

## ШПЕТ КАК ПЛАТОНИК

Платон для русской философии конца 19-го–начала 20-го века, без сомнения, является ключевой фигурой. Открыто объявляли себя платониками В. С. Соловьев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев и многие другие. Причем, платонизм понимался в русской традиции предельно широко: не только как учение об идеях, но и как признание приоритета идеального бытия вообще. Платон как нельзя лучше вписывался в отечественную философскую традицию с ее постоянной нацеленностью на онтологические вопросы. К этой же традиции принадлежит, как ни парадоксально это звучит, и самый «западный» философ начала 20 века, «русский гуссерлианец» Г. Г. Шпет. Косвенным подтверждением этой мысли является тот факт, что Шпет относил себя к продолжателям платоновской линии в истории философии. Свою главную философскую задачу он видел в нахождении и описании подлинной действительности, и именно поэтому он считал себя продолжателем великого дела Платона. «Началом для Платона,– пишет Шпет в «Работе по философии» [5, с. 38],– является утверждение и диалектический анализ бытия как наиболее общей формы и «того же» в нем как существенного принципа предметной истины. К самому бытию Платон подходит диалектически, полагая своей прямой задачей разделение его «видов». В этой небольшой цитате мы выделим два момента, в которых Шпет изначально готов следовать за Платоном. Первый момент – это утверждение и анализ бытия, второй – признание необходимости разделения его на два вида: идеальное и реальное бытие. Нашей задачей является проследить, как в ходе творческого развития философа второй момент, постепенно исчезая из шпетовского мировоззрения, тем самым меняет понимание первого момента – утверждения и анализа бытия.

Для решения этой задачи прежде всего обратимся к первой крупной работе Шпета – «Явление и смысл» [8]. Она посвящена изложению и анализу *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* Э. Гуссерля. Именно эта работа послужила основанием того, что с именем Шпета стали связывать рецепцию феноменологии в России, а его самого называть первым феноменологом в России. Однако мы считаем, что считать его правоверным гуссерлианцем несколько некорректно, феноменологию Гуссерля он пытается приспособить к своим собственным целям, согласно с которыми он воспринял Гуссерля прежде всего как платоника.

Шпету импонирует, что Гуссерль, вводя в *Идеях I* различие эмпирического и идеального бытия, объявляет феноменологию наукой

о сущностях. Но для Шпета представляет важность не только сам факт признания приоритетного существования идеального бытия (для него как верного платоника это не вызывает сомнения, и только для подтверждения этого факта обращаться к авторитету Гуссерля нет необходимости), а предложенный Гуссерлем метод постижения мира сущностей. Напомним, по Гуссерлю, сущности усматриваются в идеальной интуиции, надстраиваемой над эмпирическим созерцанием. Шпет, вслед за Владимиром Соловьевым и другими представителями русской философии, видит в идеальной интуиции альтернативу дедуктивному логическому мышлению. Здесь просматривается частный случай нелюбви многих русских философов ко всякого рода спекулятивно-рассудочными построениям, только уводящим нас, по их мнению, от подлинного бытия, которое должно быть усмотрено только непосредственно.

В своей интерпретации *Идей I* Шпет переносит гуссерлевскую методологию работы с платоновской схемой «эмпирическое-идеальное» (что соответствует на языке классической философии паре «явление-сущность») на исследование сознания. Чего, к слову сказать, сам Гуссерль не делает. Различие эмпирического и «чистого» сознания Шпет укладывает в схему «явление-сущность». Эмпирическое сознание для Шпета – это обыденное, временное индивидуальное сознание, изучением которого должна заниматься психология индивида. Феноменология же, как истинная философия, должна изучать сознание в его сущности, которая усматривается идеальной интуицией. Эта идеальная интуиция возможна только в феноменологической установке, после осуществления феноменологической редукции. Именно тогда открывается для изучения чистое сознание, или чистое Я – вневременная сущность сознания. Вследствие этого не стоит удивляться недоверчивому и весьма критичному отношению Шпета к гуссерлевским «смыслам», которые в определенной мере принадлежат нашему временному актуальному сознанию. В «Явлении и смысле» Шпет подвергает многоступенчатой критике гуссерлевское понятие смысла и способы его достижения. Основную же причину, вызвавшую эту критику, Шпет называет, как нам представляется, гораздо позже, в энциклопедической статье о себе для словаря «Гранат» [6]. В ней он высказывает сомнение в возможности перехода от эмпирического созерцания к созерцанию сущностей. А именно таков для Шпета периода «Явления и смысла» статус смысла вещи: он есть – совсем в духе Платона – объективная вневременная сущность вещи.

