Studia Culturae: Вып. 2 (36): RES: Б.Г. Соколов. С. 97-109.

Б.Г. СОКОЛОВ

Доктор философских наук
Профессор кафедры культурологии, философии культуры и эстетики
Института философии
Санкт-Петербургский государственный университет

ПОНЯТЬ ВЕЩЬ: ГЕГЕЛЬ

Для прояснения до сих пор непроясненного феномена Вещи автор статьи обращается к работам Гегеля, а именно к «Науке Логики» и «Феноменологии духа», где Гегель анализирует статус и диалектику Вещи. Автор предлагает прочитать гегелевскую диалектику Вещи как феноменологическое эйдетическое описание. В результате подобного прочтения гегелевской диалектики Вещи автор приходит к следующим выводам. Прежде всего, Вещь – это динамика, это развитие, а не статика. «Эйдос» Вещи – это эйдос движения отношения. То, что мы мыслим как Вещь – всегда «результат» отношения. Отношение – этота модель, согласно которой выстраивается любая предстоящая нам Вещь. Вещь – это не то сущее, которое спонтанно, самостоятельно, а потому мы конституируем и понимаем Вещь всегда как не- и до-живое, хотя и откликающееся на динамику развития. Вещь – это всегда диалог, когда предмет и сознание оказываются не только воздействие друг на друга, но и включены в общий процесс изменения. С одной стороны, Вещь, можно сказать, очеловечивается, с другой – сознание овеществляется. Хотя Вещь относительно независима от нашего сознания, но единство и символизм Вещи инфицируются сознанием человека. Вещь не только воспринимается или производится человеком, но и собирается в единство сознанием, и оно же, сознание, заражает его теми «смыслами», которые приходят в этот мир не из внешнего мира предметов, вещей, но от самого сознания человека.

Ключевые слова: вещь, Гегель, феноменология духа, наука логики
Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ №17-03-00613 «Феномен вещи в информационной культуре»

B.G. SOKOLOV

Prof., Dr. of Science (Philosophy)
Departement of Cultural Studies, Philosophy of Culture & Aesthetics
Saint-Petersburg State University

GRASPING TNE OBJECT: HEGEL

To clarify the still unexplained phenomenon of the Object, the author of the article refers to the works of Hegel, namely to the Science of Logic and the Phenomenology of the Spirit where Hegel analyzes the status and dialectic of the Thing. The author suggests reading the Hegelian dialectic of Object as a phenomenological eidetic description. As a result of such a reading of the Hegelian dialectic, the author comes to the following conclusions. First of all, the Object is dynamics, development, it is not static. «Eidos» of the Object is the eidos of an attitude movement. What we think of as the Object is always the «result» of a attitude. Attitude is the model according to which any Object is constructing. The Object is not that which is spontaneous, independent, and therefore we constitute and understand it as always as not-and-alive, although it responds to the dynamics of development. The Object is always a dialogue when the object and consciousness are not only impact on each other but are included in the overall process of change. On the one hand, the Object can be said to be humanized, on the other hand, the consciousness becomes reincarnated. Although the Object is relatively independent of our consciousness but the unity and symbolism of Objects are infected with the consciousness of human. The Object is not only perceived or produced by human but is also collected into consciousness by consciousness, and it, consciousness, infects it with those «senses» that come to this world not from the external world of objects, things, but from the very consciousness of human.

Keywords: The object, Hegel, phenomenology of the spirit, science of logic

This work was supported by Grant RFFI №17-03-00613 «the Phenomenon of things in the information culture».

Наверное, из горизонта современного русского языка декартовский термин «вещь мыслящая» представляется несколько странным: Вещь не мыслит «по определению», разве что в фантазийном будущем, когда суперкомпьютеры - что представляется лишь игрой фантазии, не более, ибо для того, чтобы мыслить, нужно страдать, бояться, желать, любить и т.п. - обретут способность думать, а не «считать». Но если не брать в расчет эту ситуацию с мыслящей машиной-компьютером, то мы, если и будем употреблять слово Вещь относительно живого существа, то, скорее всего, для того, чтобы выявить в нем что-то «неодушевленное», безжизненное, как раз то, что противно живому. Вещь – это предмет неживой природы, желательно – и это тоже оттенок того современного смысла, который мы мыслим в полисемичном термине «вещь» – рукотворный, хотя и не о рукотворный. В чем же резон использования Декартом и, конечно, не только им, титула «вещь мыслящая»? Понятно, что латинское слово «res», которое

