

ИГОРЬ ЧУБАРОВ

В поисках «другого» историзма: Ницше и Шпет

Открытие Шпетом «америки» смысла

Густав Шпет привнес в отечественное философствование измерение, которого ему всегда немного не хватало, чтобы выйти из глубокого и затяжного провинциализма, связанного либо с чрезмерным желанием оригинальности, либо с такой же неуверенностью в собственных возможностях. Это измерение можно было бы назвать историзмом, если бы это общее определение не было слишком многозначным и затаканным, впрочем, как и все прочие. Проще будет сказать, что Шпет обрел трезвость в мысли, которая так пьянит всякого, кто к ней приходит как бы «с улицы». А именно оттуда в основном приходили в философию российские мыслители. И дело здесь не только в том, что Шпет принадлежал к одному из первых поколений российских философов, которые получили возможность учиться этой науке на ее родине — в Европе. Я не хочу сказать, что философия возможна только на Западе, к которой, следовательно, близки только те русские мыслители, которые прошли курс у западноевропейских мастеров. Моя мысль в другом. Для появления аутентичной философской школы важно непосредственное знакомство с опытом иной мыслительной традиции, который, однако, может быть адекватно воспринят и выражен только внутри своего языка и культуры. Шпет — хороший пример прецедента, когда начинающий философ поехал учиться у Гуссерля в надежде найти ответы на уже поставленные в контексте отечественной философской культуры вопросы. В результате ему удалось совершить открытие, которое нельзя полностью дезавуировать ни предшествующим, ни последующим развитием западноевропейской философии.

Собственно говоря, открытие это можно сравнить с открытием географическим, в прямом и переносном смысле. С той лишь разницей, что философы всегда знали о существовании этого ускользающего острова — острова другого «смысла», то и дело объявляя о его новом переоткрытии. Но чаще оказывалось, что остров этот, лишь очередная фантазия их путешествующей мысли, в лучшем случае — его воображаемая карта. Продолжая аналогию, надо сказать, что Шпет, добравшись однажды до желанного берега, больше заботился о составлении подробной карты, по которой в будущем его можно будет вновь отыскать. На подробное изучение самого острова у него не хватило времени. Тем более, что остров этот оказался больше похож на утраченную платоновскую Атлантиду, чем на захваченную Колумбову Америку. Став легендой, мечтой, этот райский остров материализуется только по желанию людей, и степень его материализации зависит от качества этого желания.

Вопрос в том, кто хочет и чего хочет. В случае субъективного желания философа — страна эта объективируется лишь в виде фантазма, миража, который, однако, может носить коллективный (трансцендентальный) характер, будучи видим всеми, кто волею судеб оказался в нужное время в нужном месте. Но в отношении ряда русских художников, писателей и мыслителей 10–20-х гг. прошлого века можно говорить о коллективном желании, страсти коллективного тела, предполагающем и соответствующее осмысление. Собственно Шпет из работы в работу пытался эксплицировать логику подобного осмысления, как прочерчивания упомянутого пути к вновь и вновь утрачиваемому смыслу. Мы говорим о попытке открытия *смысла* исторического в узловом пункте самой истории, в котором наши мыслители и художники оказались в эту революционную эпоху. И оказались они в ней не как сторонние наблюдатели и попутчики, а как ее участники, если не «субъекты». Однако в случае Шпета речь шла прежде всего об открытии смысла как специфического философского концепта. Смешивать эти два значения слова «смысл» было бы большой ошибкой.

Значение и смысл

На протяжении всего своего творчества Шпет пытался определить концепт смысла, противопоставляя его как правило понятию значения. Начинает он этим заниматься еще в «Явлении и смысле», критикуя в частности Эд. Гуссерля за упущение соответствующего принципиального различия.¹ Но специфицирует Шпет упомянутое различие уже позднее, в незаконченном 3 томе своей «Истории как проблеме логики» (20-е гг.) и «Эстетических фрагментах-2» (1922).