Однако, если брать творчество русского философа в целом, то можно обнаружить еще один мотив, заставивший его отвернуться от гуссерлевской феноменологии. Шпета не устраивает изолированный и

абстрактный характер смыслов-сущностей Гуссерля, их всеобщая внеситуативность и оторванность от конкретного опыта, хотя сами они и усматриваются исходя из этого опыта. Например, Гуссерль может вести речь о сущности треугольника вообще, сущности красного самого по себе. Для Шпета разговор о таких всеобщностях, вырванных из своего окружения, лишен всякого интереса. И уже в «Явлении и смысле» он ставит проблему о возможности индивидуальной сущности и делает первые шаги к ее решению. В последней главе этой работы Шпет определяет смысл вещи не как статичную, неподвижную сущность, а связывает смысл с функцией вещи, ее назначением, употреблением в конкретных ситуациях. Для оттенения своей собственной позиции Шпет слегка меняет гуссерлевскую терминологию: вместо «смысла» использует понятие «внутренний смысл», а акты, в которых смысл усматривается, называет актами герменевтической, или интеллигибельной интуиции. Однако здесь опять-таки прослеживается методология схемы «явление–сущность»: вещи, данные нам в эмпирическом восприятии (а иным, по Шпету, модус обыденного сознания быть не может), суть явления, которые отсылают к своим сущностям, не достижимым повседневным сознанием, для их нахождения требуется специального типа интуиция.

Однако ни сущности Платона, ни смыслы-сущности Гуссерля не олицетворяют для Шпета подлинную действительность. Его нацеленность на конкретное заставляет искать другое понимание подлинного бытия.

К ответу на этот вопрос Шпет идет через преодоление классического платоновского различия «идеальное–эмпирическое (материальное)». Явно не выступая в «Явлении и смысле» против этого различия, Шпет четко проводит мысль, что бытие идеальное и бытие эмпирическое – две стороны одной единой действительности, они являются коррелятами, а не противоположностями. Шпет считал, что существует единая действительность, данная нам до различия эмпирического и идеального, и этой действительностью для него выступает социальная действительность.

Но что понимается под социальной действительностью? Это, особенно в наше время, тоже слишком размытое понятие. Принимая во внимания работы Шпета разных лет, можно сделать заключение, что социальная действительность для него – это, прежде всего, действительность нашего жизненного опыта: «Действительность – то, что есть, – всегда вокруг нас, мы в ней и ею живем: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем» [3, с. 261]. И для ее описания Шпету совсем не нужно различие идеального и эмпирического. Не нужно, вероятно, потому, что оно не является различием опыта. В реальной жизненной ситуации эмпирические

факты даны нам со своими идеальными «компонентами», а изучение мира идеальных предметов (научных теорий, нравственных принципов, религиозной веры), как правило, требует специальной научной установки, оторванной от повседневного опыта. Так, по сути дела, уже в своей ранней работе «Явление и смысл» Шпет намечает собственное понимание предмета философского исследования, которое идет вразрез с классической историко-философской дихотомией. Прокладывая новые пути исследования, Шпет, тем не менее, пытается соотнести их с традиционными философскими различиями. И это тоже одна из особенностей метода Шпета.

По мнению Шпета, действительность, в которой мы живем, требует от философа своего прояснения. В результате чего саму действительность мы видим по-другому. Получается, что постижение подлинной действительности есть не что иное, как осмысление нашего опыта. Брошенное вскользь во «Внутренней форме слова» замечание Шпета, что философия доводит до сознания то, что известно из опыта, оказывается существенным [1, с. 168]. В рецензии на книгу И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Шпет, используя язык философской классики, на котором пишет его коллега, заявляет: «Истинная задача философии именно этот мир «конкретно-эмпирического» уяснить, осмыслить, оправдать, или точнее, раскрыть в нем его основание, смысл и правду» [4, с. 291].