переводится русским «Вещь» и, скорее всего французское слово «chose», которое – опять же, скорее всего, ибо что творилось в «голове» Декарта со стопроцентной уверенностью сказать сейчас невозможно – передавалось в текстах Декарта латинским «res», обладало (и обладает) отличными от современного русского языка значениями, которые и позволили Картезию мыслящую субстанцию именовать и, через это именование, описывать как «вещь мыслящую». Французский язык, впрочем, как и русский (и английский, и немецкий) оказывается в «щекотливой» ситуации со словом вещь, thing, Ding, Sache, chose и т.п.: значение данных слов настолько широко, идиоматических выражений настолько много, что под Вещью можно мыслить почти все, что угодно. Наиболее адекватным эквивалентом слова Вещь, тогда, должно выступить местоимение «нечто», т.е. вообще все что угодно из «неживого», а может быть и «живого», но никак не то, что касательно человека. Иными словами, русский язык и, соответственно, те, кто мыслит из горизонта русского языка, причем не в меньшей мере, чем носители английского, французского или латинского языков, оказываются в довольно сложной ситуации, когда пытаются помыслить, понять, что-либо существенное о Вещи, задаться вопросом, что такое Вещь или каков смысл Вещи, ибо терминологически неопределенный термин способен задать настолько широкий горизонт ассоциативных смысловых рядов, что любая рефлексия, стремящаяся к терминологической четкости и однозначности, «зависнет» в нерешительности еще даже не начавшись.

Вещь, она что? Нечто? Универсальный феномен, способный «быть» чем угодно, некое универсальное пустое место, куда можно «положить» любой предмет, объект и т.п.? И ей, этому неопределенному нечто, тогда соответствует некое языковое «паспарту», которое функционально напоминает статус понятия у А.Шопенгауэра: пустой футляр, куда можно положить что угодно?

Итак, что такое «Вещь», что мы мыслим и понимаем под Вещью. Что, наконец, позволяет этим термином маркировать предельно широкий круг феноменов? Иными словами, вопрос и проблема, которые сформулированы предельно широко, звучат следующим образом: понять, что такое Вещь. Я думаю понятно, что решение этого вопроса – несоизмеримо с тем форматом, который предусматривается для статьи, а потому ограничим его: как понимает Вещь Гегель, что он мыслит под Вещью, какое место в его диалектической системе занимает Вещь.

Выбор персоны Гегеля в вопросе о Вещи не случаен. Во-первых, не так уж много мыслителей уделяли феномену Вещи в своих текстах особое место. Гегель – «приятное исключение». Во-вторых, и самое главное: Гегель «работает» с понятием, т.е. с тем, «как» и «что» мы мыслим, когда мыслим нечто. Не случайно – русский язык здесь нам помогает – сам титул «поня-

тие» восходит к глаголу «понимать». Именно в понятии происходит понимание, именно в нем результируется и закрепляется «процесс» мысли. И если мы «отбросим» крайности того «объективного идеализма», в котором не всегда справедливо упрекают Гегеля, то в его диалектике понятия мы можем понять понимание того или иного феномена отнюдь не последним мыслителем-философом и конечно в том культурном и языковом горизонте, в котором мыслит сам Гегель. В этом отношении Гегель работает (опять же если мы «отделим» объективный идеализм) как феноменолог, осуществляя в своей диалектической логике понятия дескрипцию феномена, причем сущностную, эйдетическую дескрипцию. В нашем случае – эйдетическую дескрипцию понятия «Вещь». Эту эйдетическую дескрипцию понятия «Вещь» он осуществляет в ряде своих работ: речь идет не только о его работе «Феноменология духа», но и, прежде всего в «Логике». К этим текстам мы сейчас и обратимся. Однако, «корректности ради» стоит упомянуть, что с понятием «Вещь» связан еще и другой сюжет, а именно «Вещь» и «вещный вопрос» поднят Гегелем в его работе «Философия права», в которой мы имеем дело уже с особого рода «Вещью», а именно с Вещью в домене права, но формат и объем статьи нас заставляет ограничиться «Феноменологией духа» и «Наукой логики» из «Энциклопедии философских наук».