¹ Мы уже имели возможность исследовать этот сюжет. См.: Антология феноменологической философии в России. Т 2. М., 2000. С. 37–47.

Здесь наша проблема предстает как отношение понимания и конципирования. Или как проблема уразумения, в отличие от подразумевания. Известно, насколько отрицательно (хотя и не всегда справедливо) Шпет относился к попыткам релятивизации понятийного мышления в стремление взглянуть на него как на переживание, т.е. как на некий онтологический, или психологический процесс². Поэтому в этих работах он уделяет большое внимание отношениям логических, онтологических и грамматических форм слова. Основная заслуга Шпета здесь состоит в рассмотрении традиционных эпистемологических проблем в связи со способами их словесного выражения.

Жалобы на ограниченность и формализм логики со стороны «переживальщиков»³, как он обзывал эпигонов Ницше, Бергсона и Дильтея, связаны по Шпету с их собственными чрезмерными ожиданиями от понятийного мышления. Сам Шпет таким образом вовсе не переоценивает возможности последнего. Скорее он хочет указать его место и функцию по отношению к не сводящейся к конципированию «уразумевающей» деятельности сознания.

Отличие шпетовского понимания логики от формальной и родовидовой логик состоит в признании несводимости значения понятия, в котором только называется реальная вещь или подразумевается идеальный предмет к смыслу самой этой вещи или предмета. Трудность здесь состоит в том, что этот «смысл» тоже выражается в слове. И более того, говорить о смысле вне его словесного выражения, по Шпету, противоречиво. Т.е. в отличие от критиков понятийной логики Шпет указывает на необходимость изначального концептуального отношения к реальным и идеальным объектам, главной характеристикой которых выступает их предметность. Непосредственное отношение слова к предмету Шпет противопоставляет собственно «переживанию» и «представлению» как репрезентативным практикам. Центральным аргументом в пользу такого взгляда является то, что хотя на понятийный акт подразумевания можно посмотреть как на переживание и представление субъекта, сам субъект в конечный продукт осмысления ничего от себя не привносит. Т.е. предмет и вещь подразумеваются не неким субъектом-N, а самим словом.

² «Никогда, кажется, не было такой неосмыслицы в духовной жизни: философия вместо рефлексии ищет познания через «переживание», перепутала все значения и смыслы слова *conspicio* и бежит от лица разума, ненавидящая его...» Шпет Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 189. Далее ссылки по этому изданию.

³ «Современные переживальщики — их дегенеративные, цинические потомки; их болезненное состояние — *moral sanity* — делает их философски невменяемыми: они на свободе только потому, что они здоровы. Ни один дисциплинированный философ не решился бы на призыв: «переживемте», как никто в воспитанном обществе не воскликнет в публичном обращении: *conspicite*, — публично такие команды могут быть произносимы только в публичном доме.» Там же. С. 192.

Здесь надо учитывать, что для Шпета изолированное, взятое вне речевого использования слово просто бессмысленно. Оно только указывает на вещь, ничего о ней не сообщая. Т.е. такое слово, являясь орудием коммуникативного общения и имея определенное значение, может быть лишено смысла. Оно может иметь характер замысла (вспомним соответствующее понятие Вл. Соловьева), быть некоторым намерением, предполагать некоторую цель, но еще не ее достижение, под которым у Шпета понимается его поэтическое или познавательное значение. Как мы увидим в дальнейшем, Шпет исследовал слово как сложное диалектическое отношение морфологических (вещных), онтических (предметных) и собственно логических (смысловых) форм.

