

КРИВОШЕЯ С.

Київ

«ПОДОЛАННЯ МЕТАФІЗИКИ»: ГЕРМЕНЕВТИКО-ЕСТЕТИЧНИЙ ПРОЕКТ ГУСТАВА ШПЕТА

Серед мислителів, чиєму творчому доробку не знаходилося належного місця у філософсько-естетичній літературі радянських часів, можна окремо виділити філософа «київського кола» Густава Шпета. Звичайно, інтерес до творчої спадщини мислителя європейського масштабу — а саме таким є Шпет — повинен мати не тільки характер ретроспекції і, тим більше, такої, що мотивується лише міркуваннями встановлення певної історичної «справедливості» щодо адекватної оцінки потенціалу його філософських ідей. Аналіз герменевтико-естетичного вчення Г.Шпета дозволяє відтворити на матеріалах його праць коло фундаментальних проблем, які були визначальними для європейської самосвідомості й культури впродовж усього XX століття. Загалом вони стосуються пошуків нових засад і способів експлікації людського буття, фундаментального й унікального місця людини в реальному культурно-історичному світі. Естетичний і герменевтичний виміри цього буття набувають принципового значення, коли постає питання про можливість онтологічного обґрунтування людиною свого місця в історії та культурі в умовах фактичного знецінення новоевропейських ідеалів наукового раціоналізму, ренесансно-просвітницької ідеології гуманізму як такого, себто обґрунтування, яке відповідало б так званій «ситуації постмодерну» в культурі.

Учень і послідовник Е.Гуссерля, Густав Шпет від початку дуже оригінально тематизує проблеми, що їх ставить у центрі свого розвитку феноменологія. Якщо у Гуссерля, в його прагненні створити філософію «чистої свідомості», проблема мови, живе слово було фактично відсунуте на задній план, а мистецтва (поезії) у своїх великих працях він взагалі не торкався, для Шпе-

та проблема слова з його внутрішніми (логічними та поетичними) формами стає, безперечно, однією з головних тем філософування. Саме у такий спосіб він спробував подолати визначальну для гуссерлівської феноменології позицію трансцендентальної суб'єктивності, теоретичну непослідовність і обмеженість якої філософ почав усвідомлювати вже під час написання однієї з своїх перших програмних праць — «Свідомість та її власник» (1916). Подальшого оформлення філософська позиція Г.Шпета набула у праці «Естетичні фрагменти» (1922). І зовсім не випадково ця робота, де він методично розгортає основні положення власного, герменевтичного розуміння слова як «архетипа» і «принципа» культури, себто своєрідного джерела первинних смислів людського буття в культурі, неперевершеного синтезу людської суб'єктивності, «духу» історичного народу, думки і мови, розуму і чуттєвості, «ноезісу» й «естезісу» в їхній конкретній соціально-культурній цілості, отримала таку назву. Естетичний вимір в експлікації загальнофілософських проблем стає для Г.Шпета безумовно принциповим. Підкреслимо, не естетичний «аспект», не естетичне забарвлення філософської теорії, не спроба «третьої» критики, не «філософія мистецтва» як певний шабель самоусвідомлення духу, але постійна присутність естетичної перспективи у розгляді фундаментальних філософських питань. Ця лінія від твору до твору простежується у шпетівських текстах і багато в чому визначає концептуальну напругу та загальний напрям його ідейної еволюції від феноменології «як строгої науки» до «герменевтики соціальності».

Цікаво, що інший учень Е.Гуссерля, засновник «фундаментальної онтології» М.Гайдеггер у період після написання «Буття і часу» (себто майже на десятиліття пізніше свого російського колеги) прямо звертається до обґрунтування онтології художнього витвору, результатом чого стала відома робота «Виток мистецького творіння», яку справедливо вважають програмною і багато в чому переломною в розвитку його філософських поглядів¹.

