

В.В. Корнев
Понятие «вещь»

При всей интуитивной прозрачности и обширной языковой практике категория вещи остается одним из самых загадочных и непроявленных элементов современного философского дискурса. Поэтому задачей данной статьи станет попытка, с одной стороны, отрефлексировать и намеренно сузить это понятие, а с другой – взглянуть на категорию вещи именно с антропологической точки зрения.

Оттолкнуться можно от естественного значения русского слова «вещь». В словаре В. Даля эта категория определяется как «нечто, предмет, отдельная единица, всякая неодушевленная особь; в обширном смысле, все, что доступно чувствам» [1, с. 189]. В словаре С.И. Ожегова читаем, что вещь – это «1. Отдельный предмет, изделие; 2. То, что принадлежит к личному движимому имуществу; 3. О произведении науки, искусстве; 4. Нечто, обстоятельство, изделие» [2, с. 82]. Ближе к философскому значению слово «вещь» определяется в «Советском энциклопедическом словаре»: «...предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования» [3, с. 216]. В наиболее полной «Философской энциклопедии» (издания 1960–1970-гг.) понятие «вещь» прямо отождествляется с категорией «предмет»: «Отдельная часть, единица существующего; все то, что может находиться в отношении и обладать каким-либо свойством» [4, с. 356].

Сегодня обыденное употребление слова «вещь» куда как расширило эти академические рамки. Один только восклицательный знак придает анализируемой категории тысячи значений: здесь «Вещь!» – это явление и ситуация, произведение искусства и удачное словцо, нечто наличное и видимое лишь в сложном контексте.

В других языках «вещь» также подразумевает это расширенное толкование. Например, английское «The Thing» помимо обычного значения вещи, предмета, понимается и как дело, факт, случай, обстоятельство, художественное произведение, существо, создание, нечто необходимое, а также как степень оценки и сравнения. По-немецки «Das Ding» помимо известных значений также несет в себе смысл дела, события обстоятельства, превосходной степени (Das ist ein ding! – Вот это вещь!).

Не лучше обстоят дела с понятием «вещь» и в истории философии: глядя сквозь эпохи и сопутствующие им интеллектуальные вкусы, мы всюду находим путаницу в терминологии и избыточную метафоричность. Не случайно, что известный гуссерлевский лозунг «Назад к вещам!» в XX в. оказался совершеннейшей новостью. Вот почему сущностью первой аналитической процедуры должно стать отсечение лишних, избыточных значений. Мы попробуем строить понятие вещи от обратного – и тогда, очистив его от шелухи, мы найдем что-то неотчуждаемое, своеобразную сердцевину смысла.

Первый тезис можно сформулировать так: *Вещь не есть вещь-в-себе или чистый объект.*

Первое, что необходимо решительно признать, говоря о вещи, – это то, что сама возможность рассуждать и мыслить о ней не позволяет определять любую из вещей как «вещь-в-себе», т.е. нечто непроницаемое для языка и знания. Самый ясный, возможно, аргумент против всякого агностицизма в отношении вещей сформулировал А.Ф. Лосев: «Или вещь есть, или ее нет. Если она есть, то она должна отличаться от всего прочего. А если она отличается от всего прочего, она отличается чем-нибудь. А если она отличается чем-нибудь, она имеет определенное качество. А если она имеет определенное качество, то она познаваема и проявляема в своих качествах» [5, с. 851].

С другой стороны, всегда можно вообразить себе нечто соответствующее кантовской «вещи-в-себе», и пусть это что-то навсегда отделено от нас шорами трансцендентальных форм, другими роковыми обстоятельствами, но только тогда эта «вещь-в-себе» не сможет стать предметом ни данного, ни любого другого исследования.

Следующий (второй) тезис плавно вытекает из первого: *Вещь не есть представление, образ, копия субъекта.*

Выразив убеждение в невозможности понимания вещи как независимой от нас реальности, т.е. чистого объекта, ноумена, необходимо заодно покончить с определением вещи в качестве феномена нашего восприятия. Ясно, что эта позиция является выводом из преды-

душего, однако дело здесь не только в автоматизме аналитического высказывания, но и в чем-то более принципиальном.

Представим себе хоть на минуту вещь в качестве чистой самодеятельности субъекта, в качестве конструкта воображения, чтобы убедиться: как только эта вещь становится моим зеркалом – она сразу теряет всю свою привлекательность, заключающуюся именно в ее «инаковости», инородности, даже чуждости. Культ современной бытовой техники, навязчиво предлагаемый рекламой, акцентирует именно это значение сверхчеловечности или нечеловечности вещи. Вещь здесь, как правило, вечна, совершенна, закруглена, холодна на ощупь и т.п.