В «Эстетических фрагментах» он таким образом различает смысл от значения:

«Значение» слова так же следует отличать от смысла, как отличается значение-смысл и от значения-важности. В таком виде, т. е. как номинативная возможность, слово помещается в лексиконы. Словарь не есть, в точном смысле, собрание или перечень слов с их значениями-смыслами, а есть перечисление имен языка, называющих вещи, свойства, действия, отношения, состояния, и притом в форме всех грамматических категорий: субстантивной, глагольной, препозиционной, любой — все то, следовательно, что обозначается философским термином *res* или *ens*. Лексикон поэтому и в этом аспекте можно назвать алфавитно-расположенными «реалиями» (*realia*). Мы спрашиваем: «что значит *pisum?*», и отвечаем: «*pisum* значит горох», но в то же время спрашиваем: «как по латыни или как в ботанике горох?», и отвечаем: «*pisum*», т. е. собственно в этом обороте речи подразумевается: «как называется и пр.». «Горох», следовательно, не есть значение-смысл слова *pisum*.⁴

Для Шпета бессмысленным является не только изолированное слово-название, но и предложение, определяемое только синтаксической формой, вроде «горох есть стручковатое растение». Под «контекстом» им понимался более широкий семасиологический, или семантический, контекст, а не просто расширенное синтаксическое «значение» слова. Таким образом, смысл интерпретируется Шпетом не как указание, наименование, подразумевание, понятие (как «по-ятие», «ймение» вещи), подведение ее под некий род или вид сходных предметов, управляемых в дальнейшем отношениями объема понятий и т.д. Он представляет его как «реализацию идеального» в эмпирическом. Подобная «реализация» предполагает какую-то дополнительную содержательную работу, которую Шпет противопоставляет метафизическому отождествлению идеального предмета (лишь мыслимого и возможного) с реальной вещью.⁵ Но в чем состоит эта работа в отличие от метафизического гипостазирования понятий?

⁴ Там же. С. 216.

⁵ Там же. С. 219.

Признавая относительную самостоятельность смысла от концепта, Шпет не считает возможным говорить о наличии какого-то привилегированного канала его осознания и выражения вне слов и понятий:

Необходимо подчеркнуть, однако, что, конципируя чисто логические формы, мы их не только конципируем. Ибо, говоря тут же о понимании в собственном смысле, мы хотим сказать, что мы понимаем вместе с конципированием, но не всецело через него. Если бы мы только конципировали, мы получали бы только «понятия», концепты, т. е. схемы смысла, русло, но не само течение смысла по этому руслу. Тот, кто принимает концепты, «объемы» мысли за самое мысль, за «содержание», тот именно не понимает и, чтобы скрыть собственную растерянность перед своим неразумием, кричит на весь мир, что его надувают, что логика, пообещав ему могущество и власть, на деле схватила его за горло, душит, не дает дышать.

Речь, следовательно, идет о более дифференцированной конструкции, которую Шпет характеризует как диалектическую.

Собственно исключительно конципированию подвергается с его точки зрения «идея» не реализуемая вовне, реально не-сущая. Однако понимание идеального самим Шпетом предполагает его разрешение во внешнем. Иначе оно — «ничто». А как определяющая внешний видимый облик вещи, идея требует не конципирования, а «уразумения и истолкования».⁶ Слово в этом плане представляет собой модель самой действительности — «все, без остатка, действительное бытие — вовне, все внутреннее — только идеально»⁷.

Но носителем смысла, по Шпету, является все же идеальный предмет, а не концепт, и именно он может быть «реализован» эмпирически. Концепт выполняет здесь только посредствующую функцию и претендовать на полноту выражения смысла не может.

Шпет ограничивает таким образом чрезмерные претензии философии на схватывание в концептах самой реальности.⁸ Философия не способна породить ни вещь, ни тем более историю. Она может только уберечь рассуждение от явных логических ошибок, умножая различения и интерпретации и пытаясь этим соответствовать неостановимому потоку истории. Что же касается смысла, то, помня о различении с которого мы начали эту главу, было бы опасно увлекаться абстрактным его определением как понятия, которое якобы автоматически даст нам ключ к пониманию смысла самих предметных ситуаций. Шпет пишет в этой связи о невозможности «чистого» содержания: «Чистый смысл,

⁶ См. там же. С. 191.

⁷ Там же.

