движется идея Хайдеггера? Мыслить нам дает требующее осмысления. Однако оно от нас отвернулось. Нам остается ждать, пока требующее осмысления обратится к нам. Для этого надо сквозь помысленное видеть еще непомысленное. Сущность мышления, по Хайдеггеру, – представление. Что это такое?

Об этом мы узнаем из статьи «Время картины мира» [6. С. 41–62]. Мышление есть представление. Оно устанавливает отношение субъекта к представленному. Человек ставит нечто перед собой и тем самым «представляет». Это уже не восприятие присутствующего, но присутствие при нем. Представление активно, а не созерцательно. Оно схватывает и постигает, наступает и овладевает, тем самым опредмечивая.

Хайдеггер расширительно трактует «*cogito*» Декарта. Это не только мышление, но и воля, и аффект, и действие, и страсть. Поэтому Хайдеггер полагал перевод этого термина как «мышление» ошибочным и предложил понятие «представление», что совершенно справедливо.

Надо сказать, что и Гуссерль тоже неоднократно подчеркивал несводимость *cogito* к одному только мышлению. В «Парижских докладах» он трижды толкует этот термин: «Все, относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня благодаря тому, что я испытываю его, вспоминаю, сужу или как-либо мыслю о нем, оцениваю его или стремлюсь к нему и т.д. Как известно, все это Декарт обозначает как *cogito*» [14. С. 9–10].

Этот глагол указывает на такие действия, как восприятие, воспоминание, предвосхищение, желание, воление, предикативное называние и т.п. [14. С. 13]. Причем Гуссерль отмечает, что указание это «смутно», что «каждое *cogito* текуче, не имеет фиксированных окончательных элементов и отношений» [14. С. 17].

Однако все эти модусы действия актуально центрированы, тождественны, совпадают в единой неделимой точке – в субъекте, в «Я», ибо действует оно одно [14. С. 21].

Однако вернемся к Хайдеггеру.

Свое отношение к философии Декарта он выразил также в статье «Европейский нигилизм» [6. С. 63–176]. Чтобы правильно понять Декарта, надо выяснить, что значит в его учении *cogito, cogitare*. Это не просто «мышление», «мыслить». Философ отмечает важную подробность: в определенных ситуациях Декарт употребляет для слова «*cogitare*» термин «*percipere*» – представление. Мысля по аналогии, Хайдеггер заключает, что «*cogitare*» есть представление представимого.

В этой масштабной трактовке указывается на то, что представимое не просто дано, но дано актуально. Человек может им владеть абсолютно, без сомнений и опасений. Сомнения тем самым исключаются.

А что такое сомнение? Это ни в коем случае не голое отрицание, не сплошная негация. Оно суть мысленная соотнесенность с сущностным.

Разбирая тезис Декарта «*cogito, ergo sum*», Хайдеггер удаляет из него слово *ergo*. Полученное высказывание – «*cogito sum*» – не следует понимать как уравнение. Это и не утверждение моего существования, вытекающего из мышления. Такая фраза говорит о том, что представление, представленное самому себе, «полагает бытие как представленность, а истину – как достоверность» [6. С. 128].

Что из этого вытекает? А именно то, что бытие представляющего субъекта, не сомневающегося уже в своем существовании, является мерой бытия всего представляемого вообще.

Как рассуждает Декарт? Факт мышления приводит к факту существования. При этом допускается, что Я – духовная субстанция, независимая от тела и бессмертная. В то же время в ней наличествует идея Бога. Но идея более совершенного не может возникнуть из менее совершенного. Следовательно, Бог существует.

Так же и мы приходим к доказательству бытия сознания. Мы мыслим, и наше мышление заполнено символами. Они могут быть истинными, но могут быть и несовершенными, «замутняющими» суть дела. Но раз они есть, то можно предположить наличие их первообразов, с которых они представляют собой своего рода слепки. Как назвать первообразы в отличие от символов мышления? Думается, символами сознания. А если есть его наполнение, его идеи, то есть и само сознание – совершенная эманулирующая субстанция. Еще раз: если в нашем мышлении есть символы, ведущие к мысли об идеальном, то существует и само идеальное, внушающее нам через свои символы идею самого себя.

При этом следует избегать трактовки мышления как чисто интеллектуальной, рассудочной деятельности.

Важно учесть также и то, что символы существуют не разрозненно, не случайно, не хаотично, а в гармоничной и законосообразной целостности, которая достигается за счет упорядоченного функционирования системы отношений, установленной между символами сознанием. Эта система символических отношений организует бытие в космо-логическое мировое целое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
3. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М.: Изд-во МГУ, 1987. С. 264–312.
4. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
6. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
7. Бибихин В.В. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 407–436.
8. Анашвили В.В. Мартин Хайдеггер. История вещи // Мартин Хайдеггер и философия XX века. М.: Республика, 1997; Минск: Менск, 1997. С. 159–164.
9. Жинкин Н. Вещь // Логос. 1998. № 1. С. 68–102.
10. Куренной В. «Сами вещи» Мартина Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2001. С. 6–44.
11. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. Кн. 1. 336 с.
12. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998. 316 с.
13. Whitehead A.N. Symbolism, its meaning and effect. N.Y.: Macmillan company, 1927. 88 p.
14. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 6–30.

Статья представлена научно-редакционным советом журнала, поступила в научную редакцию «Философские науки» 31 мая 2006 г., принята к печати 5 июня 2006 г.