УДК 141.32

# ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСОЗНАНИЕ СИМВОЛА

© 2008 г.

***Н.Н. Воронина***

Нижегородский госуниверситет им. Н.И. Лобачевского

vestnik@unn.ru

*Поступила в редакцию 10.11.2008*

На материале философских взглядов Кьеркегора и Ницше рассматриваются возможности экзистенциального осознания данности, предстающей как символ бытия. При этом показывается, что при различных интерпретациях символа сохраняется двойственность его содержания, отражающая как непосредственно-природную данность, так и различные попытки охватить ее в представлениях.

*Ключевые слова:* символ, экзистенция, бытие, Ницше, Кьеркегор, непосредственная данность.

Отличительная черта экзистенциального типа философствования состоит в отрицании рационалистического подхода, то есть в отрицании возможности однозначного восприятия данности бытия. Иными словами, данность бытия тут предстает как многозначный символ, с возможностью бесчисленных интерпретаций, в которых экзистенция человека является либо ориентиром, либо переживанием отсутствия ориентира в зависимости от направленности экзистенциального философствования. В связи с этим встает проблема осознания символа в данной постановке вопроса. То, как возможно такое осознание, мы рассмотрим, обращаясь к истоку экзистенциального направления – философии Кьеркегора и Ницше. Используя герменевтическо-аналитический метод, делается попытка выявить возможности экзистенциально-онтологического осознания символа.

Обращаясь к философии Кьеркегора, мы видим, что он стремится возвратить философскую мысль к поставленным Кантом вопросам, противопоставляя этот путь гегелевскому мышлению с его стремлением к всеохватности. Он обращает внимание на вопиющий факт, что всеохватность мысли находится в глубоком противоречии с экзистенциальным положением человека. Он, как никто, чувствует бездну человеческого незнания и беспомощности перед лицом бытия, и он отрицает самообольщение логической устойчивостью. Кьеркегор хорошо знает, что порядок мысли – это не порядок бытия, он видит место этого порядка в прошедшем, то есть вне жизни.

Осознание прошедшего эпизода жизни может быть глубоко и совершенно, однако стоит попытаться повторить это понятое и осознанное, как вместо чего-то значительного получится фарс, карикатура на прежнее. Действительное повторение, по Кьеркегору, – не такая простая вещь. Это символ. Он понимает повторение не только как чудо, как тайну жизни, где каждый шаг – это творение мира заново. Можно сказать, что Кьеркегор понимает повторение как символ бытия. И, сосредоточившись на нем, философ пытается постичь гносеологическую роль этого символа, он понимает ход развития событий как чудесный, символический, а не как закономерный. Будущее, по его мнению, является ниоткуда, поэтому оно – знак, который надлежит постичь человеку. Познание не может выйти из прошлого, а потому всецело принадлежит воспоминанию. Все это во многом верно, но человек все-таки немного, но творец. И его воля, хотя и лишь в малой степени, но все-таки творит его мир, то мировосприятие и мироощущение, в котором он живет, а следовательно, и конституирует в какой-то мере свое будущее, хотя, конечно, в рамках данных ему возможностей. И поэтому происходит взаимодействие с символом бытия, где человеческая интенция соприкасается с интенцией бытия.

В работе «Повторение» Кьеркегор проводит две линии исследования. В первой он устраивает экспериментальное повторение значимого для него события (поездка в Берлин), во второй он рассматривает роль повторения в отношениях человека, когда человек наиболее ярко проявляет свою волю в любви и пытается определить свое место в мире, исходя из той или иной установки сознания. В обоих случаях ярко выражена онтологическая проблематика, которую он формулирует в таких вопросах: «Я

сам долго занимался – хотя и с перерывами – проблемой повторения: возможно ли оно и каково его значение, выигрывают или теряют вещи от повторения» [1, с. 31]. Также здесь он декларирует экзистенциальность своего метода исследования через жизненный акт. «И тут мне пришло в голову еще раз съездить в Берлин, где я уже бывал однажды, и проверить, возможно ли повторение и в чем его значение. Сидя дома, я никак не мог разрешить этой проблемы» [1, с. 31].