Сначала обратимся к гегелевской «Науке логики». Остановимся на той части данной работы из «Энциклопедии философских наук», в которой «собственной персоной» и выступает «Вещь». Как и везде в гегелевском варианте диалектической логики, речь идет о движении понятия, которое ступень за ступенью следует маршрутом от чистого бытия к абсолютной идее. Однако мы будем дистанцироваться от того, чтоб «присягать» на верность гегелевской мысли, «перекодируя» то, что он фиксирует как диалектическое развитие понятия, в феноменологическую дескрипцию понятия Вещь. При этом, конечно, необходимо учитывать, что понимание «Вещи» дается из горизонта европейской мысли, т.е. речь идет, прежде всего, о манифестации новоевропейской ментальности, а не, скажем, китайской, где слово Вещь передается через сочетание двух иероглифов «восток» и «запад» [С. 30][1]. Соответственно, тот горизонт смыслов, в котором мыслится и, соответственно, может быть описана Вещь, не только и не столько «чисто» гегелевский ракурс, видение проблемы Вещи, но специ-

[1] См. «…слово вещь в китайском языке пишется двумя иероглифами – «восток» и запад» [1. С. 30]

фически европейский горизонт, и он относится – скажем прямо и без особых реверансов – к тому, как выстраивает и конституирует свой мир именно наша новоевропейская традиция. Более, того, учитывать необходимо и горизонт немецкого языка и немецкой ментальности, хотя, понятно, Гегель мыслит (и в этом, конечно, его наивность как и наивность любого мыслителя, полагающего достичь универсальных конструктов или общего эйдетического поля) о понятии и, соответственно, о понятии Вещи как об универсальной ступени всеобщего диалектического движения, включающего в себя все и вся, причем в универсалистком духе и с точки зрения внечеловеческого Всеобщего.

Перейдем теперь к конкретному анализу того, что проговорил о Вещи сам Гегель, сначала адекватно описывая диалектику, которую он «предписывает» любому сущему (поскольку в логике обретаются те формы мысли, с которыми, по мнению Гегеля будет согласовываться любой феномен, любое сущее), а затем уже пытаясь осмыслить это диалектическое движение понятие как феноменологическую дескрипцию, что, понятно, вызовет некоторую эрозию того, что предлагает сам Гегель.

Вещь, вернее – ступень понятия «Вещь», занимает не так уж много в гегелевском диалектическом развертывании абсолютной идее. Ей зарезервирован раздел в «Учении о сущности». Как любая ступень развития абсолютной идеи, Вещь – «промежуточная станция» в пути следования, но, одновременно, необходимый «промежуточный пункт», можно сказать «сущностный» промежуточный пункт, поскольку каждая ступень развертывания понятия есть необходимый (именно не-обходимый) этап, который подчиняется диалектической логике «Aufhebung», неудачно переведенного на русский язык как «снятие». «Каждая сфера логической идеи оказывается некой тотальностью определений и неким изображением абсолюта» [2.С.216]: т.е. любая ступень – это «некий такой маленький и еще недоразвитый» Абсолют, «абсолютишко», который демонстрирует тем свою промежуточность, что содержит в снятом виде ложность «прошлого» момента, предыдущей ступени, и, одновременно, заключает в себе ту истину, которая потом в диалектическом снятии будет сохранена на более высокой ступени. Именно в этом и заключается логика Aufhebung в соответствии с теми тремя значениями, которыми слово Aufhebung обладает в немецком языке: каждый этап - это упразднение (Aufhebung) ложности предыдущего этапа, сохранение (Aufhebung) истины предыдущего момента и возвышение (Aufhebung). И Вещь, как необходимая ступень единого процесса развития понятия, полностью соответствует этой логике и проходит эти этапы.