Філософ виходить з того, що «естетичне буття» просякає собою всі прояви людського життя, вкорінене у самій основі людського досвіду; «чуттєвість» у певному сенсі є синонімом «духовності». А тому не «роздуми з нагоди», а послідовне вра-

¹ Див.: Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения». Хайдеггер М. Бытие и время // Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 120-133.

хування естетичної «константи» виявилось тим, що не в останню чергу дозволило Г.Шпету весь час утримувати в колі свого зору живу дійсність соціокультурного світу, реальне людське буття й не збочитись у феноменолого-герменевтичних студіях проблеми слова ні в бік різного виду суб'єктивних конотацій, ні на терен сцієнтистського об'єктивізму, запобігти тенетів досить поширеної за його часів абсолютизації власних принципів наукового раціоналізму.

Щоправда, від свого німецького вчителя Г.Шпет успадкував саме потяг до раціоналістичної філософії, до раціоналістичного осмислення первинних смислів людського світу, до «чистого» ейдетичного знання. Однак уже перші його самостійні кроки свідчать про розбіжності з Гуссерлем, чий перший варіант феноменології де в чому виявився даниною новоевропейському науковому раціоналізму, основоположенням класичної метафізики.

Історична вичерпаність і безперспективність останньої не викликала у Г.Шпета (як, зрештою, — принаймні на рівні філософської програми — й у Е.Гуссерля) жодних сумнівів. Філософ бачив той «відроджувачий поворот у філософії, який було розпочато ще наприкінці минулого століття і який припиняє запальні, але безрезультатні сперечання спіритуалістичних, матеріалістичних та моністичних космогоній, і поклав початок критичному перегляду всіх попередніх філософських побудов»². Одним із фундаторів нової філософської формації він, звичайно ж, вважав самого Е.Гуссерля, небезпідставно розцінюючи його проєкт «філософії як строгої науки» взірцем тогочасного недогматичного мислення, важливим кроком на шляху подолання метафізичної кризи, в якій опинилася філософська спільнота на межі століть. Разом із тим, Г.Шпет наполягає на більш радикальній позиції щодо традиційної для наукового раціоналізму «суб'єкт — об'єктної» парадигми. І розпочинати потрібно з демістифікації «святая святих» класичної метафізики «предметностей», онтології «представляючого розуму» — а саме з поняття «суб'єкта», антропологізованого й егоцентризovanого, єдиновладного носія «діяльнісних якостей» і «власника» свідомості. Проблематичність цього поняття (так само, як і небезперечність, власне, дихотомії суб'єкта та об'єкта й у цілому суб'єкт-об'єктної парадигми мислення,

² Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. — М., 1927. — С. 8-9.

універсальної для новоевропейського раціоналізму), фіксується вже в роботі «Свідомість та її власник». На її сторінках Г.Шпет ретельно виявляє цілу низку традиційних припущень новоевропейської метафізики, які його, як феноменолог, принципово не влаштовують. Водночас ця робота є його першою спробою іманентної критики феноменології, що розгортається саме навколо деконструкції суб'єкта.

Г.Шпет прагне бути послідовнішим за свого вчителя, для котрого, як і для всіх новоевропейських філософів починаючи з Декарта, будь-яка досконала когітація набуває форми «ego cogito», і котрий затверджує трансцендентальне, «чисте» Я умовою єдності свідомості. Чому метод феноменологічної редукції (а його розробку, власне, і ставив собі в заслугу Гуссерль) має зупинитися перед трансцендентальним Его? Хто або що є це вельмишановане й недоторкане Я, щоб називатися «чистою свідомістю» і хіба не сама новоевропейська метафізика створювала суб'єктивістський міф про неприступність його чертогів? Відповідь Г.Шпета з точки зору останньої виглядає досить провокаційною: те, що *Я володіє свідомістю* зовсім не означає, що *свідомість належить лише Я*. А тому навряд чи є виправданою і доцільною спроба Гуссерля приурочувати чисту свідомість саме до Я, як би ми його не називали. Феноменологія, яка прагне ревізувати метафізику, можлива без трансцендентального суб'єкта. Більш того, лише така феноменологія і відповідала би безпосередності досвіду, «очевидностям свідомості», про які тільки і мріяла філософська епістема з картезіанських часів. Щоб їх здобути, Гуссерль, цілком у дусі картезіанства, закликав «утримуватись» під час процедури редукції від «натуральної» установки, послідовно виключаючи зі сфери того, що мислиться, все те, що є, як він це називає, «трансцендентним» свідомості, всі буденні й метафізичні припущення, які увесь час заважали філософії бути «чистим знанням» про первинні даності світу.