Кьеркегор устраивает искусственную встречу с бытием, организуя событие, которое уже было и которое является в некотором смысле образом, знаком прошлого события. У него возникает аналог «воспоминанию»: «повторение и воспоминание – одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять то, что было, в обратном порядке – подлинное же повторение заставляет человека, вспоминая, предвосхищать то, что будет» [1, с. 31]. По-видимому, Кьеркегор стремится постичь источник воспоминания в его символическом образе. Образ-символ не только воспроизводит прошедшее, но и способен открывать то, что будет, будущее. Создавая антитезу формально-отвлеченному от человека познанию, Кьеркегор отводит место отвлеченности в образах воспоминаний и, тем самым, указывает на экзистенциальную причину этой отвлеченности как интереса к своему прошлому. Но переживания воспоминаний – это еще не мышление воспоминаний. Здесь еще сохраняется непосредственность отношений к прошлому и как бы пересекаются настоящее и прошлое. И логика покорных сознанию воспоминаний переносится на непосредственную встречу с миром, где она уже может представлять опасность. Ведь это все равно что пытаться двигаться в реальном мире по правилам виртуального мира. И, главное, при этом ограничиваются познавательные возможности человека, создавая иллюзию познания окружающего мира, при этом на деле являясь всего лишь познанием воспоминания. Воспоминание статично, управляемо, предсказуемо, а реальный мир динамичен, неуправляем, непредсказуем. Кьеркегор понимает нереальность мира воспоминаний и его правил, когда пишет: «Греки учили, что всякое познание есть припоминание, новая же философия будет учить, что вся жизнь – повторение» [1, с. 31].

Если понимать повторение как образ бытия, как символ бытия, то в обращении к такому символу раскрывается значение не только настоящего, но и будущего. Кьеркегор выделяет два родственных понятия: это «воспоминание» и «надежда». Но при этом он не говорит, в чем состоит их сущностное родство, кроме того что одно относится к жизни прошлого, а другое – к жизни будущего, подлинное же повторение по Кьеркегору – жизнь в настоящем. Само понятие «жизнь» требует здесь расшифровки. Например, выражение «жить прошлым» не относится к реальной жизни, точнее, оно выражает некоторую степень отвлеченности от реальной жизни. Но в чем смысл ухода в отвлеченность и почему тот же Кьеркегор пишет: «Кто хочет повторения, тот созрел духовно» [1, с. 32]? Почему человек, не созревший духовно, живет воспоминаниями или надеждами? Потому что они проще, легче, понятнее, привычнее, это знакомый мир. Но этот мир является также и образом бытия, в нем пересекаются человеческое и природное.

Либо это собственно человеческие воспоминания, в которых отражается прошлая жизнь, либо в этом открывается образ будущего, и тогда это жизнь надеждой, но Кьеркегора интересует образ данного – настоящая жизнь. «Надежда – лишь заманчивый плод, которым, однако, сыт не будешь, воспоминание – жалкий грош про черный день, а повторение – хлеб насущный, благодатно насыщающий» [1, с. 32]. Почему же большинство людей предпочитают довольствоваться тем, чем «сыт не будешь» или выбирают «жалкий грош» вместо «хлеба насущного»? Потому что это обращенная к человеку сторона символа, и человек замыкается в своем круге интерпретации символа. Воспоминания и надежды подконтрольны сознанию, а непосредственный образ бытия, о котором пишет Кьеркегор, – нет. Исследование образа бытия, его символа, воспроизводимого в образе данного, а также в воспоминании и надежде, есть герменевтическая попытка человеческого сознания так или иначе оказаться во взаимодействии с бытием.