Прежде всего, Вещь «включена» в тот раздел, который определяется Гегелем как диалектика Сущности, которая «есть понятие как *положенное*

понятие; в сфере сущности определения суть лишь *относительные*, но ещё не рефлектированные в себя самое…» [2. С. 264.]. Если в сфере Бытия диалектическое движение «протекает под знаком» перехода, то в сфере сущности все происходит «под диктат» отношения. И Вещь включается в этот процесс отношения в сфере сущности, входя в подраздел «Сущности как основы существования». Как раз после этого самого Основания и его «развития» в «виде» Существования (которые также подчиняются логике Aufhebung), как единство тождества и различия Основания и Существования «возникает» Вещь. Сама гегелевская диалектика – и об этом никогда не «худо вспомнить» – это не диалектика Тезиса и Антитезиса, о которой чаще всего говорят, когда вспоминают или рассуждают о его логике-методе. У Гегеля все «несколько иначе», если не сказать «кардинально иначе». Развитие идет от некоего «начального пункта», который внутри себя противоречив, т.е. уже содержит «мотор» дальнейшего движения. Затем – переход в «свое иное», которое сохраняя истину «начального пункта», упраздняет «ложность» его как всего лишь исчезающего в своем результате движения. И лишь затем происходит возвышение до высшего единства, в котором снимается (Aufhebung) ложность и утверждается истина всего движения.

В этом отношении Вещь, которая «идет» после Основания и Существования, есть именно этот результат движения Основания и Существования. Естественно, речь не идет об окончательной «решенности» и «определенности», но лишь о промежуточном результате диалектической одиссеи понятия.

Теперь о том, как происходит уже развитие «в» самой Вещи. Вещь, поскольку дело происходит в «домене» Сущности, предстает не просто как результат развития предыдущих ступеней, но и как отношение. Это отношение, рефлексия в другого и отношение в себя саму. В первом случае, поскольку отношения «внешни», Вещь предстает как определенная (выделенная на «фоне» других) Вещь, а во втором, ибо дело касается отношения «внутрь» себя, Вещь предстает как Свойство Вещи. Эти свойства Вещи, как отношения «внутрь», как свойства – материи, «материальный субстрат», который принимает всегда форму. Таким образом, Вещь «распадается на материю и форму, каждая из которых есть тотальность вещности и самостоятельно существует для себя» [2.С. 293]. При этом та тотальность, которая и формует Вещь в ее единстве с материей, противоречива, ибо и форма и материя – это не только «характеристики» вот этой, конкретной Вещи, но могут мыслится самостоятельными: материи могут быть как «сами по себе» (ткань, дерево, железо и т.п.), так и включаться в другие конкретные Вещи, являясь их субстратом; таким же образом и форма – это не форма вот этой конкретной Вещи, например, форма тарелки из керамики,

но может быть формой не менее конкретной другой, скажем, металлической тарелки. Именно поэтому Вещь (также как и отдельный «пункт» движения Сущности) снимает себя и переходит в явление. Но это – уже другая «история» другой сюжет.

Теперь попытаемся, отбросив «иго» диалектического движения абсолютной идеи, не утрачивая, однако, все же тот элемент развития, который свойственен не только гегелевскому понятию, но и любой нашей мысли, а значит и мысли о том, что такое Вещь и как она конституируется в нашем сознании, сохранить то истинное (подобно, кстати, требования гегелевского титула Aufhebung-как-сохранения-истины), что относится к понятию Вещь у классика «немецкой классической философии». Прежде всего, Вещь – конкретная Вещь, ибо речь у Гегеля идет не о Вещи вообще, но о конкретной Вещи, т.е. Вещи-как-единичное-особенное-и-всеобщее – это не статика. «Эйдос» Вещи - это эйдос движения отношения. То, что мы мылим как Вещь – всегда «результат» отношения. Отношение – это, можно сказать, та модель, согласно которой выстраивается любая предстоящая нам Вещь. Причем отношения, которые и конституируют нашу мысль о Вещи всегда бывают двоякой направленности. Первое отношение – это отношение с другими Вещами. Вещь никогда не дается изолированно. В этом смысле она «сильно подчинена» тому, что другой немецкий мыслитель и «злополучный» соперник Гегеля за сердца студентов (как известно проигравший очную «дуэль»), а именно А.Шопенгауэр, фиксировал как универсальный «закон» мира как представления. Этот закон – закон достаточного основания, в котором А.Шопенгауэр (в отличие от Гегеля) выделяет не связь с основанием, но с другими сущими. Вещь всегда *относится* и это ее сущностное свойство. Прежде всего, она относится к другим Вещам, формируя универсум «соприкасающихся» друг с другом Вещей. Это с одной стороны. С другой стороны, Вещь – это то отношение, которое «относит» себя к самому себе, выделяя «из себя» самой то внешнее, а именно свойство, которое, одновременно есть и свойство другого и свойство само по себе. Наконец, Вещь – это не то сущее, которое спонтанно, самостоятельно, а потому то, что мы в самом начале статьи фиксировали как некую «неловкость» попытку связать «Вещь» и мышление у Декарта (вещь мыслящая), Гегелем также фиксируется как сущностная характеристики Вещи. Вещь – это сфера Сущности, это не сфера Понятия, которое как раз и является «доменом» живого. Соответственно, то, как мы конституируем и понимаем Вещь – это всегда не- и до-живое, хотя и откликающееся на динамику развития. Правда развитие в сфере конституирования лишь изредка и не обязательно-принудительно демонстрирует диалектическое развитие. Хотя, конечно, статики в сфере конституирования тоже ма-