І лише з Его повторюється стара як новоевропейський світ метафізична історія. Образно кажучи, і Декарт, і Кант, і Гуссерль намагалися виштовхати зі світлиці — хто через димар, хто через вікно — догматичних привидів. При цьому головний з них кожного разу спокійнісінько входив через двері, відчуваючи себе господарем в оселі свідомості.

Непослідовність гуссерлівської феноменології, на думку Г.Шпета, полягає в тому, що навіть коли в ній ідеться про ідеальне (ейдетичне) Я, редукція тут не повинна зупинятись, оскільки

не доведено, що воно і є суб'єктом свідомості і радше може розглядатись як «предмет» поряд з усіма іншими предметами.

Що стосується самого Г.Шпета, то він як раз і пропонує розпочати з того, щоб не визнавати Его безумовним власником свідомості. Для цього необхідно забути традицію ототожнення суб'єкта з Я, підставою для чого історично стало поступове телеологічне зведення новоєвропейським науковим гуманізмом суб'єкта до антропологічної істоти — людини як носія свідомості і джерела пред-метної, ціле(=мета)-покладаючої діяльності. Навіть за визнання того, що Я, котре мислить, пізнає, діє тощо, є суб'єктом, не впливає, що *всякий* суб'єкт є Я. У зв'язку з цим Шпет нагадує про доновевропейське, середньовічне розуміння поняття «суб'єкт», непсихологізоване й неузурповане остаточно антропо- й егоцентризмом: «значення терміну суб'єкт вказує на «підметне»³. Поряд із цим значенням виділяється «онтологічне» значення «речі», що є носієм чи витокком певних здатностей і можливостей, як *діяльнісних, так і недіяльнісних* («пасивних») — камінь є суб'єктом теплоти, людина — суб'єктом знання⁴.

Якщо методікою відмежовуватися від будь-якого психологізму в рефлексіях над свідомістю (як того і вимагає феноменологія), то вона, як філософська категорія, взагалі втрачає право визнаватись конвенційною назвою виключно тих чи інших едностей «психічних комплексів», навіть за умов суб'єктної гіпостизації у ролі одушевленого, до того ж людського, суб'єкта. Як зазначає Г.Шпет, свідомість суб'єкта, як і він сам, є *частиною* дійсного буття. Що ж стосується поняття «чистої свідомості», що його вживав Гуссерль, то його використання як теоретичної абстракції є, звичайно, справою дослідницького смаку, але вимагає бути вкрай обережним. У подальшому сам Г.Шпет від нього практично відмовиться, а поки що, продовжуючи наполегливі пошуки «суб'єкта свідомості», філософ намагається-таки розв'язати наступне питання: «якщо на Я, то хто ж?».

Розвиток Шпетової думки у цьому пункті є надзвичайно важливим, оскільки тут вбачається не тільки принципова і стійка, якщо говорити про його загальнофілософську позицію,

³ У російському оригіналі — «подлежащее».

⁴ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. — М., 1994. — С. 46.

