

ГУСТАВ ШПЕТ: ТЕОРИЯ СМЫСЛА КАК ОНТОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.

Рассматривается теория смысла и онтология социальности русского философа Г.Г. Шпета (1879–1937) как предвосхищение целого ряда тенденций, проявивших себя позднее в развитии феноменологии и в целом западной философии XX в., – таких как языковой поворот и обращение к проблематике intersubjectivity. Теория смысла Шпета раскрывается здесь через анализ концептов «энтелехия» и «социальная интуиция». Также показывается связь смысла и «общности», образующая телеологический горизонт мира, и исследуется вопрос о презентативности языкового знака.

Ключевые слова: Густав Шпет; теория смысла; смысл; энтелехия; онтология социальности; феноменология; герменевтика.

В философско-научном проекте отечественного мыслителя Густава Густавовича Шпета (1879–1937) – проекте синтетическом, *множественном* и отнюдь не представляющем собой замкнутую и самодовлеющую систему – концепции смысла и онтологии социальности принадлежит решающая, можно даже сказать, «архитектоническая» роль. Эти темы взаимно переплетены и представлены в серии по-разному нюансированных вариаций. Теория смысла неотделима для Шпета от вопроса об «общности», причём и тому и другому он придаёт, по сути, фундаментально-онтологическое значение.

Впервые обе эти темы находят своё выражение в работе «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы» (1914) [1; 2. С. 33–180], где даётся оригинальная герменевтическая концепция смысла в прямой связи с онтологией социальности, которая, впрочем, присутствует здесь только в качестве наброска. Ряд связанных с этими темами идей находит дальнейшее развитие в таких текстах, как «Сознание и его собственник» (1916) [3. С. 264–310], «Мудрость или разум?» (1917) [Там же. С. 311–365], «Скептик и его душа» (1919) [Там же. С. 366–416] и др. Работы «История как проблема логики» (1916) [4] и «Герменевтика и её проблемы» (1918) [2. С. 248–415] посвящены философским вопросам и методологическим основаниям социальных наук – истории и герменевтике соответственно. Наконец, теория смысла и онтология социальности в их взаимной связи обретают своё выражение в текстах, могущих быть отнесёнными к рубрике «философия языка»: «Эстетические фрагменты» (1922–1923) [5. С. 343–472; 6. С. 173–287], «Язык и смысл» (рукопись, предположительно между 1921 и 1925 гг.) [2. С. 470–657; 7], «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на тему Гумбольдта)» (рукопись 1927 г.) [7. С. 323–501] и др.

Одним из теоретических источников и отправных пунктов шпетовского размышления была феноменология Эдмунда Гуссерля. Шпет стажировался у Гуссерля в Геттингене в 1912–1914 гг., т.е. в период создания трансцендентальной феноменологии. Его «Явление и смысл» было одним из первых критических откликов на эту новую версию феноменологической философии, более того – проблемным анализом гуссерлевского учения, в котором намечались возможные перспективы развития феноменологии в целом. Шпет выступает в этой своей работе как первопроходец: он одним из первых в рамках феноменологического направления об-

ращается к исследованиям языка и «социального бытия», ещё в 1910-е гг. во многом предвосхитив те тенденции, что позже заявят о себе как определяющие для развития западной философии XX в.: в целом – языковой поворот, и отчасти – обращение к проблематике «другого» или intersubjectivity. Кроме того, в «Явлении и смысле» фактически намечена та линия, которая впоследствии станет решающей для развития собственно феноменологии, а именно – её герменевтическая переориентация (что позже найдёт своё выражение в философских проектах Мартина Хайдеггера, Ганса-Георга Гадамера и Поля Рикёра).

То, что наиболее привлекало Шпета в феноменологии Гуссерля – это сам её метод, чисто описательный – обеспечивающий доступ к непосредственной данности опыта, к первичной очевидности и беспредпосылочному знанию. Именно на такое знание должно опираться то, что Шпет обозначал как «положительная философия» [1. С. 17–18]¹, именно такое знание призвано стать исходным пунктом «первой философии», или, если угодно, научной «метафизики» (Шпет был, пожалуй, одним из немногих учеников Гуссерля, готовых принять идею феноменологии как «строго научной» философии). «Первая философия», по мысли Шпета, должна быть дисциплиной до-теоретической [Там же. С. 11] – и феноменологический метод позволяет приступить к исследованию, минуя предпосылки теоретического характера. Для Гуссерля такими предпосылками были, в первую очередь, разного рода онтологические допущения, в том числе те, что некритическим образом перенимаются от наивной «естественной установки» сознания. Таковы, в частности, упоминаемые в манифесте трансцендентальной феноменологии «Философия как строгая наука» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910–1911) «натурализм» и «историцизм» [8. С. 4–5].

Философское мышление, скованное теоретическими предпосылками, есть, согласно Шпету, разновидность «отрицательной философии»: её нигилизм, в данном случае, приобретает завуалированную форму привативизма [1. С. 17]. Беспредпосылочная и до-теоретическая «положительная философия» должна, со своей стороны, исходить из конкретности или же тотальности опыта. Основным вопросом этой философии является вопрос онтологический – «что есть сущее?», или, как он иначе формулируется в «Явлении и смысле», – «как есть действительность?» [Там же. С. 32].

Для Шпета, таким образом, очевидно, что феноменологическое разыскание не может быть как-то изолировано от онтологии. Феноменология, как её понимает Шпет, есть первая философия (или должна таковою стать) – «метафизика» как онтология, задача которой – «познание сущего во всех его формах и видах» [1. С. 17].