Символический образ бытия, представляемый Кьеркегором как повторение, запределен человеческому сознанию и принципиально непредставим, в смысле – непредсказуем в своих источниках и последствиях, как сама жизнь, и в этом его иррациональность. Кьеркегор называет неподлинным повторением воспоминание и

надежду, но эта неподлинность относится к человеческому мышлению вообще. Сознание человека – это не сознание природы, если, конечно, исключить гипотезу Гегеля о тождестве бытия и мышления. Мышление, конечно, у нас неподлинное, хотя эту неподлинность мы тоже не можем доказать, но другого у нас нет. Интересно, что в стремлении к экзистенциальности, то есть к мышлению, исходящему из человеческого существования, у Кьеркегора теряется значение мышления человека. Ведь если отказываться от самостоятельности человеческого мышления, то это и есть отрицание значимости мышления человека. Кьеркегор и Гегель озабочены одной проблемой – достижением единства с бытием. Только один утверждает, что это единство достигается в мышлении, а другой, осмеивая это достижение, утверждает, что это единство достигается в отказе от систематического мышления. Один утверждает опосредованное мышление, другой – чудесно-непосредственное повторение в мышлении. Хотя Кьеркегор пишет, что «повторение, собственно, есть то, что ошибочно назвали опосредование» [1, с. 46], однако он здесь имеет в виду, что через это понятие нельзя объяснить происхождение развития, найти ту силу, за счет чего это развитие происходит. «В новейшей философии не найти объяснений тому, как происходит опосредование, – в результате ли движения двух моментов, или как-то иначе, вследствие иного их состояния, или, может быть, оно – нечто новое, порождаемое этими моментами, тогда – каким образом» [1, с. 46]. То есть понятие опосредования носит формальный характер по отношению к силе жизни, и самой по себе одной формальной противоположности недостаточно, чтобы объяснить осуществление акта опосредования. Надо при этом сказать, что сама поставленная перед Кьеркегором задача единения с бытием, его учение о «рыцаре веры», выводит его в жизнь той же надежды, от которой он открещивается. Это происходит потому, что «подлинность» относится к возможностям бытия, которыми человек не располагает. Следовательно, Кьеркегор, предполагая, что осуществляет единение с бытием в акте непосредственного повторения как символе бытия, но при этом не объясняя его по недостатку возможностей, тем самым попадает в положение, когда возможности предполагаются, иначе исчезает смысл непосредственности символа, а раз возможности предполагаются, значит, они относятся к будущему, а раз они относятся к будущему, то данное повторение попадает в область надежды, то есть его единение с бытием оказывается «заманчивым плодом, которым сыт не будешь». Кьеркегор не замечает, что его мысль, проделав круг, возвращается к исходной точке, которую он сам же и раскритиковал.

Если же обратиться к философии Ницше, то там тема онтологического представления о символе бытия присутствует в интерпретации, близкой Кьеркегору. Делез, анализируя их концепции, делает вывод, что «повторение они противопоставляли всем формам общности» [2]. Собственно, термина «повторение» у Ницше нет. Речь у него идет о «вечном возвращении». В сравнении художественного образа и философского понятия хорошо высвечивается проблематика символа бытия. То, что Ницше намеренно уходит от понятийного языка к художественным образам, закономерно, так как понятиям свойственна наибольшая общность, а именно она-то здесь и подвергается критике. Общее есть, безусловно, и в образах искусства, однако здесь общность констатируется по совершившемуся факту, в последствии, а не принудительно, как при формировании понятия. Обобщению, как цели научного мышления, здесь противостоит непосредственное создание образа. Конечно, это оправдано, конечно, хаоса мыслить нельзя. Однако остается проблема, как при наведении порядка в материале данности не уничтожить сам материал, как не исказить его. И эта проблема была поставлена со всей остротой в экзистенциальном типе философствования, которому принадлежит и мысль Ницше.