Вещь, будь она только проекцией моего «Я», не могла бы долго привлекать мое внимание. Вещь интригует, манит, пугает, доводит даже до невроза именно своей инаковостью. Одним из самых удачных фильмов ужасов стал «Alien» Р. Скотта (русский эквивалент названия – «Чужой» – необычайно удачен), вся философия которого строится на принципиальной инородности монструозного объекта всем человеческим характеристикам и стереотипам. Вместе с тем этот враждебный объект и в оригинальном фильме, и в его продолжениях является всякий раз могучим центром притяжения для зачарованного им человечества. Почти тот же подтекст несет в себе еще более красноречивое название известного для этого же жанра фильма Д. Карпентера «The Thing» (буквально «вещь!»), переводимое у нас как «Нечто». Здесь источником фобии служит инопланетный организм, легко внедряющийся в человеческие тела и оставляющий затем лишь внешнюю оболочку своего владельца. Наряду с ужасом, внушаемым этой инородной субстанцией, она (так же, как и в «Чужом») является вполне прозрачной пародией на человеческие половые органы, и без всякого фрейдизма выводит на самые очевидные сексуальные эвфемизмы и ассоциации. В конечном счете алгоритм действия «нечто» или «чужого» один и тот же – вселение в тело человека, оплодотворение, вынашивание плода и выход наружу, сопряженный с технической, можно сказать, гибелью носителя. Все в духе классической парадигмы Фрейда: синтез Эроса и Танатоса, влечения и отталкивания.

Есть претензии также и к самому понятию образа, взятому по давней традиции в качестве слепка некоей действительности. Так, А.Ф. Лосев в своей работе «Вещь и имя» замечает, что категория «образ» столь же абст-

рактна, как и категория представляемой в нем «действительности». «В действительности же образ действительности не оторван от нее, не разъединен с нею и составляет с ней одно фактическое целое, один факт. Необходимо найти такой термин, в котором подлинно и “Действительность” и ее “Образ” слились в одно целое, в котором то и другое было бы дано сразу, без разделения уже на “действительность” и “образ”. Таким термином является “выражение”. В понятии *выражения* содержится как момент некоей реальности, так и ее выхождения из своего внутреннего пребывания в себе в свой внешний и явленный образ» [5, с. 807]. Отсюда само понятие «образ» в его прямом противопоставлении действительности следует считать наследством той же кантианской парадигмы противопоставления феноменального и ноуменального, от которой нам уже пришлось отказаться.

Теперь пришло время выдвинуть кажущийся со стороны несколько спорным третий тезис: *Вещь не есть нечто количественно единичное, изолированное в пространстве или во времени.*

Сущность традиционного понимания вещи сводится обычно к следующим характеристикам: «1. Вещь – это то, что занимает определенный объем в пространстве. 2. Разные вещи – это вещи, занимающие в каждый данный момент времени разные объемы в пространстве. 3. Одна и та же вещь – это то, что занимает один и тот же объем в каждый данный момент времени» [6, с. 12].

Практически тот же смысл, как мы могли уже убедиться, предлагает этимология слова «вещь». Отсюда наш тезис, оспаривающий единичность в качестве основного атрибута вещи, может показаться самым полемичным среди прочих утверждений. Попробуем в этом разобратся.

Начать с того, что уже в цитируемом чуть выше вполне академичном сочинении А.И. Умова подвергается критике концепция отдельного существования и принцип самотождественности вещи. Квантовая физика, подвергая ревизии парадигмы естественных наук, подорвала и основы классической концепции вещи (сразу можно назвать здесь имена Аристотеля, Декарта, Лейбница). Теперь «различие по положению в пространстве не может служить основой для различения тождественных частиц» [6, с. 21], потому А.И. Умов предлагает определять вещь не через протяженность (ограниченность) в пространстве и времени, а через качество и отсылает чита-

теля к понятию качественной границы в «Науке логики» Гегеля [7, с. 188]. В итоге у А.И. Уемова получается следующая дефиниция:

«Вещь – это система качеств. Различные вещи – это различные системы качеств. Одна и та же вещь – это одна и та же система качеств» [6, с. 25].

С другой стороны, полемизируя лишь сейчас с абстракцией количественно единичной вещи, мы и до того говорили, по сути, о множественных вещах. Ведь если ограничить предмет обсуждения, скажем, бытовой техникой, то едва ли мы нашли бы здесь нечто, четко ограниченное в пространстве и всегда себе тождественное.