⁸ Ср.: «Мечтать о связи «самой» вещи с идеальной связью, и в особенности мечтать об этой связи так же, как о «вещной», значило бы мечтать о том, чтобы курица снесла к Пасхе математический эллипсоид и чтобы философствующий кавалер напялил к этому празднику на свою голову математический цилиндр». Там же. С. 244.

чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, есть такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание. Это есть только некоторое предельное понятие, *ens imaginarium*.»⁹

Поэтому Шпет определяет смысл различными способами – 1) как изменяющуюся во времени социальную цель предмета¹⁰, 2) как отношение между морфологическими и синтаксическими формами¹¹, или что тоже: 3) называемой вещью и подразумеваемым предметом¹², 3) как расширенную предикацию¹³, 4) как диалектический процесс мышления¹⁴, 5) как хаотическое становление языка,¹⁵ 6) как бытие художественного сюжета¹⁶ и т.д. И хотя все эти определения переплетены и переходят друг в друга, ни одно из них в отдельности, ни все они вместе проблематики смысла не исчерпывают. Поэтому Шпет и говорит, что «диалектические законы внутренних метаморфоз в самой мысли еще не раскрыты»¹⁷, а дар понимания, идущего из уст другого в «наше сердце и сознание» еще не обретен¹⁸. А когда он пишет, что мы до сих пор не можем по-взрослому отнестись к действительности и своей судьбе, т.е. к истории в перспективе ее разумного осмысления и творчества красоты¹⁹, становится понятно, что проблема смысла носит далеко не только спекулятивный характер.

Ницше и Делез. К проблеме предикативности

На спекулятивной основе философия никак не может выйти в его становление за пределы концепта и его значения и окончательно различить эти два понятия.

У Шпета в этом вопросе тоже имеется двусмысленность. С одной стороны, в полемических целях (против «алогистов» и «логофобов») он утверждает, что «конципирование всегда и разумение», а предципирование вообще лежит в основе логики. Но с другой – предлагает строго различать предципирующие и конципирующие акты от понимания и уразумения. В конце концов Шпет предлагает различать два вида конципирования – номинативное и уразумевующее. В последнем случае концепция выступает как оболочка герменевтических актов. Проблема

⁹ Там же. С. 239.

¹⁰ В «Явлении и смысле» (1914) и «Сознании и его собственнике» (1916).

¹¹ Там же. С. 224.

¹² Там же. С. 244.

¹³ История как предмет логики // Шпет Г. Избранные психолого-педагогические труды, М., 2006. С. 232; Эстетические фрагменты. Там же. С. 226.

¹⁴ Эстетические фрагменты. Там же. С. 240–241.

¹⁵ Там же. С. 239.

¹⁶ Там же. С. 242.

¹⁷ Там же. С. 241.

¹⁸ Там же. С. 243.

¹⁹ Там же.

состоит в том, что без осуществляемого в них понимания можно принять за последние сам акт формально-логического установления понятия (Setzung).²⁰ Поэтому Шпет говорит о диалектическом понимании смысла, которое означает его отнесенность и к положениям вещей (Sachverhalt), и к предложениям (Sätze).

Здесь, конечно, вспоминается Делез с его пониманием смысла как одновременно атрибута положений вещей и выраженного в предложении значения.²¹ Но в отличие от Делеза (и Ницше) Шпет не отказывается при определении смысла от предикативной функции суждения. Он понимает предикативность более широко, в открытом горизонте развития языка, в том числе в литературе и поэзии.

Даже в «Явлении и смысле», где смысл рассматривался не как свойство предикативного определения, а как «энтелехия» — социальная цель предмета, Шпет писал о его выражении в предикате «мотивации».²² Т.е. для Шпета существенно было не то, что смысл выражается в предложении глаголом (как у Делеза), а не прилагательным, например, а то, что он отсылает в своем осуществлении к социуму, к человеческим практикам, т.е. является историческим событием.