тенденція антисуб'єктивізму, але, головне, розуміння того, що така позиція завжди лишається тільки «декларацією про наміри» без перегляду найглибиннішої основи новоевропейської метафізики, критики (в кантівському розумінні) її діяльній спрямованості. Ідеться навіть не про певний підхід, реалізований в естетико-герменевтичному вченні філософа «київського кола», поряд з «однобічним» діяльним підходом, визначальним у філософії й естетиці не тільки за часів Шпета, але й у працях багатьох сучасних вітчизняних дослідників. Ідеться про спробу принципового подолання власне класичної моделі репрезентації філософської епістеми але засобами класичної ж філософії (метафізики), так би мовити, вдаючись до «іманентної критики», не зловживаючи про цьому «неакадемічними» прийомами поетизації чи то герменевтизації самого дискурсу в стилі пізнього Гайдеггера або ж Дерріди.

На шляху подолання антроподіяльнісного абсолютизму Г.Шпет, цілком у дусі герменевтичних студій М.Гайдеггера й Г.Гадамера, звертається до арсеналу доновевропейської філософії, актуалізуючи давньогрецьке поняття «ентелехії» — інтимної, внутрішньої суті речі в її «самобутті», необмеженому цілепокладанню представляючого розуму, трансцендентального суб'єкта, з яким одночасно пов'язує конституцію предметних смислів або форм класична метафізика.

Замість трансцендентального Я на перший план висувається слово, яке Г.Шпет бере в певних «першоформах» як встановлення культурних смислів, ентелехій. Свідомість лише збирає «відомості свідків» — засвідчення тієї чи іншої ентелехії — в певне живе сприйняття-розуміння, осмислююче усвідомлює їх, встановлюючи у слові і через слово.

Філософ не випадково пропонує повернути до філософського обігу такий складний термін як «ентелехія», який, до речі, за визнанням А.Лосева, зовсім не був популярним у новоевропейській метафізиці⁵ з її загальним (у методологічному й онтологічному плані) діяльним підходом. У такий спосіб для Г.Шпета виявилось можливим не декларативно, а насправді подолати позицію суб'єктивізму, в тому числі й гуссерлівського. Під знак питання ставиться суттєвіше в ньому і найвизначальніше для новоевропейського раціоналізму, «проекту Модерну» (Ю.Хабермас), визнання людини як суб'єкта абсолютною

⁵ Философская энциклопедия. — Т. 5. — С. 564.

сторонаю розумної цілепокладаючої діяльності, володарем сві-
т' якого він протиставляє (пред-ставляє) собі у вигляді пред-
мета, об'єкта пізнання, воління, оцінки, будь-якої дії (пре-тво-
рення). Антропологізований діяльнісний принцип не є абсолю-
тним принципом будови соціально-історичного світу, якщо,
звичайно, світ цей не редукується до «наявного», природничо-
наукової «картини», якою її змальовує, пред-ставляє собі вир-
ваний з історії «над-культурний» суб'єкт як анонімне виражен-
ня гіпостизованого «наукового співтовариства», в якому
«метод» завжди цінувався вище за «істину». У філософському
інтересі саме до культурно-історичної реальності в її конкрет-
ній цілості Г.Шпет закономірно звертається до герменевтично-
естетичного аналізу слова як «архетипу культури» і при цьому
робить акцент на його онтологічному «самобутті».

Слово, з його внутрішніми — логічними і поетични-
ми — формами, в герменевтично спрямованій концепції
Г.Шпета виступає принципово естетичним утворенням. Про-
те обрана філософом стратегія нагально вимагала деконстру-
кції традиційних для класичної естетики понять, таких як
«суб'єкт» естетичної свідомості та творчості, «сприйняття»,
«образ», «художня форма», а також відповідної переінтерпре-
тації та актуалізації поряд з «ентелехією» *маргінальних* для
новевропейської метафізики й діяльнісного підходу тем, по-
в'язаних зі звільненням від суб'єктивізму понять «пойесіс»,
«мімесіс», «фантазма». Лише в такий спосіб естетична проб-
лематика послідовно переноситься з площини наукового ра-
ціоналізму і псевдоонтологізму у вимір естетико-герменев-
тичного (соціально-культурного) дослідження — у сферу, де
здійснюється не метафізична, «іграшкова, з німецькою пружинкою всередині» (Г.Шпет) тотожність мислення і буття, а
«артикуляція» реального «досвіду світу», історичного буття —
й утворює проблемне поле *розуміючої естетики*, що визначає-
ться загальним спрямуванням філософії (онтології) культури.