Вопрос о том, «как есть действительное» – это, по сути, вопрос о конкретном единстве опыта. Поэтому в исследовании Шпета он первоначально имеет форму вопроса о соотношении двух источников оригинальной данности этого конкретного единства – двух видов интуиции, выделяемых в гуссерлевской феноменологии – чувственной («эмпирической») и эйдетической («идеальной»). На первый взгляд, эти интуиции не имеют ничего общего, обеспечивая данность двух во всём различных видов предметности – «эмпирической» и «идеальной» соответственно. В силу этого закономерно возникает вопрос: а оказываются ли вообще эти интуиции «видами» некоего общего «рода», следовательно, возможно ли говорить в данном случае о некоей «интуиции вообще» и будет ли таковая обладать каким-то конкретным содержанием (будет ли, соответственно, опыт представлять собой конкретное единство), или же в данном случае мы сталкиваемся с одним лишь логическим формализованием?

Шпет склоняется ко второму варианту ответа [Там же. С. 30], хотя это ещё отнюдь не снимает вопроса о конкретности опыта: для него очевидно, что эйдетическая и эмпирическая предметности, несмотря на все различия в способах их данности, не могут быть просто изолированы друг от друга. Это, в частности, наглядно демонстрирует феноменологическая редукция, которая у Гуссерля играет роль процедуры, обеспечивающей доступ к конкретности беспредпосылочного опыта. Произведя редукцию, мы коренным образом изменяем установку нашего сознания и начинаем рассматривать любую предметность как интенциональную, как самодостаточный «феномен», каждый раз представляющий нам как бы срез опыта в целом. Однако если какая угодно данность есть данность феноменальная, то она с необходимостью есть также и данность эйдетическая: производя редукцию, мы ничего не убавляем от содержания предмета, пусть даже речь идёт о чувственно воспринимаемой вещи, – мы только отрешаемся от привязки её к *hic et nunc* (т.е. от её наивно полагаемой размещённости в пространственно-временном континууме природной действительности) и получаем не какую-то другую вещь, а ту же самую, но только взятую как эйдос. Стало быть, эйдетическая редукция есть естественное следствие редукции феноменологической или опять-таки та же самая редукция к феномену, но только взятая в другом аспекте. Примечательно, что Шпет, в отличие от Гуссерля, никакого различия между собственно феноменологической и эйдетической редукциями фактически не проводит.

Вопрос о соотношении двух интуиций неизбежно влечёт за собой вопрос о соотношении интуиции и понятия – каким образом понятие оказывается эффективным, т.е. может обладать предметным значением, и каким образом интуиция, в свою очередь, может быть логически выразимой? Ведь традиционно считается, что эйдос есть выражение общего, родового – как быть

тогда с сингулярностью данностей опыта? Шпет в этой ситуации приходит к вполне закономерному допущению эйдосов единичных вещей: любая сингулярность как таковая обладает интеллигибельной стороной и только таким образом может быть включена в тотальность опыта (см.: [1. С. 105; 3. С. 268–270]). Шпет также обращает внимание на то, что только исходя из допущения эйдосов сингулярностей можно удовлетворительно разъяснить логический статус так называемых «единичных понятий» (т.е. собственно *имён*).

Своим признанием эйдетических сингулярностей Шпет фактически обходит один фундаментальный парадокс, лежащий в основании гуссерлевской феноменологии и ускользающий от внимания как самого Гуссерля, так и – в большинстве случаев – его продолжателей и комментаторов (в «Явлении и смысле» этот парадоксальный пункт, кстати говоря, также не проблематизируется и вообще упоминается достаточно вскользь [Там же. С. 113–114]). Гуссерль неоднократно подчёркивает, что чувственная, индивидуальная интуиция выступает как необходимый субстрат конституирования эйдетических предметностей. Вместе с тем, подвергая эту интуицию анализу, он выделяет в ней, с одной стороны, «интенциональную форму» («морфе»), с другой – «гилетические данные» ощущений, которые сами по себе интенциональными *не являются* [9. С. 188]. Стало быть, эти «данные» трансцендентны или имеют трансцендентный «источник» – причём в смысле, похожем на «метафизический» (наподобие кантовской «вещи-в-себе»). Таким образом, в самом основании интенционального бытия сознания мы обнаруживаем нечто неинтенциональное и метафизически «материальное», что фактически ставит под вопрос феноменологическое притязание на тотальность, а также тот, по выражению Владимира Соловьёва, «трансцендентальный факт» (см.: [10. С. 289], из которого это притязание исходит, – факт, согласно которому всякий предмет есть предмет *для* сознания, иначе говоря, интенциональный предмет. Шпет избегает этого затруднения, с одной стороны, придавая автономии эйдетическим предметам и делая интеллигибельным индивидуальное (это платоновский жест), с другой – сводя своеобразие чувственной данности к одной только *расположенности* «здесь» и «сейчас» (это гегелевский жест: ведь чувственная «единичность» для Гегеля редуцируется к абстрактному и бессодержательному дейкическому «этому-вот» (*das Diese*) [11. С. 51–59]). Очевидно, что никакой проблемы с логической выразимостью этой расположенности попросту нет – она становится столь же «пустой», сколь и, скажем, абстрактный предикат «существования».

Автономия эйдетического, со своей стороны, обращается его плотной онтологической укоренённостью. Сама тотальность живого опыта в описании Шпета предстаёт как пронизанная восходящими и нисходящими линиями генерализации и спецификации. Однако они оказываются лишь одним из логических аспектов той «связи мотиваций», которые образуют само действительное. Но каковы же, собственно, эти мотивирующие действительное связи – каким именно образом осуществляется конкретное единство двух интуиций?