В статье 1917 г. «История как предмет логики» Шпет отмечал, что логическая формула суждения «S есть P» не достаточна, ибо не может адекватно выразить трехчленную структуру предложения. Это означает, например, что при логической реконструкции хода рассуждений Декарта некорректно подменять суждение «человек мыслит», лишь на первый взгляд аналогичным — «человек есть мыслящий». В его примере из Декарта субъектом будет «мыслящий человек», связкой «мышление человека», а предикатом — выраженное глаголом «человек мыслит». Отсюда понятно заключение Шпета: «Логические формы предложения как такового могут приурочиваться только к предикату. Предикативная функция слова есть логическая функция [по преимуществу]».²³ Предикацию Шпет понимает здесь расширительно и не пытается свести сложность явления (события) к логической формуле: «Выражение предикативности требует повторения «всего» высказывания, вследствие чего форма предиката есть форма и всего словесного выражения предмета»²⁴. К тому же надо помнить, что логические формы для Шпета — это только оболочка смысла, его «русло», а не сам смысл, который по своей природе социален и историчен.

Таким образом, в отличие, например, от Фр. Ницше, он видит возможность сохранить (хотя и ограниченные) права логического суждения и уж, разумеется, не отказывается от возможности выражения

²⁰ Там же. С. 247.

²¹ Ср.: Делез Ж. Логика смысла. Серия «Предложение». С. 41 и сл.

²² См.: Явление и смысл. Там же. С. 161.

²³ Эстетические фрагменты. Там же. С. 232.

²⁴ Там же.

в них знания. В этой связи он предлагает понимать предикат как процесс, как изменение, а не нечто «существующее в себе», которое мы только «воспринимаем», изучая его «свойства» и неизбежно «подыскивая сущность, к которой они прикреплены».²⁵

В «Истории как предмете логики» Шпет подробно реконструировал ход мысли (кантианской), который вынуждает переходить к субъекту процесса и далее к субстанции, «вещи в себе» и психологическому субъекту²⁶, что так возмущало Ницше. Поэтому когда у Ницше мы встречаем критику неверного понимания логики, как подменяющей истину предикатом, процесс — действием, а действие — бытием некоего субъекта и субстанции, мы не видим необходимости отказа от логики и эпистемологии вообще, в пользу аналитики «воли к власти» и феноменологии тела. Во всяком случае, на примере Шпета видно, что соответствующие исследовательские стратегии могут успешно сочетаться в концепции герменевтического историзма.

Историчность сознания и ограниченность концепта. Продолжение

Инструментарий Ницше привлекался Шпетом совсем не случайно и не факультативно. Это вообще одна из ключевых фигур в понимании его собственной философской позиции и самого стиля философствования, как скучного «пережевывания жвачки» различий, с одной стороны, и порождения неожиданных ярких метафор, внезапно освещающих все проблемное поле — с другой.

Ницше был важен для Шпета прежде всего провозглашением историчности сознания и разума, отказа от его рассмотрения в застывших формах метафизической философии. Однако, по Шпету, в этой мертвечине повинны не сами понятия, а философы неверно их использовавшие. В отличие от Ницше, Шпет не считает нужным прибегать для этого к новым концептуальным фигурам вроде «тела», «бессознательного» или даже «становления». Он предпочитает придавать новые смыслы уже известным концептам, сохраняя (в гегелевском смысле *Aufhebung*) закрепленные за ними в истории значения. Но в целом позиция Шпета размещается внутри общей ницшеанской стратегии на различение и умножение интерпретаций. В этом плане с Ницше его роднит также критика субъекта сознания как всего лишь грамматической привычки и идея объективного изучения человека как типа.

Но существует нечто принципиально разводящее позиции шпетейанства и ницшеанства.

По Ницше «сознание не принадлежит индивидуальному сознанию человека, а наоборот, той части его естества, которая являет-

²⁵ Ср.: Ницше Ф. Воля к власти. Фр. 531.