Само понятие «возвращения» говорит не о подобии, а об уникальности того, что возвращается. «И не связаны ли все вещи между собой так прочно, что Мгновение это влечет за собой все последующее? А значит, еще раз – само себя» [3, с. 139]. Возвращается сохранившееся, имеющее в себе силы вновь явиться, не утраченное, не потерянное в пути. Возвращение не есть объективный закон кругового движения. Ницше интерпретирует возвращение в окружающем мире не как законы, его интересует то, что стоит за законом, что заставляет двигаться, его интересует сила жизни, на которой сосредоточено главное внимание его философии. Когда «вечное возвращение» начинают объяснять с помощью законов, пытаются представить в форме закона, из этого немедленно исчезает сила непосредственной данности существования и остается только «уличная песенка». «Мне

нужно *снова* петь – вот то утешение и исцеление, которые обрел я: не хотите ли вы и из этого сделать уличную песенку?» [3, с. 196]. Иными словами, у Ницше получается, что научное и философское мышление его времени относится к силе жизни как уличная песенка к высокому искусству. Акцент на форме (общем) обезличивает жизнь, форма лишь след жизни, утверждается в философии Ницше. «Для новых песен нужна и новая лира» [3, с. 196]. Казалось бы, подобные взгляды отрицают упорядочивающий характер рационального подхода с его законами, обобщениями и пр., однако критический пафос здесь направлен на освобождение жизненной силы от неоправданных претензий сковывающей формы. Если древний человек, обожествляя упорядоченность формы, искал ее, то в определенный момент развития форма стала выступать в противоположной роли; если в древности форма конституировала жизненную силу, давала возможность человеку обрести себя в хаосе, то по мере развития она же стала вести человека к потере себя в безличном мире. Что и послужило появлению философской тенденции, противостоящей безличности. Философия Ницше является призывом к человеку обрести себя вновь во всей свежести бытия. Ницше, поставив под сомнение существующие ценности, неизбежно выходит из культурного пространства и оказывается один на один с еще неоформленным сознанием представлением о бытии. Естественно, при этом происходит потеря упорядоченности представлений, которая тогда для него становится одной из первых проблем осознания окружающего мира. Воля, беспредельно двигающаяся в пространстве, распадается без обретения того или иного порядка в представлениях и требует символического образа, который должен представлять высший порядок мироздания. И этот порядок инстинктивно находится (как и в древности) в кольце возвращения. Инстинктивным движением сохранения себя воля стремится вернуться к себе, вернуться хотя бы бессмысленно, в качестве бессмысленного мирового круговорота, но все-таки вернуться, все-таки сохраниться. Возвращение становится тогда единственной основой. «Если утверждать волю без оговорок, ограничений и скидок, если она становится единственно действенным мировым процессом, то учение о «вечном возвращении» оказывается высшей формой утверждения, которую только можно придать становлению» [4, с. 175].

Вопрос, поставленный Ницше в его учении о «вечном возвращении», обращен к пути развития познания. Этот вопрос хорошо сформулирован Юнгером в его книге о Ницше: «Почему бы не вычеркнуть гипотетическое движение и не поставить на его место другое, которое избавит меня от совершенно ненужного бремени бесконечного шагания вперед, снимет этот заплечный груз познания?» [4, с. 172]. Ницше предлагает заменить мышление воображением, ритмическими танцами воображения. И здесь мы можем видеть истоки теории познания или, точнее, теории воображения, поставленной на место теории познания в философии постмодерна. То есть Ницше предлагает сознанию найти истоки символа бытия в собственном бытии. Предлагает мышление, происходящее из стремления к действию, заменить мышлением игры. Мышление игры возникает из восприятия жизни, «где ему требуется поддержка, опора, итоговая точка (…) становление подобно вечному шумливому потоку (…), где вовсе не имеет значения, как и куда летит человек – вверх или вниз, головой или ногами. Кто станет фиксировать направление, ориентацию становления? Разве оно не ускользает от всякой попытки измерения?» [4, с. 174]. Найденное в этих условиях решение приобретает статус основания, но не просто основания, которое возможно подвергнуть критике, а такого основания, которое само является критерием истинности для его носителя. Так как оно найдено не средствами познания, а средствами утверждения, даже если это маскировалось в самопредставлении сознанию в виде познания. Нотки категорического утверждения нарастают в философии Ницше по мере развития предпринятой им переоценки ценностей. Совсем не случайно им избрана форма изложения идей через образ пророка Заратустры. Этим он как бы говорит, что это не мысль человеческая, а глас бытия, и, следовательно, он самодостаточен и критика со стороны человеческого мышления здесь неуместна. Спорить об истине с данностью бесполезно. Она сама истинность и ее критерий. Надо заметить, что далеко не только Ницше решал проблему онтологического основания познания через отождествление себя с данностью, с природой, а следствием этого всегда являлась утрата взгляда на себя со стороны. Это выглядит как очередная попытка человека преодолеть разделение человека и бытия собственным усилием, однако у человека нет таких возможностей, поскольку правила