Проблема того, как, собственно, есть действительное, как раз и подводит Шпета вплотную к вопросу о

смысле. При этом одним из ведущих критических мотивов «Явления и смысла» оказывается неудовлетворённость трактовкой «смысла» у Гуссерля. Само название работы Шпета обладает некоторым полемическим зарядом: здесь, конечно же, речь ещё не идёт о противопоставлении «смысла» «явлению» («феномену»), тем не менее «смысл» выступает как своеобразное «дополнение» или же «расширение» последнего. Иначе говоря, Шпет утверждает несводимость смысла к феноменальной предметной данности, во всяком случае, к тому, как она истолковывается в трансцендентальной феноменологии.

Для Гуссерля же «смысл» и «явление» совпадают: «смысл» фактически равнозначен нозме – интенциональному корреляту нозматического акта. Шпет проводит довольно подробный анализ состава нозматического предмета у Гуссерля, выделяя такие его слои, как «предмет просто», «предмет в его определительной квалификации», «предмет в квалификациях его способов данности», «положение» (*Satz*) [1. С. 117–132]. «Положение о...», имеющее структуру суждения, и далее – описание конституирования явления, делают также очевидным то, что смысл есть производное «смыслопридания» (*Sinngebung*), т.е. конституирующей активности трансцендентального «я» (которая, впрочем, весьма далека от какого-либо субъективного произвола). Сама интенциональность сознания, его направленность на предмет телеологична: её телос есть полнота и очевидность. Презентативность, интуитивная исполненность интенции, в свою очередь, и есть не что иное, как смысл. Интенциональность есть, по существу, направленность к смыслу.

Но как бы то ни было, резюмирует Шпет, «смысл» сводится для Гуссерля к предметному значению, к простой само-данности предмета. Но как в таком случае мы можем видеть в этой данности «загадки-предметы» [Там же. С. 32], иначе говоря, как эта данность может предстать для нас как что-то *проблематическое* – как она может в определённых обстоятельствах расходиться сама с собой? Как в таком случае объяснить случающуюся неадекватность познания – где искать источник этой возможной не-истины (в том числе, например, «естественной установки»)? Для Шпета очевидно, что телеологию интенциональности необходимо расширить: за телосом интенциональной полноты явления скрывается какой-то ещё другой телос, а именно «понимание» или «уразумение».

Вернёмся к вопросу о соотношении двух интуиций, который, по сути, так и остался непрояснённым. В самом выделении двух видов интуиции – эмпирической и эйдетической – как источников первичной данности, на взгляд Шпета, есть какая-то «недоговорённость» [Там же. С. 111]. Несмотря на то, что, строго говоря, их даже нельзя рассматривать как виды некоего общего рода [Там же. С. 30], должно быть ещё нечто «третье», их объединяющее и заодно проясняющее сам способ их связи. Это «третье» – «социальная интуиция» [Там же. С. 112], она же «интеллигибельная» и «герменевтическая» [Там же. С. 13, 170–176]. В качестве данного ей соответствует бытие «социальное», даже на эмпирическом уровне не сводимое ни к региону физических вещей, ни к *animalia*, ни к психике [Там же. С. 110]. Это

своеобразие «социального» признаёт, разумеется, и Гуссерль, однако его данность всё-таки фактически рассматривается им как производная. Шпет же настаивает на презентативности и «оригинально-дающем» характере социальной интуиции, вместе с тем вполне отдавая себе отчёт в том, что проблематично говорить о каком-то ещё третьем источнике познания наряду с чувственностью и интеллектом, хотя изолированно ни то ни другое ещё не даёт нам конкретной действительности предмета. Эта действительность есть разумная мотивированность или смысл. Социальное бытие, стало быть, – это бытие, наделённое смыслом.

Этот смысл, непосредственно «усматриваемый» интеллигибельной, понимающей интуицией, Шпет обозначает аристотелевским термином «энтелехия» (*εντελέχεια*) – «в-целивание». Энтелехия раскрывает разумную мотивированность предмета как его «для чего», как его пребывание «в некотором «состоянии» целеотношения или *телеологичности*» [1. С. 161]. Эта телеологичность выражает, прежде всего, «назначение» предмета, т.е. охватывает отношение цели и средства («мы знаем, что *der Tisch* – *значит* стол, стол – *значит* орудие для такой-то цели, вот тут уже его смысл, его энтелехия; мы знаем, что у птицы крылья *для* летания; что данный памфлет написан *для* протеста; наконец, просто, вот лежит что-то *для* чего-то!» [Там же. С. 171]); однако даже отношение целого и части уясняется первичным образом исходя из «назначения» вещи (что позволяет говорить «о разнице двух таких “сумм частей”, как например, “целый” стакан и “разбитый”» [Там же. С. 174]). В конце концов, смысл вещи восходит к той «системе целей», которая образует собой целое конкретной действительности, «мир».