²⁶ Явление и смысл. Там же. С. 225–226.

ся общей для всего стада». Шпет подписался бы под этими словами, но только в противоположном Ницше, позитивном, смысле. И он едва ли поддержал бы ницшевскую идею происхождения языка, сознания и логики как служащих только целям коммуникации²⁷. Ибо она обусловлена известным индивидуализмом позиции самого энгаденского затворника.

Вместо борьбы с сознанием и его ложным субъектом, который, по Ницше, и не существует иначе как маска слабой «воли к власти», для Шпета было важно найти имманентный способ обуздания самой этой индивидуальной воли, ничем, кроме «Бога» и его двойников, в метафизическом дискурсе не сдерживаемой.

Если Ницше отвергает само сознание, то Шпет придает ему новый смысл — сознания герменевтического, и таким образом преобразует классический концепт. Имея в виду идею однозначности слова как знака, он считает, что деятельность понимания, в отличие от становления тела, может все-таки выражаться в эпистемологических терминах. Но здесь идет речь не только о словах. И дело даже не в различном понимании философами природы метафоры и знака. Шпет иначе понимает здесь само «становление».

Хотя Шпет больше отсылается в этом вопросе к Бергсону, соответствующие сомнения касаются и Ницше. Он видит опасность в противопоставлении становления бытию как всего лишь нового альтернативного концепта, который вместо истолкования бытия (сущего) как становления, объявляет не-сущее («только идею») неким становящимся бытием — *élan vital* или *der Wille zur Macht*.

Подобное концептуальное «становление» является всего лишь псевдоальтернативой вечному и неизменному «бытию» классической метафизики. Поэтому Шпет и пишет, что «бергсониада — визгливое «молчи» перед не-сущим»²⁸. Молчание здесь визгливо, потому что недостаточно молчаливо.

В отношении Ницше подобная критика могла бы касаться его виталистских метафор. Но Шпет подробно не затрагивает этот сюжет. Только в конце «Герменевтики и ее проблем» он говорит об опасности механизма в попытке возложить на становление как понятие ответственность за реализацию идеального в истории. Если бы «воля к власти» представляла собой нечто большее, чем «познание», оно было бы неназываемо, вообще невыразимо в языке. Если становление должно порождать иллюзию сущего для познания, то и само оно не более чем иллюзия. В противном случае оно должно было бы совмещать в се-

²⁷ См. напр.: «Обыкновенно принимают само *сознание* за общий сенсорium и высшую инстанцию, тогда как оно есть лишь *средство взаимного общения* — оно развилось из сообщения и в интересах сообщения». Ницше Фр. Воля к власти. Фр. 524. Ср. Фр. 508–529.

²⁸ Эстетические фрагменты. Там же. С. 191.

бе характеристики понятия и вещи (имени и вещи), т.е. быть новым «богом».

Подходы Ницше и Бергсона не избегают конципирования, а попытка отказаться от разума, влечет к бессмыслице. Поэтому не случайно Шпет совмещает в «ЭФ-2» критику бергсонизма и футуризма. Становление как концепт в ницшенско-бергсонизме — это перевернутая бурлюко-крученевская заумь.²⁹ Шпет же, как поклонник символизма, противопоставляет здесь конципированию уразумение, т.е. иное понимание традиционного концепта становления, как становления бытия во внешних формах слова, культуры и истории.

Причем он не пытается извлекать из понятия «не-бытия» никаких метафизических эффектов. Смерть выразима только на уровне символического, в поэзии символов. «Любуйся ими и молчи», — вторит Шпет Тютчеву. Этот ход рассуждения проливает новый свет на яркий «эстетический фрагмент» ЭФ-2, который так любят цитировать дилетанты.³⁰