Оскільки новоевропейська естетика (як рубрика класи-
чної метафізики) протягом усієї своєї історії базувалася саме
на діяльнісному підході⁶, який багато в чому і зумовив її
спрямованість, Г.Шпет не випадково звертається у своїх есте-

⁶ Докладно про це див.: Малахов В.А. Специфика и основные проблемы деятельностного понимания искусства // Искусство и человеческое мироотношение. — К., 1988. — С. 49-73.

тичних студіях саме до слова з його поетичними формами протиставляючи традиційній естетичній рефлексії, наприклад «естетиці генія» (Г.-Г.Гадамер), некласичну модель критичної онтології естетичного.

Як невдачу метафізики розцінює Г.Шпет неухильні спроби новоевропейського раціоналізму дистинкціювати «чуттєвість» і «розум» у душі «пуризму сприйняття» і «пуризму свідомості». Разом із тим Шпета не задовольняють спроби «генетичного» пояснення походження думки з чуття, які мають за основу ті ж самі суб'єктивістські чинники, що й естетика «чистого сприйняття». До речі філософ розглядає те, як генетичний підхід реалізується в теоріях творчого процесу, коли художнє мислення намагаються «виводити» з певних суб'єктивних (психологічних) «станів» творця. Іронія Шпета з цього приводу й сьогодні могла б бути придатною для пом'якшення тону окремих досліджень сучасних прибічників «психології творчості», хоча в роботі «Естетичні фрагменти» вона спрямована, перш за все, проти харківських потєбнянців: «Вам здається, що хмари мчать, вирують біси, але це лише ваша наївність, ніяких чортів не буває, а генетична глибокодумність розкриває вам очі на істину — то теща (народилась у такомуся році) стомленого (причини неврастенічні) поета (кров — напрямок згідно з компасом ППС) шарудить у нього над вухом (захоплювався Моцартом, не розумів Баха) несплаченими (40.000 карбованців асигнаціями) рахунками (фірми та їхні адреси)»⁷.

У філософсько-естетичній теорії Г.Шпет намагається уникнути сталих психологічних, метафізичних та гносеологічних припущень, які його принципово не влаштовують. У цьому йому допомагає обрана дослідницька програма, герменевтичні (онтологічні) принципи якої чітко простежуються в роботі «Естетичні фрагменти» щодо проблеми слова, й у першу чергу в тому, що стосується центрального для цієї проблеми поняття «образу», або, як ще визначав його Шпет, «своєрідної внутрішньої поетичної форми» в структурі слова.

Загалом Г.Шпет, як нам здається, *долає* позицію класичного раціоналізму, «суб'єктну» філософію представляючого розуму в одному суттєвому пункті: його підхід ні в якому разі не можна ототожнювати з «діяльнісною» стратегією, а його

⁷ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. — М., 1989. — С. 396.

теоретична програма з самого початку не вкладалась у межі суб'єкт-об'єктної парадигми.