ловато. Но это не та жесткая и определенная динамика, которая зафиксирована в гегелевском понятии снятия (Aufhebung).

Таков, собственно говоря, конструкт Вещи, который мы можем выделить-вычленить у Гегеля в его работе «Наука Логики» из «Энциклопедии философских наук». Напомним, что мы провели «чрезвычайно скандальную» операцию с его самым сокровенным и существенным, а именно убрали «иго» общего процесса диалектического развития абсолютной идеи, в которой Вещь – как и любая другая ступень – лишь исчезающая, мелькнувшая и уступившая сразу свое место более высокой ступени «промежуточная станция». Но и это не так уж мало для того, чтобы попытаться разобраться с тем, что мы понимаем под Вещью.

Сейчас обратимся к другому сюжету, где у Гегеля также «эксплуатируется» концепт Вещь. Речь пойдет о «Феноменологии духа». Здесь уже, конечно, нет той жесткой принудительности сценария конституирования, который свойственен «Науке Логике», хотя речь идет все о том же сценарии становления абсолютного знания, т.е. все же о диалектической логике, хотя и «инфицированной», конечно, конкретикой и фактологией. Напомним, что сам маршрут, проложенный Гегелем в «Феноменологии духа», есть процесс становления абсолютного знания, а потому в этом процессе участвует уже не только «логика развертывания» понятия, но и сознание, которое, обращаясь вовне и внутрь себя, обретает это абсолютное знание. А потому, все, что связано с конкретным сознанием – а нас сейчас больше всего интересует тот раздел, где тематизируется и проблематизируется Вещь – от чувственности, внешних предметов до рассудка и разума, «воочию» предстает как участники процесса становления этого абсолютного знания. Вещь - как вполне внятный и тематический обособленный титул – появляется в самом начале движения становления абсолютного знания и связан с чувственной данностью, чувственностью, чувственной достоверностью и восприятием.

Прежде всего, постараемся развести два близких (и иногда не четко отграниченными друг от друга у самого Гегеля) понятия. Это Вещь и предмет. Вещь – это внешний предмет, обладающий собственным «внешним» существованием. Надо сказать, что четкого разграничения одного от другого понятия Гегель не стремится дать, однако в одной фразе мы можем это различие зафиксировать: «… некоторая действительная Вещь, некоторый внешний предмет…» [3. С.58.]. Не густо, скажем, но хоть что-то. По сравнению с той путанницей, которая «царит» в отношении рефлексии о Вещи у других мыслителей, это - образчик строгой научности, можно сказать даже педанства.