Проблема бессмертия, по Шпету, была бы давно решена, если бы была решена проблема «бессмертного овнешнения». Метафизическим «небесам» и ницшеанской «глубине» тел Шпет противопоставляет здесь неподотчетный никаким богам и «гениям рода» поток истории, в котором имманентно овнешняется идеальное. «Абсолютная реальность потустороннего безусловна; абсолютная реальность идеального — уничтожение идеального; абсолютная реальность становящегося — иллюзия, и только абсолютная реальность исторического — правда», — пишет Шпет.³¹ Таким образом, он отрицает за понятием, как бы оно не интерпретировалось, способность подменять собой исторические феномены. Соответственно ориентирует он и философское познание — на постижение уже реализованных в истории идей, а не просто некоторых идеальных конструкций. Подобный взгляд предполагает зависимость частных идей от объективно-исторического производства смысла, и соответствующее понимание истории не как некоей квазиестественной творческой эволюции, а как замешанном на ее разрыве революционном творчестве человечества: «Историческая реальность, как сказано, есть осуществленное, но в то же время и осуществляющееся и еще

²⁹ Ниже мы посвятим этой теме отдельную главу.

³⁰ «Истинно, истинно SILENTIUM — предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное, ens realissimum. Silentium — верхний предел познания и бытия. Их слияние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тожество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия.» Там же. С. 235–236.

³¹ См.: Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Мысль и слово. М., 2005. С. 414.

подлежащее осуществлению. Словом, это есть непрерывное движение. Но движение не механическое, а движение творческое: осуществления, воплощения, реализации идеи»³².

Философия не должна быть каким-то априорным поучением истории как ей развиваться. Она является лишь усмотрением разума, реализованного в самой действительности. В качестве философии герменевтической, она не носит по отношению к реальности законодательного характера. Навязывание реальности каких-то законов, даже извлеченных философией из нее самой, только прекратило бы историю. Отсюда основная задача философии, по Шпету, состоит в заботе о чистоте собственных принципов и задействуемых способностей — созерцания, мышления и разума (Там же). Любое их прагматическое использование приводит к превращению философского знания в мнение.³³

Axiomata media

На этой версии философского пуризма, возросшего на синтезе гегельянских и гуссерлианских идей, дело у Шпета не заканчивается.

Герменевтический канон, абстрактно сформулированный еще Шлейермахером, согласно которому историческое познание восходит от частей к целому и только затем от целого к частям, Шпет предлагает понимать материально, т.е. на основе принципиальной оценки особенностей предмета, на который направляется понимание. Соответственно, он исходит из характеристик самого герменевтического акта, имеющего дело со словом: «То понятие [«слова»], из которого я здесь исхожу и которое оправдывает мой метод исследования, *состоящий в переходе от предварительного логически-онтологического анализа к анализу принципиальному* (выделено мною — И.Ч.), после которого только и это предварительное исследование находит свое завершение и оправдание, — нуждается в тщательном разьяснении еще и потому что оно составляет основную мысль всего моего исследования, и еще больше: *основную характеристику самой философии со стороны ее собственной методологии*»³⁴.

Подобный подход сам собой отклоняет спекулятивную опору на «целое» как некое эвристичное диалектическое понятие в гегелевском смысле, представляющее в качестве «духа истории».³⁵ Но и не предполагает перехода к эмпирическим логикам, имеющих дело с чувственными данными и нерешаемой в метафизической постановке проблемой их коммуникации с «идеями».

³² Там же. С. 415.

³³ Эти идеи Шпета существенно близки подходу такого романтика в современной философии, как Ален Бадью. Ср. его «Манифест философии» (СПб., 2003), «Этика» (СПб., 2006).

³⁴ Язык и смысл // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 505.

³⁵ Герменевтика и ее проблемы. Там же. С. 309.