Между тем такая характеристика, как «назначение», казалось бы, применима только к предметам-орудиям, «подручному» (если воспользоваться хайдеггеровским выражением), т.е. преимущественно к предметам «культуры». Действительно, в «Явлении и смысле» Шпет ещё допускает наличие таких абстрактных предметов, которые лишены энтелехии (в качестве примера приводя естественнонаучное понятие «материи» [Там же. С. 162]). Между тем к способу бытия любого конкретного и самостоятельного предмета по существу принадлежит возможность обладать энтелехией. Так, о предметах «естественных» (таких как звезда или песчинка) можно сказать, что они могут быть наделены «quasi-энтелехией» [Там же. С. 163–164] (в нейтрализующей модификации, т.е. без привязки к региону «действительного» в узком смысле слова, в пространстве сказки, воображаемого или же мифа). В «Сознании и его собственнике» Шпет, однако, высказывается на этот счёт ещё более радикально: «Положение вещей таково, что мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем. Сириус, Вега и отдаленнейшие звёзды и туманности для нас также суть социальные объекты. Иначе мы не только не называли бы их по именам, но не могли бы назвать их “звёздами” или “туманностями”» [3. С. 297]. Так что «социальная действительность» для Шпета – это, по существу, плеоназм: это и есть не что иное, как действительность в её целокупности и конкретности, иначе говоря, разумная действительность. Отметим, что за таким сближением

«действительного» и «разумного», заставляющего сразу же невольно вспомнить о Гегеле, у Шпета, однако, не стоит никакого трансцендентного плана или программы, которую остаётся только реализовать здешнему и посюстороннему бытию, однако речь идёт о необходимости признать разумность действительного в принятии действительного под свою ответственность, в «оправдании мира» [1. С. 177]. Сама конкретная тотальность действительного в таком ключе отнюдь не предстаёт как законченный порядок, но скорее являет собой множественное движение по связям разумной мотивированности, оказываясь тем, что совершается и происходит.

Социальная интуиция «представляет» за эмпирическую и идеальную [Там же. С. 113], но, строго говоря, не есть что-то от них отдельное, будучи выражением их конкретного единства [Там же. С. 175–176], или же, говоря по-гегелевски, являя собой их разрешающее и санкционирующее «снятие», *Aufhebung*. Именно герменевтический акт, восстанавливающий конкретное единство опыта, даёт нам «уразумение смысла». Так что фактически есть только одна интуиция, только одна тотальность опыта, которая оказывается также историей (см. «Философия и история» [2. С. 194–195]). Шпет не мог до конца принять гуссерлевской критики историзма как такового – только лишь критику исторического релятивизма, сближаясь здесь с Гегелем и Дильтеем (к слову, сам Гуссерль позже обратится к «историческому» способу мышления, например, в [12]). Согласно формулировке Шпета, нет ничего в разуме, чего не было бы в истории («*nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia, et omne, quod fuit in historia, debet esse in intellectu*» [3. С. 353]). Но и обратно – содержанием истории оказывается сам разум. От исторического релятивизма Шпета, таким образом, предостерегает утверждение единства истории и «логики» – именно оно и составляет конкретность опыта.

Примечательно, что «энтелехия» истолковывается Шпетом не иначе как «внутренний, интимный» смысл предмета и при этом различается с самой предметной определённой или содержанием нозмы, фиксируемым интуицией эйдетической; причём предметное содержание служит лишь внешним «знаком» для энтелехии. Шпет называет этот «внутренний смысл» даже «душой» предмета [1. С. 160], которая, как и душа у Аристотеля, отнюдь не есть какая-то отдельная от предмета сущность, но есть лишь сам предмет в его «деятельности» (в «деле»), иначе говоря – в его разумной действительности. Такая характеристика энтелехии как «внутреннего» смысла, смысла «für sich» [Там же. С. 132] представляется, на первый взгляд, парадоксальной – ведь этот смысл экс-центричен по отношению к «предмету в его определительной квалификации» и уводит как бы прочь от нозматического ядра [Там же. С. 160] – в сторону от того, что обычно именуют «сущностью» (прирождённой, само-данной сущью предмета). Однако этот смысл не есть и что-то трансцендентное по отношению к предмету – скажем, некий гипостазированный класс или общая природа, частным выражением которой выступает сам предмет (опять же «сущность», но только в другом смысле). Этот смысл, если угодно, есть «трансцендентальное»,

однако без традиционной привязки к субъекту. Тот смысл, на который в конечном счёте указывают «знаки-предметы», есть целое их мотивированной связи; это можно назвать «делом» или «самим миром», вернее, «бытием-в-мире». Данный смысл не есть что-то завершённое и не подлежит синоптическому охвату со стороны – он открывается только через включённость, «изнутри» (в этом также выражается его «интимность»). Собственно, этот смысл не является, строго говоря, предметным и не исполним в какой-либо наличной данности. Но с другой стороны, этот смысл не является и чем-то потусторонним – ведь он и есть эта-вот действительность, он внутренне связывает её и находит в ней своё выражение.

Аналогичный ход мысли мы встречаем позже у Хайдеггера – в определении «подручности» (*Zuhandenheit*) вещей как их нахождения в сети взаимных отсылок («мотивированной связи», пользуясь выражением Шпета). При этом в «подручности» сама вещь ещё не налична, но существует «неприметным» образом, отсылая прочь от себя к другому – к «делу» или же к «миру», обращая на себя внимание лишь тогда, когда выходит из строя [13. С. 74–75]. Хайдеггер говорит о «подручности» как о «первичном», как бы «собственном» способе данности вещи, фундамирующем её «наличность» (адекватно исполняемую в эмпирической и эйдетической интуициях, взятых как таковых). Примечательно, что Хайдеггер также обозначает «подручность» как бытие вещи «в-себе» [Там же. С. 69]. Такой мыслительный ход приводит и Шпета и Хайдеггера к языку в качестве «трансцендентального» горизонта, к утверждению приоритета высказывания (суждения) над изолированным концептом².