Таким образом, проблема обнаружения подлинной действительности преобразуется для Шпета в задачу прояснения окружающего мира социального опыта, сводящуюся к нахождению смысла нашего конкретного опыта, смысла вещей, отношений, ситуаций. Но сам смысл Шпет в поздних работах, в соответствии со своим пониманием действительности, рассматривает уже не по аналогии с идеальной платоновской сущностью. В поздних работах Шпета мы находим новое понимание смысла и путей его постижения. Остановимся на этом подробнее.

Прежде всего для Шпета смысл является выраженным смыслом. И свое выражение он находит в слове. Шпет не отрицает существование ни бессловесного мышления, ни неязыкового сознания, просто для него представляет наибольший интерес словесно-выраженный смысл. Попытаемся понять почему. Смысл опыта должен обладать главной характеристикой этого опыта, т. е. быть, как и сам социальный опыт, вне дихотомии идеальное-материальное. И в выраженном в слове смысле снимается это различие, поскольку, с одной стороны, он то, что мы чувственно воспринимаем: слышим или видим записанным, а с другой стороны – любое слово – это больше чем чувственно-данное, оно несет в себе и идеальные, мыслимые компоненты. Другими словами, для Шпета

смысл, вразрез со всей платоновской традицией, уже не является идеальным предметом.

В соответствии с феноменологией, Шпет полагает, что смысл усматривается в актах сознания. Однако Шпет считает, что сознание, которое рассматривает Гуссерль, не может усматривать смыслы. Сознание, которое имеет своим первичным опытом опыт восприятия вещи, является эмпирическим и несет в себе опасность натурализма, оно не может добраться до «общих» смыслов, которые имеют не только чувственную природу. Место эмпирического, индивидуального сознания у него занимает соборное, коллективное сознание. Шпет нигде не дает исчерпывающего описания этого феномена. Но одно несомненно: во многом, если не во всем, соборное сознание определяется общением, или как бы мы сейчас сказали, коммуникацией. Первичным опытом так понимаемого сознания является восприятие знака социального общения, в роли которого выступает слово. Если учесть еще, что смысл для Шпета – это смысл, выраженный в слове, тогда то, что он начинает путь к смыслам, исходя из восприятия слова, кажется вполне логичным. Здесь слово выступает в своей номинативной функции. Мы полагаем, что речь идет о ситуации повседневного общения, в которой мы разговариваем машинально, особо не задумываясь, что сказать; то есть мы называем некоторые вещи, отношения, ситуации, не осознавая их. Это называние (nomen, по Шпету) с одной стороны, есть простой чувственно-эмпирический знак, который отсылает к другим знакам, в том числе и к словам, а с другой стороны, он отсылает к смыслу этого знака. По выражению Шпета, простое на вид номинативное предложение содержит толпу движущихся смыслов [1, с. 117].

Шпет идет вразрез с русской философской мыслью, в частности, с представителями так называемого имяславия, для которых имя есть сущность вещи. Шпет же подчеркивает, что наименование – далеко не самая существенная функция слова, а лишь формально-оперативная, это тот минимум в жизни слова, по прекращению которого прекращается жизнь слова. Разница подходов Шпета и представителей имяславия состоит в том, что за ними стоит работа с разными типами опыта. Имя в качестве сущности вещи может выступать только в мистическом, религиозном опыте, и вряд ли для исследования этого опыта нужно принимать во внимание обыденный жизненный опыт. Шпет же пытается прояснить действительность нашего обыденного опыта, в которой простое называние не несет в себе ничего сакрального.

Процесс установления смысла, по Шпету, имеет в своем основании двойную интенцию: на восприятие слова обычной речи и на идеальный предмет, который при этом имеется в виду. Называя вещи, отношения мы всегда нечто имеем в виду, что-то подразумеваем; наше речь всегда

есть речь о чем-то. Это подразумеваемое Шпет и называет идеальным предметом. Первоначально этот идеальный предмет есть некий X, лишь точка отсчета, то, к чему относится наша речь. Это всего лишь проблема, вопрос, обращенный к сознанию. Он конкретизируется лишь в процессе установления языкового смысла, в обычной ситуации коммуникации он специально не фиксируется. Смысл при этом имеет промежуточное положение. Он одновременно является и смыслом того, о чем говорят (смыслом слов), и смыслом предмета.