Обраний Г.Шпетом онтологічний підхід дозволив виключити «суб'єкт» зі словесного простору думки та поезії. Та на відміну від свого німецького колеги М.Гайдеггера, філософ «київського кола» не дуже охоче погодився б *взагалі* «облишити» свідомість, остаточно занурившись у сферу дорефлективного, допонятійного мислення і зосередившись *виключно* на «безсуб'єктному» поетичному слові. Зводити тут вагання Шпета до простих рецидивів феноменології в його концепції було б досить побіжно. Повністю відмовитися від філософського осмислення проблеми свідомості означало б для Г.Шпета стати на шлях псевдофілософії («любомудрства»). Цю останню він не оцінює негативно, проте й не вважає за необхідне схилитись перед нею, оскільки вважає її особистою справою творчо мислячої людини — заняттям схвальним (якщо тільки воно не перетворюється на виведення всезагальної «моралі»), але не для філософа-фахівця. І хоча в обох випадках мисляча людина торкається «сфери можливого», піднімається над «доксою» емпіричного світу, мудрець завжди ризикує, на відміну від філософа, залишитися незрозумілим, а «псевдофілософія» — перетворитися на щось подібне до поетичної метафізики⁸, яка вдається до видання можливого за дійсне, звідки лишень один крок до ісихазму. Проте в людини, яка професійно присвятила себе філософії, вважає Г.Шпет, багато справ й у цьому світі, адже серед загального хаосу і прагматизму «емпіричного» життя вона покликана нагадувати про первинну «розумність» речей, що нас оточують.

Однією з найбільш спалюваних емпіризмом і суб'єктивізмом сфер Г.Шпет вважає сферу естетичного, де потреба некласичного філософування, нової філософської естетики відчувається найгостріше. Досвід мистецтва, де творчі потенції

⁸ Одним із перших в історії європейської думки цю проблему висунув Платон: чи може знайти належні слова для вираження екстатичних станів той, хто побував у сфері богопізнання? Або, чи може взагалі смертний донести голос самого буття? У нашому столітті цю ж проблему ставить інший великий орфічний філософ — М.Гайдеггер, твори якого викликають подив, підозру і серйозні сперечання з боку академічної філософії. І все ж саме діалоги Платона — настільки ж геніального митця як і мислителя — є неперевершеною відповіддю на питання про можливість синтезу думки, слова й поезії. (Докладніше про це див.: Ерн В.Ф. Верховное постижение Платона // Сочинения. — М., 1990).

свідомості максимально звільняються від прагматизму і доксичності й виявляють себе у сфері онтології мови, в поетичному слові, що акумулює всі можливості мислення, мови й мистецтва, мав для філософа надзвичайний інтерес.

Втім, неможливо не помітити, що Г.Шпет дістається у власних експлікаціях тієї проблемної ситуації, коли його філософські інтуїції та естетичні інтенції зустрічають ним же самим зведені концептуальні перепони, що не дозволяють йому без вагань спрямувати рух думки про поетичне («відречене») слово в русло «поетизуючого мислення», відмовитися не лише від метафізичної парадигми раціоналістичного філософування, але й від «стилю» і, так би мовити, «фразеології» класичного раціоналізму. (Найяскравішим прикладом протилежної позиції є пізній Гайдеггер).

Рішення Г.Шпета тільки на перший погляд виглядає простим і полягає нібито в тому, що для послідовного дотримання лінії герменевтичного (онтологічного) подолання філософського суб'єктивізму (і природничо-наукового натуралізму як його позитивістського різновиду) зовсім не обов'язково виключати з експлікацій термінологічне вживання таких понять як «свідомість», «предмет», «суб'єкт», «об'єктивація» тощо. Саме по собі це не гарантує успіху філософського започаткування (хоча, разом із тим, можна побачити, як ретельно кожен з них «деконструється» Шпетом). Але обов'язковим є чітке розуміння онтологічних витоків новоевропейської метафізики, її вкоріненості в діяльнісному принципі, сцієнтизованому або егоцентризovanому телеологізмі та в суб'єкт-об'єктному схематизмі, що й посьогодні примушує агентів від філософії твердити формулу — «без суб'єкта немає об'єкта, а без об'єкта немає суб'єкта» — настільки ж правильну, на думку Шпета, наскільки ж і безплідну для глибокої філософії.