«Интимное» существо предмета раскрывается прежде всего понимающему обращению с ним, так что «энтелехия» всегда в каком-то отношении являет собой смысл «практический». Более того, конкретное единство интуиций, воплощённое в этом смысле, есть основа возможности пользования *знаками*. Г. Шпет позже напишет в «Эстетических фрагментах» о языковом знаке (т.е. знаке *par excellence*): «Слово есть *prima facie* сообщение. Слово, следовательно, средство общения; сообщение – условие общения» [5. С. 380]. И там же: «“Значение” здесь – в возможности им пользоваться, применять его... Им можно воспользоваться для сообщения, но также для приказания, мольбы, вопрошания и пр. (каковые различия, впрочем, мы в этом предварительном кратком изложении оставляем в стороне, ибо сообщающая функция слова не только важнейшая, но и фундамирующая остальные)» [Там же. С. 390]. Конкретное единство интуиций есть, таким образом, основа возможности «сообщения». Однако верно и обратное – «сообщение» есть то, что задаёт интуициям их конкретное единство. «Сообщение» есть то, что даётся нам в интуиции социальной. «Сообщение» – это смысл, и смысл смысла, и теория смысла оказываются не чем иным, как фундаментальной онтологией социального.

Утверждение «энтелехии» в качестве «внутренне присущего» самой вещи смысла означает также и то, что смысл этот уже не будет чем-то в одностороннем порядке приписываемым предмету со стороны субъекта. Смысл не сводится к простому эффекту «смысло-

придания» (*Sinngebung*): «я», изолированный субъект отнюдь не является его конечным источником. Отсюда неизбежная критика трансцендентального идеализма. В «Явлении и смысле» Шпет ещё допускает возможность вслед за Гуссерлем говорить о «трансцендентальном я» как о «трансценденции в имманентном» [9. С. 127], однако нередуцируемость этого «я» фактически не признаётся им абсолютной – напротив, как полагает Шпет, трансценденция «я» может быть исчерпана в порядке радикализации редукции [1. С. 74–78]. Весьма интересным в то же время представляется замечание Шпета о том, что в рамках «естественного» человеческого опыта именно «я», а не «внешний мир», является первофеноменом трансценденции: приходящее словно бы «ниоткуда», «я» оказывается как бы образцовым «другим» (см.: [Там же. С. 73]).

Эта трансценденция «я», на которую обращает внимание Шпет, найдёт впоследствии выражение в экзистенциальной аналитике Хайдеггера, который говорит о *Dasein* как о «выдвинутом в ничто» [14. С. 22], правда, эта трансценденция решительно предвдвывает оппозицию субъекта и объекта, которая, таким образом, оказывается не столь универсальной, как то представлялось в европейской классической философии. Рельефное выражение тематика «трансценденции эго» получает также во французской феноменологии, неогегельянстве и экзистенциализме середины XX в., где она крепко связывается с гегелевским концептом негативности и хайдеггеровской онтологической дифференцией. При этом собственно экзистенция, даже «человек», «сознание», «субъект» выступают здесь как «ничто, ничтожащее в бытии». Александр Кожев называет человека не иначе как «смертью, живущей человеческой жизнью» [15. С. 684], Жан-Поль Сартр высказывается о «сознании» или о «для-себя» (*pour-soi*) как о «платоновском другом» [16. С. 618] (меоне), Эмманюэль Левинас говорит о «сознании» (или «ипостаси» – *l'hypostase*) как об «относительном небытии» [17. С. 41] и т.д.

В «Эстетических фрагментах» Шпета мы встречаем, казалось бы, весьма созвучное этим «меонтологиям» и «онтотанатологиям» утверждение смерти как своеобразного телоса, вернее, даже «сверх-телоса», выведенного по ту сторону экзистенциального «проекта» (озабоченного смертью бытия-к-смерти). Шпет, впрочем, весьма далёк здесь от экзистенциально-философского «очеловечивания ничто», утверждая не-персональный и не-человеческий характер смерти, санкционирующей жизнь вне-себя, оказываясь тем самым ближе скорее к Ницше: «Истинно, истинно SILENTIUM – предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интеллигибельного, вполне реальное *ens realissimus*. Silentium – верхний предел познания и бытия. Их слияние – не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тождество бытия и сознания, 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 воскресение, всеблагое испепеление человеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия» [5. С. 413].

В работе «Сознание и его собственник» проводится уже более последовательная критика фигуры транс-

цендентального субъекта, чем в появившемся двумя годами ранее «Явлении и смысле»: для сознания нет абсолютной необходимости в субъективном обеспечении, сознание по сути ничьё. Говорить о субъекте имеет смысл только в конкретно-эмпирическом смысле, т.е. как о социальном и историческом образовании, а не априорной трансцендентальной фигуре, но также, разумеется, и не отвлечённо-психологически – как о «естественной» наличной данности (в этом отношении эмпирическая психология XIX – начала XX в. с её натурализацией сознания, пожалуй, не менее абстрактна, чем классический философский трансцендентализм). «Я», согласно формуле Шпета, – это «социальная вещь» [3. С. 299, 303], его бытие – историческое, языковое, герменевтическое (понимающее) – «бытие-в-мире», пользуясь выражением Хайдеггера. Со стороны Шпета, впрочем, это не только критика «нейтральности» субъекта (одна из ведущих тенденций современного мышления). Шпет оказывается здесь весьма близок к признанию, так сказать, онтологического приоритета безличных структур, таких как «сам язык», «история» и т.п.: субъективность есть не столько опора «языкового сознания», сколько производное от его работы (в признании аналогичных приоритетов впоследствии сойдутся философия Хайдеггера и структурализм).