Мотор автомобиля каждодневно нуждается в масле, бензине, запчастях и т.п. Компьютер будет грудой металла без таких вещей, как электричество, электронные носители информации, операционные программы и пр. При этом определить, где ясно заканчивается мотор или компьютер и начинается что-то другое, скажем, для последнего – клавиатура, дискета, сеть, электрический ток и прочее – не представляется возможным. Стиральный порошок нуждается в стиральной машине и наоборот, а обе эти вещи включены в бесконечный научно-производственный и рекламный конвейер, где и фабричный пресс, и экран телевизора, и голова изобретателя составляют одну неотчуждаемую реальность. Для тела человека тоже действует весь живой круговорот обмена веществ, на манер этого «производственно-потребительского» конвейера, однако тело человека со времен глубокой древности принципиально не улучшилось и не составило целое с какой-нибудь другой человеческой частью. Во всей этой диалектике отношения части и целого, единого и многого для вещи акцент делается именно на целом частей, тогда как для человека – только на части целого. Вещи переходят друг в друга, стыкуются и взаимодействуют между собой, отсылают к самим себе, образуя или одну мегавещь, или мегачелое вещей.

Наконец, и с точки зрения логики, классическое определение вещи через тождество с самой собой будет примером замкнутого круга, и в этой тавтологии тонет любое положительное знание о вещи. Л. Витгенштейн в своих «Философских исследованиях» специально анализирует эту конструкцию и затем заключает: «“Вещь тождественна самой себе”. – Нет лучшего примера бесполезного предложения, которое тем не менее связано с какой-то игрою воображения» [8, с. 166–167].

Вместе с отрицательными дефинициями вещи, которыми мы занимались прежде, теперь следует зафиксировать и две положительные характеристики искомого понятия: во-первых, критерием отличия вещи от других вещей и окружающей среды является не количество, а качество, во-вторых, вещь, без сомнения, всегда символична, указывая собой на бесконечный ряд прочих вещей или ассоциируемых с ними социальных качеств. В этой реальной или символической множественности вещи теряется всякая возможность рассматривать ее как нечто единичное и независимое.

Но тут встает еще один вопрос: чем будет это качественное отличие вещи – сугубо психологическим или все же материальным фактором? Почему, например, золото – «благородный металл», дарующий высокую ценность практически любому выполненному из него предмету, тогда как железо, свинец, алюминий такими способностями не обладают? Иначе говоря, мы вынуждены определить здесь свое отношение к еще одному обыденному критерию для определения вещи – ее материальности, чувственной доступности.

Четвертый тезис прозвучит так: *Вещь не есть вещество*.

Очевидно, эта позиция будет сколь понятной, столь и важной для корректного понимания сущности всякой вещи. Любой материальный предмет объединяет в себе некие материальные части, однако чем будет это объединяющее начало, этот принцип сборки? Есть лишь один способ избежать логической тавтологии, признав, вслед за А.Ф. Лосевым, что «никакие вообще деревянные вещи ровно никак не различаются между собою именно в смысле самой деревянности. Различаются они чем-то совершенно иным, вовсе не деревянностью и даже вообще чем-то невещественным. Волевым образом приходится категорически заявить: вещественные предметы или ничем не различаются между собою (и тогда наступает царство сплошного безумия), или, если различаются, то различаются чем-то невещественным, ибо в смысле чистой вещественности все вещи совершенно одинаково вещественны и, следовательно, совершенно тождественны; вещественность свойственна им в совершенно одинаковой мере... *Вещество* не есть вещь. Чтобы стать *вещью*, вещество должно оформиться, определиться, организовать, и притом оно должно оформиться не как-нибудь, но совершенно определенным образом» [5, с. 805–806].

Итак, очевидно, что вещь есть некая предметность – материала, формы, комбинации

частей и т.п. Однако при этом она не только не сводится к механической сумме своих элементов, но и не определяется качествами своего чувственного состава. Остается найти субстанцию, опредмечиваемую в вещи – таким именно образом фокусируется дальнейшее направление наших поисков.

Пятый тезис: *Вещь не есть опредмеченная идея, равно как и опредмеченная функция.* Однако есть еще опасность попасть под влияние другой крайности и вместо физического огрубления вещи принять ее излишнюю идеализацию. Сегодня вновь стало модно видеть в любой вещи, прежде всего (или исключительно) символическое, смысловое, вербальное значение, рассматривать вещь как чистый текст или концепт. Не отрицая (а чуть ранее именно оправдывая) близкое к тому понимание вещи, следует избежать, однако, того тотального абсурда, который наступит сразу вслед за простым отождествлением вещи и ее идеи.