Итак, Вещь как внешний предмет появляется, когда дело касается чувственной достоверности и чувственного знания. Это знание – непосредст-

венно и довольно «примитивно», предстает перед нами как то, что можно - несколько иными словами, нежели Гегель – обозначить как «объективная реальность». С позиции логики становления абсолютного знания чувственная достоверность довольно бедна и абстракта, ибо она – непосредственность, которая относится к восприятию чувственных Вещей, т.е еще «примитивная» и не насыщенная постоянным движением снятия непосредственность. Все что она «знает» можно сформулировать во фразе «нечто есть». Если мы вспомним Одиссею понятия, то этот этап соотносим с самым началом движения становления и маркировался в «Науке Логике» у Гегеля как Чистое Бытие. Подобно тому, как любая рефлексия уже изменяет «чистоту» этого самого Чистого Бытия (настолько чистого, что оно ничем не отличается от Ничто), ибо оно, чистое бытие, будучи предельной непосредственностью и, одновременно, самым началом движения понятия, стремится снять самого себя, так и в отношении чувственной достоверности и, значит, Вещи, все обстоит сходным образом. С одним, конечно, существенным отличием: в сфере чистого бытия есть лишь переход, который «мгновенно» упраздняет текущий момент, а в отношении чувственной достоверности и Вещи речь идет одновременно о том, «что» полагает эту Вещь, т.е. о чувственности и сознании, участвующим с самого начала в этом процессе. Т.е. речь в данном случае идет не столько о предметах вообще, но о предметах, связанных и положенных сознанием. Вещь противостоит и вступает в отношение с сознанием и именно на этом основывается диалектика развертывания вещи как истины восприятия, т.е. того, к чему направлено и в чем результируется восприятие: «… «я» обладаю достоверностью через нечто иное, а именно *через* вещь; а эта последняя достоверна точно так же *через* нечто иное, а именно через «я»» [3. С.52.].

Но прежде всего о той чувственной достоверности, которая и полагает и, одновременно, полагается Вещью. Чувственная достоверность дает нам довольно бедное и абстрактное, хотя и непосредственное знание. Но оно «мало» стоит, ибо сразу же упраздняет само себя: «здесь» и «теперь», на которых и базируется эта достоверность (полагающих и предмет-Вещь и я одновременно и диалектически), сразу же подвергаются негации. Конкретное «здесь» (этот дом, например) при малейшем повороте головы уже становится иным, другим конкретным «здесь» (например, деревом), чтобы сразу же в свою очередь уступить место другому «здесь» (автомобилем) и т.п. В свою очередь конкретное «теперь», произнесенное утром, через пару часов оказывается другим «теперь» – днем, упраздняя прежнее «теперь». Диалектика движения этих подвергающихся постоянной негации «здесь» и «теперь» обретает свою достоверность не в следующих друг за другом исчезающих моментах, но во «всеобщности» «теперь» или «здесь», которые уже равнодушны к любому конкретному «теперь» или «здесь». В этом

движении истина этой самой конкретной достоверности заключается не в «конкретике», но в отношении между «я» и предметом. Гегель так суммирует движение в домене чувственного отношения, которое выстраивается через указывание «я» на конкретику полагаемого предмета: «Итак, в этом указывании мы видим только движение и следующий ход его: 1. Я указываю на «*теперь*», оно утверждается как то, что истинно; но я указываю на него как на то, *что было*, или как на нечто снятое; я снимаю первую истину и 2. Утверждаю «теперь» как вторую истину, что оно *было*, что оно снято. 3. Но бывшее *не есть*; я снимаю то, что оно было или что оно снято, и возвращаюсь, таки образом, к первому утверждению: что «теперь» есть» [3. С.56]. Мы видим, таким образом, «классический вариант» диалектического снятия, когда высшая ступень является не просто возвращением к исходному сюжету, т.е. всего лишь повторением. В этом отношении диалектика чувственной достоверности и, следовательно, Вещи – это история движения, изменения этой чувственной достоверности. Или, как это говорит сам Гегель: «… диалектика чувственной достоверности есть не что иное, как простая история движения этой достоверности или ее опыт… чувственная достоверность сама есть не что иное, как только эта история» [3. С. 57]. При этом – поскольку речь идет еще о «примитивной» ступени становления абсолютного знания – это постоянное движения от одного «здесь» к другому «здесь» или от одного «теперь» к другому теперь, если оставаться лишь на почве этого чувственного опыта, всегда забывает предыдущий момент и начинает-продолжает движение заново с «чистого листа».