Иногда Шпет вместо «идеального предмета», в соответствии с платоновской традицией в широком смысле, употребляет слово «идея» или «эйдос», замечая, что смысл вне условий своего осуществления – только идея, «мы видим ее, но еще не понимаем. Только в осуществлении своем идея понимается нами, то есть берется уже как смысл, как *ratio* осуществляемого» [2, с. 224].

Ситуацию установления смысла, исходя из шпетовских различий, можно описать и по-другому. Смысл вещей (или слов) определяется исходя из некой проблемы или задачи, которая возникает перед нами в рефлексивной позиции и которую Шпет называет идеальным предметом. Следовательно, мы имеем полное основание заявить, что смысл определяется отношениями, среди которых одним из важнейших является отношение идеального предмета и реальной вещи. Сам же Шпет в отдельных местах говорит, что смысл вбирает в себя разные типы связей, он разливается «от рода к виду, и обратно, от части к целому, от признака к вещи, от состояния к действию и т. п.» [2, с. 224]. Это в какой-то степени оправдывает тот факт, что, говоря о смысле, Шпет не указывает, о смысле чего именно идет речь, а пишет просто – смысл. С одной стороны, это дает возможность описания ситуации установления смысла с различных позиций (например, со стороны идеального предмета или со стороны произносимых слов), но с другой стороны, навеивает мысль об определенной мифологизации смысла Шпетом.

Сейчас мы подошли к одному из главных вопросов философии Шпета, который он пытался решить на протяжении всего творчества, – к вопросу о том, как устанавливается, усматривается смысл. Принципиальным для Шпета является то, что смысл устанавливается в языке, в слове, а точнее, в актах языкового сознания. Принимая во внимание все сказанное выше, по-другому и не могло быть: если смысл существует только как смысл, выраженный в языке, усматривается, исходя из восприятия первичной данности опыта сознания, то есть слова, то и устанавливаться, уразумеваться он может только в актах языкового сознания в соответствии с законами, которые Шпет назвал внутренними формами слова.

Внутренняя форма слова есть сам процесс установления смысла,

установление в языке. И этот процесс является дискурсивным, поскольку он логически связывает отдельные моменты смысла. Однако Шпет, обращаясь к дискурсу, не отказывается от интуиции, которая входит составной частью в процесс установления смысла. Заостряя на этом внимание, Шпет вводит различие смысла и сущности. Интуитивно усмотренная сущность является точкой отсчета, с которой начинается движение смысла. Получается, что там, где Платон заканчивает, достигнув цели – усмотрения сущности, Шпет только начинает исследование движение смысла.

Для прояснения понятия «внутренняя форма слова» Шпет вводит различие между внешними и внутренними формами слова. Внутренняя форма слова – это само движение выраженного смысла. Для выражения смысла мы пользуемся уже данным нам языком, с его определенными морфологией и синтаксисом. Именно их единицы Шпет и называет внешними формами слова. Но различие внешних и внутренних форм – это не различие опыта. Мы не можем указать на слово и сказать, вот – это внешние, а это – внутренние формы. Различие внешних и внутренних форм – это различие установок. Чистые внешние формы мы можем выделить только в научной установке, когда наше внимание направлено на язык как таковой. Тогда мы изучаем морфологию языка, синтаксис, фонетику. А «внутренняя форма слова» имеет место только в установке, нацеленной на смысл, которая отлична как от научной, так и от обыденной установки.