Можно здесь, во-первых, прибегнуть к доводам элементарной логики и диалектики, сказав, что «реально мы имеем дело не с голыми идеями и не с голой материей, но с тем их абсолютно-нерушимым тождеством, которое и есть реальная действительность» [5, с. 806]. Можно, во-вторых, долго и упорно указывать на принципиальные различия между вещами и их эйдосами, вспомнив и элеатов, и Платона, и неоплатонизм, и средневековый реализм. Есть, однако, путь более простой. Дело в том, что, принимая в каждой вещи некое выражение смысла и потому только находя возможным само ее именование и удержание в сознании, еще раньше я обнаруживаю в этой вещи предмет собственного желания. Вещь как таковая и смысл как таковой не привлекут внимания, если я не буду чувствовать ясно своего влечения к этой вещи. Сами по себе, например деньги, – лишь металл и бумага. Сама по себе идея денег – всего лишь абстракция, но ценно здесь лишь то, что этот металл является притягательным для желания многих и многих. Пока есть это всеобщее притяжение желаний к данной вещи, есть и мой интерес к ней, как только он исчезает – вещь просто обесмысливается и развеществляется. В качестве человеческих вещей деньги являются не материалом и не идеей, а опосредованным желанием Другого.

То же самое можно сказать и обо всех прочих вещах. Только животное использует пищу как пищу, нору как нору, находя в этом один лишь физический материал для строения своего организма или жизненного простран-

ства. Для человека же вредная физиологически пища становится притягательной, если она будет выражением желания многих. Я хочу нечто тем больше, чем больше этого хотят другие – вот формула человеческого отношения к вещи. Поэтому в традициях феноменологии Гегеля вещь необходимо определять как опосредование не столько общего смысла, сколько общего желания: «Желание, направленное на природный объект, человечно только в той мере, в какой оно «опосредовано» Желанием другого, направленным на тот же объект: человечно желать то, что желают другие, – желать, потому, что они это желают» [9, с. 61].

По той же самой причине нельзя соглашаться и с теми дефинициями вещи, в которых главным ее атрибутом становится практическая функциональность. Здесь в качестве конкретного примера можно сослаться на знаменитую работу Жана Бодрийара «Система вещей». Функциональность вещей у Бодрийара – один из краеугольных камней для построения оригинальной методологии: «Все вещи объявляют себя функциональными, так же, как все политические режимы – демократическими» [10, с. 54]. Вместе с тем, как выясняется при более подробном знакомстве с текстом французского философа, часто встречающаяся здесь категория *функциональности* понимается слишком расширительно. Это и символическая «нагруженность» вещи, «способность стать элементом игры, комбинаторной исчислимости в рамках всеобщей системы знаков», и географическая или историческая маркировка, способность вещи к интеграции в целое и т.п. [10, с. 54, 61, 62].

Функциональностью становится зачастую и полное освобождение вещи от всякой функциональности: «Если я пользуюсь холодильником для охлаждения продуктов, то он служит практическим опосредованием – это не вещь, а холодильник. Именно поэтому я им не обладаю. Обладать можно не орудием, отсылающим нас к миру, но лишь вещью, *абстрагированной от своей функции и соотносенной с субъектом*» (выделено мною. – В.К.) [10, с. 61]. Такого рода отношение к вещам является логически развитой крайней степенью консьюмеризма и становится основой для феномена коллекционирования. У Бодрийара речь идет скорее о функциональности символической, психологической, социокультурной, нежели о практической, в которой кофемолка являла бы собой лишь функцию помола кофе, пылесос – сбора пыли и т.д.

Вещь сегодня – это скорее игра в функцию, имитация функциональности. Так, например, одежда (и связанные с ней ритуалы – те же показы мод) сегодня в наименьшей степени несет на себе функциональную нагрузку, а в наибольшей – служит маркером всевозможных социальных и психических значений. Невозможно определенно назвать хотя бы одну предикативную функцию одежды: по определению призванная одевать, она чаще подчеркивает наготу и уязвимость человека; она оберегает, сохраняет тело, но и сама доставляет ему массу неудобств. Иногда одежда действительно «витальна», а иногда опасна для здоровья ее владельца. Считать, что функция одежды состоит в своеобразной репрезентации тела, можно лишь закрывая глаза на многие этнографические традиции. Одежда может являться выражением как индивидуальности, так и обезличенности. Принять за сущность одежды функцию усиления тела можно для доспехов средневекового рыцаря или облачения, скажем, современного пожарного, но никак не в случае с большинством элементов женской одежды.