В этом движении «здесь» и «теперь», в котором фиксируются два участника процесса: «наблюдатель» («чистое я») и конкретный, постоянно исчезающий, постоянно нигилирующий в иное, объект-предмет, который «возникает» как истина этого постоянного движения: «Предмет по существу есть то же, что и движение; движение есть развертывание и различение моментов, предмет – нахождение их в совокупности» [3. С.60]. Вещь, как внешний предмет, полагаемый чувственностью, и есть эта постоянно «застывающее» и вновь возобновляемое движение, как одно, обладающее множеством свойств, фиксируемых нашим восприятием. Здесь важен, без сомнения, тот момент, что Вещь - это Вещь *нашего* восприятия, ибо здесь мы видим уже работу негации-снятия, которая не просто упраздняет постоянно сменяющие моменты чувственной непосредственности, но и полагает различение, которое выступает как определенное свойство Вещи. Однако свойства Вещи, будучи еще «чистыми» определенностями даются лишь в том простом единстве, которое язык передает через простое перечисление: этот стол деревянный, *а также* определенной формы, *а также* определенного веса и т.п. Деревянность в этом отношении не воздействует

на форму, вес, а просто рядополагается. Свойства «пронизывают» Вещь, как бы находясь в параллельных «измерениях» по отношению друг к другу, но, одновременно, ограничивая друг друга, ибо деревянность стола не есть его вес. С другой стороны - и это момент диалектики Вещи – свойства Вещи не только безразличные друг другу *материи*, но и являются тем «одним», которое, как бы выразился М.Хайдеггер, собирают эти свойства в Вещь.

Непосредственно диалектика «формирующая» Вещь «из свойств» как истина восприятия у Гегеля следующая: Вещь есть «α) безразличная пассивная всеобщность, «*также*» многих свойств или, лучше сказать, β) она есть негация в такой же мере, как она просто есть; или: она есть «*одно*», исключение противоположных свойств, и γ)она есть сами многочисленные *свойства*, соотношение двух первых моментов; негация, как она соотносится с безразличной стихией и в ней распространяется в виде множества различий; точка единичности, излучающаяся в множественности в среде устойчивого существования» [3.С.62].

В ситуации, когда Вещь есть истина восприятия и его же предмет, сама Вещь выступает как то, на что «равняется» сознание, ибо Вещь выступает как нечто всеобщее, истинное и самому себе равное, а сознание как изменчивое, это воспринимающее сознание может впасть в иллюзию. Иными словами в процесс восприятия включается возможность иллюзии в отношении внешнего предмета.

Сам процесс, который сознание имеет относительно Вещи как внешнего предмета, т.е. опыт нашего восприятия, описывается Гегелем опять же как диалектический процесс, где происходит развитие (со всеми необходимыми для диалектики негацией ложного и сохранения истинного) следующим образом: «Предмет, который я воспринимаю, предстает как *чистая единица*; *я* также замечаю в нем свойство, которое *всеобще*, а благодаря этому выходит за пределы единичности. Первое бытие предметной сущности как некоторой единицы не было, следовательно, его истинным бытием; так как *предмет* есть истинное. То неистинность относится ко мне, а постижение было неправильным. В силу *всеобщности* свойства я должен предметную сущность принимать скорее как некоторую *общность* вообще. Я воспринимаю, дальше, свойство как *определенное, противоположное* другому и исключающее его <…> В обособленном «одном» я нахожу много таких свойств, которые не воздействуют друг на друга, а равнодушны друг другу; следовательно я неправильно воспринимал предмет, когда я постигал его ка нечто *исключающее*; как прежде он был только непрерывностью вообще, так теперь он - всеобщая *совокупная среда*, в которой из множества свойств как чувственных *всеобщностей* каждое есть для себя и, будучи *определённым*, исключает другие. Но простое и истин-

ное, которое я воспринимаю, не есть поэтому всеобщая среда, а есть *единичное* свойство для себя. Которое, однако, в таком виде не есть ни свойство, ни определённое бытие; ибо оно теперь не находится ни в «одном», ни в соотношении с другими. В качестве этого чистого соотнесения себя с самим собою оно остается только *чувственным бытием* вообще, так как у него более нет характера негативности; и сознание, для которого теперь есть чувственное бытие, есть только мнение, т.е. оно целиком покинуло область воспринимания и ушло обратно в себя. Однако чувственное бытие и *мнение* само переходит в воспринимание; я отброшен назад к началу, и меня опять захватывает движение по тому же кругу, которое снимает себя и в каждом моменте и как целое.» [3. Сс.63-64].