«Социальная интуиция» как способность к пониманию и уразумению смысла коренится в общении и может быть соотнесена с тем, что в философской традиции обозначалось как «общее чувство» – *συνθήκη* у Аристотеля, *consensus*, а также *sensus communis*, *common sense*. Шпет также неоднократно называет это «вчувствованием» (*Einführung* у Гуссерля, а также у Дильтея). Такое «симпатическое понимание» лежит в основе социальности в её специфическом смысле – как связи с другим: «мы как бы держим связанными в одном центральном узле все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности: держим “зараз”, в “заклочённом явлении”» [1. С. 147]. Способность к пониманию, восходящая к «общности рождения», есть некое родовое «чувство», ломающее индивидуальные перегородки: мы больше «не заключённые одиночных тюрем», как заявляет Шпет, споря с Зигвартом [Там же. С. 12–13, 173]. Сама разумность, «логос», таким образом, оказывается свидетельством того, что «я» имеет «сообщительный» характер, будучи «эхом другого».

Однако онтология социальности Шпета – отнюдь не диалогизм, как он развит в философско-этических проектах Михаила Бахтина, Мартина Бубера, Франца Розенцвейга и, отчасти, Эмманюэля Левинаса³. Диалогическая философия делает преимущественный акцент на сингулярности, на – как бы то ни было – самом субъекте, для Шпета же важнее преодоление границ индивидуальности в «общности», в «сообщении». И в понимании существа языка значимое «сообщение» остаётся для Шпета ведущей языковой функцией, тогда как диалогизм смещает внимание с сугубо семантической стороны языка на «контакт».

Трансперсональная «общность», между тем, есть конкретное единство опыта, *светское*, как подчёркивает Шпет [Там же. С. 177], единство, «мировость», имманентное «в-мире». Именно в-мире ломаются перего-

родки «одиночных тюрем», вернее, в-мире они всегда снесены. Абсолютное одиночество трансцендентального субъекта, существование вне этой «общности» – безумие и без-смыслие (даже если предположить со стороны такого гипотетического радикально аутичного субъекта совершенство в исполнении эмпирических и эйдетических интуиций, что для Шпета является ещё одним аргументом против трактовки смысла у Гуссерля).

В своём утверждении «общности» как конкретной тотальности опыта Шпет оказывается близок к Гегелю с его понятием «духа», выражающим преимущественно социальное бытие. Показательно, что во многих контекстах понятие «дух» у Гегеля легко заменимо понятием «общность» или «общество», и даже не только тогда, когда речь идёт собственно об «объективном духе». Так, в «Феноменологии духа», современный перевод которой на русский, кстати говоря, был сделан Шпетом⁴, «дух» определяется не иначе как «“я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”» [11. С. 99]. Для процесса опыта духа конститутивным моментом оказывается «признание», также немислимое вне измерения «общности». Опять же трактовка социальности у Шпета имеет довольно много общих черт с пониманием «со-бытия» (*Mitsein*) или «бытия-друг-с-другом» (*Miteinandersein*) в экзистенциальной аналитике Хайдеггера [13. С. 117–125] (только, с одной стороны, здесь по-прежнему слышатся отголоски традиционной русской «соборности», пусть и в секуляризованном варианте, а с другой – тон задаёт рабочее «чувство локтя»).

Задаваясь вопросом о конечном источнике нашего знания об «энтелехиях», мы, согласно Шпету, вынуждены признать, что таковым являются, прежде всего, «слова другого», «свидетеля» [1. С. 172]. Более того, для многих «социальных предметов» это единственный способ данности (взять, к примеру, «памфлет»). В таком случае утверждение Шпета о презентативном характере данности энтелехии предстаёт весьма проблематичным, а ведь такая данность должна составлять первичный опыт вещи в её конкретности. Тем не менее Шпет настаивает на том, что именно эта данность посредством некоей «традиции» или «передачи» оказывается данностью оригинальной. Впрочем, не столько само содержание мотиваций предметов принадлежит первичной данности, сколько наличность энтелехии, включённость в телеологическую мотивацию «констатируется нами в первичной данности, хотя и через посредство “знаков”» [Там же. С. 161], иначе говоря, через посредство языка. Всё это означает фактически, что язык не является лишь инструментом репрезентации, но служит также ресурсом первичной, «интуитивной» данности, более того, выступает как генерирующая смыслы стихия. Так, например, Шпет характеризует позицию Гумбольдта, с которой в данном случае оказывается вполне солидарным: «Язык служит цели *понимания*, и в этом смысле он является единственным и всеобщим источником и орудием познания» [2. С. 619].

Для Гуссерля же язык имеет чисто инструментальную роль и не может выступать в качестве некоей конституирующей предметный смысл инстанции наряду с сознанием. Языковое выражение как таковое истолковывается

Гуссерлем как «подразумевание» – ненаполненная интенция, подчинённая общему телосу интенциональности – наглядной, интуитивной исполненности. Языковой знак, соответственно, не может быть презентативным (если только, конечно, мы не делаем сам этот знак предметом специального рассмотрения), язык, стало быть, репрезентативен по существу. Между тем, как показывает Шпет, такая точка зрения на знак неизбежно ведёт к скептическому «репрезентативизму» [3. С. 374], допускающему возможность говорить только об отображениях, но не о том, что в них отображается. И такой аутичный скептицизм, делающий «сообщение» несообщающим, оказывается, по сути, судьбой и тенью всякой «метафизики наличия».