Итак, поскольку вещь не может быть сведена просто к материализованной идее или практической функции, остается принять за рабочую гипотезу сформулированную уже выше дефиницию вещи как опредмеченного желания, того самого гегелевского *Begierde* (желание, вожделение), которое становится движущей силой генезиса самосознания [11, с. 97–99] и удовлетворение которого, с точки зрения Гегеля, невозможно (отсюда и бесконечный потенциал для развития системы вещей): «предмет вожделения... есть всеобщая неуничтожимая субстанция, текущая себе самой равная сущность» [11, с. 98].

Шестой тезис: *Вещь есть качественно опредмеченное желание человека, функционально символизируемое языком.*

Итак, подводя итоги нашим категориальным негациям, освободим понятие вещи от акцентов на материальной, функциональной, равно как и абстрактно-символической ее стороне и процитируем Ж. Лакана: «...первое, что субъект встречает в объекте, это объект в качестве объекта желаний другого... Инаковость изначально включена в объект, поскольку он изначально представляет собой объект соперничества и конкуренции. Он интересен лишь как объект желания другого» [12]. Отсюда типология вещей тогда должна строиться не столько на различении их облика, материала, функций, эйдосов и т.п., сколько на типо-

логии связывающих человека с вещами желаний.

Это простое определение вещи в качестве опредмеченного желания, разумеется, не исчерпывает всего богатства ее психологических, социокультурных и собственно философских значений. И тот факт, что предмет не сводится к чистому образу или интеллектуальной конструкции, никак не отменяет ни символически, ни вербально измерения вещи.

Поэтому первое, что нужно добавить к матрице нашего определения вещи – это само имя вещи: «Только в имени своем действительность открывает себя всякому разумному оку и дает осмысленно понять себя по сравнению со всем прочим» [5, с. 809]. Собственно именно с натурального языкового значения вещи мы и начали это исследование. И здесь следует вспомнить о главном значении русского слова «вещь»: вещь – это то, что рассказывает о себе, «вещает». Значит, уже по определению вещь не может быть немой, безымянной. Сегодня во многом происходит возврат к принципам детского визионерского мышления. Вот навскидку названия одних только часто фигурирующих в СМИ лекарств: «Длянос», «Нестарит», «Антисклерин», «Исцелин», «Ревматит» и т.п.

Таким образом, на данный момент наше рабочее определение вещи приросло языком и выраженной в нем функциональностью. Но, сказав А, нужно сказать и Б. Если «вещь-в-себе» невозможна, а вовне вещь переводится именно в языке, то тогда мы получаем конструкцию, соединяющую в себе внешний и внутренний планы, т.е. *символ*. Язык символически говорит о вещи, вещь выявляет себя как означаемое в символе – с таким рассуждением вряд ли возьмется кто-то серьезно спорить. Суммируя все элементы, получаем итоговую формулу: *Вещь – это качественно опредмеченное желание человека, функционально символизируемое языком.*

Каждое звено этой дефиниции по необходимости вытягивает за собой всю логическую цепь. Ключевое слово здесь – «желание». *Желание* всегда экстравертно и нацелено на внешний *предмет*: «Вожделение и достигнутая в его удовлетворении достоверность себя самого обусловлены предметом, ибо она есть благодаря снятию этого другого; чтобы это снятие могло состояться, должно быть это другое» [11, с. 97–98]. При этом человеческим, как это показано в «Феноменологии духа», оно будет постольку, поскольку окажется способным снять свое природное, т.е. материальное,

физическое, количественное естество. Значит человеческое желание, опредмеченное вещью, по определению не может иметь формальный и внешний характер и находит новое *качество* вещи, видимое лишь в системе социальных отношений. Ну а, с другой стороны, как состояться этому желанию, минуя стадию своего выражения, языка? Как замечает в работе «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартр, желание, «соблазн не предполагает никакой формы, предшествующей языку; он полностью

является реализацией языка» [13, с. 388]. Если язык по природе своей служит соблазну, соблазняет, а соблазн говорит, то можно утверждать, что язык – это естественная *функция* желания. Язык всегда функционален, переводя желание из внешнего во внутренний план, т.е. становясь при этом *символом* желания.

Остается надеяться, что выстроенный в таком виде концепт вещи окажется работоспособным в различных сферах социокультурного анализа.

Литература

1. Даль В. Толковый словарь русского языка: В 4-х т. Т. 1. М., 1995.
2. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989.
3. Советский энциклопедический словарь. М., 1986.
4. Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов. М., 1967.
5. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие – имя – космос М., 1993.
6. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М., 1963.
7. Гегель Г. Наука логики. М., 1999.
8. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
9. Кожев А. Введение в чтение Гегеля // Новое литературное обозрение. 1995. №13.
10. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
11. Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1999.
12. Лакан Ж. Психоз и Другой. <http://lacan.narod.ru>
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.