Иными словами, Гегель анализирует процесс нашего конституирования Вещи, в котором происходит: 1. постепенное превращение ее из «пустого» и «чистого» объекта чувственности в более «насыщенный» и развитый объект, 2. диалектическое развитие самого сознания. В этом диалектическом процессе «познания» Вещи, сама Вещь предстает как то, что прежде всего является единством (одно), определенностью и собственными свойствами. Как обладающая свойствами, Вещь есть всеобщая среда, в которой свойства сосуществуют «одно вне другого, не касаясь и не снимая друг друга». [3. Сс.64-65]. Но именно сознание придает единство Вещи, удерживая в единстве все свойства Вещи, т.е. подлинно единство заключено не в самой Вещи, а в сознании. «Сама по себе Вещь» – это собрание множественных «также», собрание материй, не более того. Сознание, воспринимая Вещь и как нечто «одно» лишенное множественности и, одновременно, как собрание «также» материй сходным образом поступает с самим собой: Вещь в этом отношении «вступает» в подлинный диалог с сознанием, вернее сказать, сознание, воспринимая Вещь, воспринимает и себя (поскольку именно оно вносит подобную диалектику в Вещь) аналогичным образом, т.е. как «одно» и, одновременно, как собрание «также».

Теперь, проследив основной ход Гегелевской рефлексии о Вещи в «Феноменологии духа», постараемся все же удержать то существенное, что Гегель говорит о статусе и «динамике» Вещи. Конечно, в этой работе Гегель «верен» самому себе, и Вещь – скорее лишь иллюстрация общей модели диалектики в гегелевском стиле. Но есть и то, что представляется нам довольно полезным, если мы хотим прояснить то, что такое Вещь, что мы мыслим под Вещью. Вещь – это внешний предмет. Это важная дифференция, которая поможет все же внести некоторую ясность в довольно путанные смыслы и семантические коннотации титула Вещь. Далее. Вещь – это сфера чувственности, и говорить о Вещи следует лишь тогда, когда есть восприятие, чувственная фиксация Вещи. Положенность Вещи (т.е. это входит в «эйдетический конструкт» Вещь) есть положенность свойств. На-

конец, Вещь – это динамика, она не пребывает в неизменности. Наше с ней взаимодействие (именно ***взаимо***действие) не оставляет Вещь в неизменности, впрочем так же как нас, думающих, воспринимающих, наконец, использующих или потребляющих эту самую Вещь. Вещь – это всегда диалог, когда предмет и сознание оказываются не только воздействие друг на друга, но и включены в общий процесс изменения. С одной стороны, Вещь, можно сказать очеловечивается, с другой – сознание овеществляется. И в этом нет ничего отрицательного: Вещь как имущество – но это уже другая история и другая работа Гегеля, а именно «Философия права» – это залог нашей свободы.

И последнее. С одной стороны, Вещь относительно независима от нашего сознания, т.е. мы ее мыслим и воспринимаем как саму по себе обладающую единством, но, одновременно, единство и – конечно Гегель об этом не говорит, ибо в меньшей мере занят символизмом, но диалектикой абсолютной идеи - инфицированность человеческим символизмом и смыслами. Вещь не только воспринимается или производится человеком, но и собирается в единство сознанием, и оно же, сознание, заражает его теми «смыслами», которые приходят в этот мир не из внешнего мира предметов, Вещей, но от самого сознания человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М.: Наука. 1992
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том.1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб. Наука. 1992.

TRANSLIT

1. Grigor'eva T.P. Dao i logos (vstrecha kul'tur). M.: Nauka. 1992
2. Gegel' G.V.F. EHnciklopediya filosofskih nauk. Tom.1. Nauka logiki . M.: Mysl', 1974.
3. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya duha. SPb. Nauka. 1992.