Утверждение презентативности языка и знака, совершенно неизбежное в перспективе преодоления всех тех «недоговорённостей», которые имеют место в сведении конкретного опыта к одним только «эмпирическим» или «идеальным» интуициям, в свою очередь, требует определённого расширения и пересмотра самого концепта презентативности. Если мы признаём «оригинально-дающий» характер «социальной» или «герменевтической» интуиции, то, значит, презентативность не может быть редуцирована к чисто объективному наличию. Такая «метафизическая» редукция к наличию становится впоследствии предметом критики Хайдеггера, который на свой манер как раз и производит расширение и пересмотр презентативности в своей герменевтической теории истины как исторического и ситуативного свершения.

Архитектонику «энтелехийного» единства действительности выражает для Шпета «слово»⁵, о котором можно сказать, как Шпет говорит о другом, что оно собирает (*λέγει*) «все нити смысла, индивидуации и мотивированной разумности» [1. С. 147]. «Слово – не обман, не символ только, слово – действительность, вся без остатка действительность есть слово» [5. С. 369]. И сам язык без остатка – «сообщение». Язык, как повторяет Шпет вслед за Гумбольдтом, «не есть произведение, *έρουον*, а есть деятельность, *εγέρουεια*, которая действует некоторым постоянным и единообразным способом и имеет целью понимание» [2. С. 617]. Однако возможность «сообщения» или «смысла» эксцентрична по отношению к «сущности» или «субъекту» и выводится Шпетом за рамки возможного *Sinngebung* со стороны «я».

Конечно, говоря о теории смысла как об онтологии социальности у Шпета, мы не имеем в виду никакой законченной системы; мы так и остаёмся при наброске, имевшем характер единичного предвосхищения. Этот набросок практически не имел какого-то последовательного и методического развития, и, стоит полагать, не только в силу исторических обстоятельств. Шпет – философ-полемист, переменчивый, мыслящий на ходу, который, несмотря на свои «строго научные» предпочтения, пишет скорее способом фрагментов, очерков, множественных заметок, вариаций и *miscelanea*. Однако этот парадокс (ре)презентации его мысли оказывается как нельзя более созвучен тому «сообщению без остатка», которое в ней декларируется, бросая вызов аутичным «системам» его предшественников и современников.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. также его статью «Философия и история» [2. С. 191–200].

² Изолированное слово, строго говоря, лишено смысла, оно не есть λόγος. Оно не есть *слово сообщения*, хотя и есть уже *средство общения*» [5. С. 389–390].

³ Сопоставление взглядов на «общение» Шпета и Левинаса см. в статье «Проблема смысла в творчестве Густава Шпета и Эмманюэля Левинаса: энтелехия и керигма» [18].

⁴ Это было последнее философское предприятие Шпета – он работал над переводом «Феноменологии духа» в 1936–1937 гг., уже будучи в ссылке в Томске (см.: [19. С. 322–323]).

⁵ «Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура – культ разумения, слова – воплощение разума» [5. С. 380].

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы / послесл. Е.В. Борисова. Томск : Водолей, 1996. 192 с.
2. Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / вступ. ст., ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005. 688 с.
3. Шпет Г.Г. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды / ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2006. 624 с.
4. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Материалы : в 2 ч. / под ред. В.С. Мясникова. М. : Памятники исторической мысли, 2002. 1168 с.
5. Шпет Г.Г. Сочинения / предисл. Е.В. Пастернак. М. : Правда, 1989. 608 с.
6. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / ред. и сост. Т.Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007. 712 с.
7. Шпет Г.Г. Язык и смысл / публ. и ком. Т.А. Дмитриева, И.М. Чубарова // Логос. 1996. № 7. С. 81–122.
8. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1. С. 1–56.
9. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 : Общее введение в чистую феноменологию / пер. А.В. Михайлова ; вступ. ст. В. Куренного. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. 336 с.
10. Мотрошилова Н.В. Идеи Г. Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М. : Феноменология – Герменевтика, 2003. 720 с.
11. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. Г.Г. Шпета. СПб. : Наука, 1999. 440 с.
12. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. Д.В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2004. 400 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
14. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / пер. В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 16–27.
15. Кожев А. Идеи смерти в философии Гегеля / пер. А.Г. Погоняло // Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб. : Наука, 2003. С. 657–716.
16. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер., предисл. и коммент. В.И. Колядко. М. : Республика, 2000. 639 с.
17. Левинас Э. От существования к существующему / пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–65.
18. Евстропов М.Н. Проблема смысла в творчестве Густава Шпета и Эмманюэля Левинаса: энтелехия и керигма // Творческое наследие Г.Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания: Г.Г. Шпет / Comprehensio. Пятое Шпетовские чтения : сб. ст. и материалов Междунар. науч. конф. 1–5 декабря 2008 г. Томск : Изд-во Том. гос. ун-та, 2009. С. 90–101.
19. Шпет в Сибири: ссылка и гибель / сост. М.К. Поливанов, Н.В. Серебрянников, М.Г. Шторх ; под ред. Н.В. Серебрянникова. Томск : Водолей, 1995. 336 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 11 ноября 2013 г.

DOI: 10.17223/15617793/379/10

Yevstropov Maxim N. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: stropov@gmail.com

GUSTAV SHPET: THE THEORY OF SENSE AS THE ONTOLOGY OF SOCIALITY.

Key words: Gustav Shpet; theory of sense; sense; entelechy; ontology of sociality; phenomenology; hermeneutics.