игры в данном случае задаются не человеком. При совершении открытия «вечного возвращения» у Ницше «вместе с глубоким, эйфорическим чувством счастья одновременно происходит самоустранение мыслителя, самоуничтожение мысли. Кратер, поглотивший Эмпедокла, разверзся вновь. Теперь он неудержимо движется навстречу тому состоянию, которое мы – за недостатком знаний и критериев – называем умопомрачением. К людям он обращен теперь ночной стороной своего духа, своим безумием» [4, с. 175]. Однако поэтическое описание Юнгером отказа от мышления не восполняет недостатка «знаний и критериев». И поэтому, конечно, не выходит за рамки предложенной Ницше игры воображения во всей ее изолированной обреченности. Ницше интересен поставленным на самом себе экзистенциальном эксперименте, в котором сознание, отвергнув предлагаемые культурой опоры, пытается обрести себя в первозданном до-культурном хаосе. И тема «вечного возвращения» в онтологическом понимании представляет собой одну из бесчисленно возможных концепций мироздания. Экзистенциальный характер мысли, носителем которого являлся Ницше, распадается на две линии: одна представляет собой теоретические представления об экзистенции, другая является осуществлением акта мышления как экзистенциального акта. Ницше в большей степени принадлежал ко второму. А такое мышление не предполагает теоретического разделения онтологической и гносеологической проблематики, оно сродни мифологическому и, следовательно, правомерна его теоретическая интерпретация как в онтологическом, так и в гносеологическом смысле.

Хотя образ данного нам мира в качестве символа бытия предстает у Кьеркегора в концепции «повторения», а у Ницше в концепции «вечного возвращения», но в них можно отметить и некоторые общие черты: бытие осознается и интерпретируется в единстве воспроизведения уже бывшего, или возвращения, то есть экзистенция человека – часть кругового движения и есть нечто непреходящее, как в религиозном смысле у Кьеркегора, так и в атеистическом смысле у Ницше; у обоих мыслителей отмечается сторона непосредственной данности, которая связывает бывшее и становящееся, то есть в обоих случаях осознанная интерпретация символа бытия постоянно корректируется непосредственностью восприятий. Таким образом, можно говорить о том, что данность, предстающая сознанию как символ бытия, обладает единством двух интерпретаций: интерпретации, следующей из осознания, и интерпретации, следующей из непосредственности восприятия.

*Список литературы*

1. Кьеркегор С. Несчастнейший. М.: Изд-во ББИ св. апостола Андрея, 2002. 368 с.
2. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.

3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Интербук, 1990. 301 с.
4. Юнгер Ф. Г. Ницше. М.: Праксис, 2001. 256 с.

**EXISTENTIAL-ONTOLOGIC COMPREHENSION OF A SYMBOL**

***N.N. Voronina***

The paper is dedicated to Kierkegaard's and Nietzsche's views on possibilities for existential realization of 'given' as a symbol of being. The duality of a symbol maintenance remains at its various interpretations and reflects both an is direct-natural reality, and various attempts to capture it in representations.