Критическое исследование Шпетом истории герменевтики приходит таким образом к пересмотру отношения между интерпретацией и пониманием. Интерпретируется то, что непонятно, а не наоборот. Понимание в форме каких-то субъективных процедур предпонимания, веры или объективных предвосхищений в логико-онтологических понятиях, опосредуется описанием и интерпретацией и проявляется как их эффект и итог, дар смысла. Причем он зависит не от субъекта интерпретации, а от того, кто должен его понять, в том числе и самого этого «субъекта», но как уже «другого», изменившегося в процессе этой интерпретации. Т.е. это путь через анализ слова, как только и способного выразить этот смысл, прийти к пониманию на уровне этого выражения (*Ausdruck*), отклоняя возможность его предвосхищения в образе «целого» как какой-то онтологической «истины» и т.д.

Но этими общими соображениями герменевтические исследования Шпета также не ограничиваются. Они следуют из реконструкции истории герменевтики и предрешают дальнейшие поиски ответа на вечный вопрос философии, рефреном проходящий по одной из первых его книг «Явление и смысл»: «Как есть действительность и как мы к ней приходим». Шпет подходит к решению этого вопроса не со стороны предположенного и представленного в каком-то виде «действительного» (о котором как «целом» мы ничего не знаем заранее или напротив знаем «все», но хотим так же узнать и некоторые его спецификации), а со стороны этого «прихода» к нему. Поэтому он обращается в 1916–19 гг. к конкретной герменевтической работе на поле философии, которая означала переписание принятых в ее традиции концептов и способов мыслить.

Предпочтительное место исследовательских, рефлексивных и экспрессивных усилий Шпет находит на «медийном» уровне — *Axiomata media*³⁶. Уровень этот предполагает инструментальный показ преобразовательной роли герменевтических и семасиологических постановок вопросов для решения традиционных философских проблем (анализ проблемы «я» в «Сознании и его собственнике» — был примером подобного «преобразования»). Как мы уже не раз писали, главным в этой герменевтической прививке философии Шпет считал не просто отвлеченно логическое понимание идей, а понимание «реализованных идей», позволяющем говорить о самой действительности как истории, в которой получает место только реализованное.³⁷

Какую-то иную (мистическую) действительность Шпет отрицал. И только в этом смысле называл действительность «разумной». Это надо иметь в виду, когда мы сталкиваемся с почти гегелевскими гимнами

³⁶ Т.е. «среднего термина положения».

³⁷ В отношении понятия «я» такой реализацией как мы помним выступала идея *humanitas*, или человечности. См. выше.

Шпета «разумному духу»³⁸. В отличие от Гегеля Шпет не предполагал обращения соответствующей диалектической конструкции. Т.е. не считал, что разумное уже автоматически становится действительным в рамках какой-то наличной государственной и социальной системы (напр. прусской монархии времен Гегеля). Поэтому свое рационалистическое кредо из «Мудрости или разума»³⁹ Шпет разъясняет ницшевскими тезисами, направленными против моралистических подмен и прочих потусторонних для разума ценностей. Именно у Ницше, по мнению Шпета, наиболее адекватно из всех философов современности выражен герменевтический взгляд на «разум в философии», проведение которого можно по его словам достичь средствами самого же разума.⁴⁰

³⁸ «Итак, прежде всего сама принципиальная проблема понимания во всей ее широте. Затем логика в свете семасиологии, оживотворенной герменевтическим духом. И, наконец, ее предметные спецификации. Проблема понимания в таком виде есть не что иное, как проблема самого духа: дух и понимание респективны, как респективен предмет направленному на него акту. То содержание, которого носителем является дух как предмет, для понимания есть разумное содержание. Разумение может направляться только на разум. Дух как предмет понимания есть разумный дух.» («Герменевтика и ее проблемы». С. 413.)

³⁹ «Итак, в своем идеальном завершающем моменте, как и во всем своем целом, герменевтическая философия, по существу, остается рациональной философией, философией разума. Рационализм – первое слово, постоянное, и остается последним словом европейской философии. Все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущного. Такова формула рационализма... «мнение» же, притом весьма мало вероятное, – гласило бы: эмпирическая действительность, в которой я живу, разумна...» (Мудрость или разум // Избранные психолого-педагогические труды. С. 356–357).

⁴⁰ Там же. С. 357.