For Russian philosopher Gustav Shpet (1879–1937) the conception of sense is inseparable from the question of "community". In his *Appearance and Sense* (1914) he argues with Edmund Husserl for whom the sense comes out as the telos of intentionality, but at the same time is reduced to the intuitive fulfilment. For Shpet the sense proves to be an attribute of sociality, which is being given neither in the eidetic nor in the empiric intuitions as such. This sense requires its own special "social" intuition, which would also express the concrete integrity of experience, and would clarify the mode of connection between the sensual and the ideal intuitions as well. This sense that is being immediately "perceived" by the intelligible or understanding intuition is designated by Shpet with Aristotle's term "entelechy" (εντελέχεια). Entelechy reveals the rational motivation of things as their being in the "teleological state". It is notable that entelechy is being treated by Shpet as a clearly "inner, intimate" sense of the thing, for which the noematic content serves only as an outward "sign". This sense which is pointed by the things as "signs" is finally the whole of their reasonable connection – the "world" itself or even the "being-in-the-world". But this sense is not something completed, and is not subject to synoptic comprehension from the outside – it is disclosed only through the involvement in it, "from the inside" (which also expresses its "intimacy"). The affirmation of "entelechy" as the "intrinsic" sense of the thing also means that this sense would no longer be unilaterally attributed to the thing by the subject. The sense can not be reduced to the mere effect of "sense-giving" (*Sinngebung*): "I", an isolated subject is by no means its terminal source. According to Shpet's formula, "I" is a "social thing", and its being is historic, linguistic, and hermeneutic (understanding). From Shpet's side it is not only the criticism of the "neutrality" of the subject, but also the recognition of the ontological priority of transpersonal structures – such as language, history, and so on: the subjectivity is rather a derivative than a ground of the activity of the "linguistic consciousness". However, the social intuition as the ability to understand sense roots in communication, and can be brought into correlation with what is traditionally designated as *consensus*. "Logos" or rationality itself proves that "I" has a communicative essence, being nothing but an "echo of the other" itself.

REFERENCES

1. Shpet G.G. Yavlenie i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy / poslesl. E.V. Borisova. Tomsk : Vodoley, 1996. 192 s.
2. Shpet G.G. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy / vstup. st., red. i sost. T.G. Shchedrina. M. : ROSSPEN, 2005. 688 s.

3. *Shpet G.G.* Philosophia Natalis. Izbrannye psikhologo-pedagogicheskie trudy / red. i sost. T.G. Shchedrina. M. : ROSSPEN, 2006. 624 s.
4. *Shpet G.G.* Istoriya kak problema logiki. Kriticheskie i metodologicheskie issledovaniya. Materialy : v 2 ch. / pod red. V.S. Myasnikova. M. : Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2002. 1168 s.
5. *Shpet G.G.* Sochineniya / predisl. E.V. Pasternak. M. : Pravda, 1989. 608 s.
6. *Shpet G.G.* Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury / red. i sost. T.G. Shchedrina. M. : ROSSPEN, 2007. 712 s.
7. *Shpet G.G.* Yazyk i smysl / publ. i kom. T.A. Dmitrieva, I.M. Chubarova // Logos. 1996. № 7. S. 81–122.
8. *Gusserl' E.* Filosofiya kak strogaya nauka // Logos. 1911. № 1. S. 1–56.
9. *Gusserl' E.* Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T. 1 : Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu / per. A.V. Mikhaylova; vstup. st. V. Kurenogo. M. : Dom intellektual'noy knigi, 1999. 336 s.
10. *Motroshilova N.V.* Idei I Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiyu. M. : Fenomenologiya – Germenevtika, 2003. 720 s.
11. *Gegel' G.V.F.* Fenomenologiya dukha / per. G.G. Shpeta. SPb. : Nauka, 1999. 440 s.
12. *Gusserl' E.* Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu / per. D.V. Sklyadneva. SPb. : Vladimir Dal', 2004. 400 s.
13. *Khaydegger M.* Bytie i vremya / per. V.V. Bibikhina. M. : Ad Marginem, 1997. 451 s.
14. *Khaydegger M.* Chto takoe metafizika? / per. V.V. Bibikhina // Khaydegger M. Vremya i bytie. M. : Respublika, 1993. S. 16–27.
15. *Kozhev A.* Ideya smerti v filosofii Gegelya / per. A.G. Pogonyaylo // Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb. : Nauka, 2003. S. 657–716.
16. *Sartr Zh.P.* Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii / per., predisl. i komment. V.I. Kolyadko. M. : Respublika, 2000. 639 s.
17. *Levinas E.* Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu / per. N.B. Man'kovskoy // Levinas E. Izbrannoe. 'Total'nost' i Beskonechnoe. M. ; SPb. : Universitetskaya kniga, 2000. S. 7–65.
18. *Evstropov M.N.* Problema smysla v tvorchestve Gustava Shpeta i Emmanyuelya Levinasa: entelekhiya i kerigma // Tvorcheskoe nasledie G.G. Shpeta v kontekste sovremennogo gumanitarnogo znaniya: G.G. Shpet / Comprehensio. Pyatye Shpetovskie chteniya : sb. st. i materialov Mezhdunar. nauch. konf. 1–5 dekabrya 2008 g. Tomsk : Izd-vo Tom. gos. un-ta, 2009. S. 90–101.
19. *Shpet v Sibiri: ssylka i gibel' / sost. M.K. Polivanov, N.V. Serebrennikova, M.G. Shtorkh ; pod red. N.V. Serebrennikova.* Tomsk : Vodoley, 1995. 336 s.