Нам представляется, что главная цель введения различия внутренних и внешних форм – это показать, чем ограничивается смысл. Да, смысл движется по своим законам. Но так как он выражается и разворачивается в языке, то он ограничен его формами, которые являются внешними по отношению к нему, но с которыми он должен считаться. Еще одним ограничением развития смысла выступает значение слова. Шпет не везде проводит различие значения и смысла, часто употребляет эти слова как синонимы. Здесь мы имеем в виду понятие «значение», введенное им в работе «Герменевтика и ее проблемы». Значение, в отличие от смысла, определяется исходя не из конкретного контекста, а тем, как оно задается в словаре, то есть исходя из того, как оно закреплено в определенной культурной традиции. Значение ограничивает развитие смысла, то есть заставляет его соотноситься с тем, что лежит вне данного контекста, учитывать общую культурную традицию употребления слов. Конечно, конкретные смыслы, со своей стороны, тоже корректируют словарные значения слов. В этом взаимном соотношении и протекает трансляция значений (или смыслов) в культуре.

Шпет постоянно подчеркивает, что развитие смысла есть бесконечный, диалектический процесс, в ходе которого обнаруживаются

и учитываются, а потом «снимаются» все противоположные моменты в ходе его движения. Если иметь в виду, что в отношении языка Шпет разделяет Гумбольдтовское положение о языке как энергии, как особого рода духовной деятельности, то становится ясно, что процесс развития выраженного в слове смысла несет в себе конструирующие моменты. Это соединение у Шпета диалектики Гегеля с кантовской деятельностной позицией ведет к упомянутой выше мифологизации смысла. Смысл интересует Шпета уже сам по себе и сам несет в себе всю «подлинную действительность». Вероятно, чтобы не было сомнения, что эта «подлинная действительность» – это именно та самая действительность, которая нас окружает, Шпет подчеркивает, что развитие смысла, являющееся, по Шпету, принципиально бесконечным, обусловлено принуждением со стороны самого предмета. Развивая эту метафору, Шпет пишет: «Под принуждением со стороны самого предмета здесь следует разуметь не пассивное отражение его статических формальных особенностей, а живую диалектическую, как оно есть, с определяющим его, именно как действительное, разумным. Поэтому-то в сфере словесно-логических структур последним источником творчества надо признать имманентное ему разумно-действительное, и его конститутивные, а не только направляющие, законы» [2, с. 125–126]. Здесь, по сути, Шпет использует известное классическое положение о параллелизме мышления (сознания) и бытия (действительности).

Но такое развитие смысла никак не проясняет наш опыт, а, скорее, уводит нас от него в метафизические дебри «чистого мышления». Окружающие знаки (или реальные вещи), входящие в опыт, послужили только точкой отсчета, отправным пунктом, и затем смысл стал двигаться сам по себе, никак явно не соотносясь с окружающим нас миром. Да и сама гипотеза о соответствии развивающегося смысла окружающей нас действительности не опирается на опыт. Шпет же как будто не замечает этой ловушки, которую несет в себе метод Гегеля, и постоянно подчеркивает диалектический и творческий характер развития смысла. Шпетовский смысл встраивает в окружающую нас действительность новые области, лишь соприкасающиеся с окружающим нас миром повседневного опыта. Причем статус этих областей смысла Шпетом совершенно не прояснен. Они не являются ни сферой научного знания, ни сферой этической, эстетической и т. д. Можно только сказать, что шпетовская «действительность смысла» (выражение, употребляемое им в «Эстетических фрагментах») является сферой «чистого знания», которое ценно само по себе, и все. Таким своим самодовлеющим бытием шпетовские смыслы напоминают идеи Платона. Правда, в отличие от Платона, у которого онтологическим статусом обладает только идеальное бытие, смыслы Шпета исходят из действительности обыденной

окружающей жизни и без нее не существуют. Так что платоником «позднего» Шпета можно считать лишь в самом широком смысле, как сторонника принципиальной возможности нахождения и описания подлинного бытия.

1. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова.– Иваново, 1999.
2. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1991.– М., 1991.
3. Шпет Г. Г. Мудрость или разум // Шпет Г. Г. Философские этюды.– М., 1994.
4. Шпет Г. Г. Опыт популяризации философии Гегеля // Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета.– М., 2003.
5. Шпет Г. Г. Работа по философии // Начала.– 1992.– № 1.
6. Шпет Г. Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала.– 1992.– № 1.
7. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения.– М., 1989.
8. Шпет Г. Г. Явление и смысл.– Томск, .1996.