Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект)

Г.Г. Шпет / Comprehensio
Четвёртые Шпетовские чтения

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ТОМСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

2003

С.Р. Вяхирева (Томск)

Симметричный диалог шпетовского слова и асимметричный диалог арабского слова

Данная статья посвящена анализу диалогического и герменевтического противоречия между типом мышления, основанного на арабском языке (скорее, на его особенностях), и мышлением, присущим западному сознанию или интерпретатору, тип мышления которого основан на европейском языке. Философия Г.Г. Шпета позволяет не только поместить иллюстрацию этого противоречия в рамки философского дискурса, но и в некотором роде помогает эту проблему разрешить.

В феноменологии слово принято понимать не только как сообщение, указание или означивание смысла, но и главным образом как называние предмета представления. При этом реальная природа слова интенциональна, она всегда направлена на некое ноэматическое содержание, которое схватывается как очевидность, а физическая сторона слова конституируется интенцией означивания. В соответствии с этим мотивация интенции понимания прежде всего заключается в интересе субъекта к осмысляемому предмету, то есть она содержится в самом субъекте, но не в тексте или речи. Слово превращается в пассивное орудие человека, а сам язык – в набор знаков, направленных на очевидные смысловые определенности. При этом слово не диалогично, то есть раскрывается в форме монологичного говорения самого человека. Следовательно, диалог как таковой отсутствует, уступая место коммуникации.

Западноевропейское сознание, вовлеченное в подобный диалог или интерпретацию, не имеет шансов раскрыть предмет, которым оно заинтересовано, в его непосредственной самоочевидности, тем самым приобщиться к самостной реальности другого, так как диалог выполняется симметричным образом. Слово в таком диалоге превращается в пассивное орудие ограниченного собою сознания, а язык – в набор знаков, направленных лишь на очевидные смысловые определенности. Содержательный диалог уступает место поверхностной коммуникации. Слово при этом теряет свои диалогические свойства, оно в таком виде не способно отобразить диалог и лишь отражает монологическое говорение человека самого с собою. Другой в данном случае весьма условен. Аналогизирующий перенос тем более не преодолевает одинокости моего Я (эго). А поскольку содержание Другого непостижимо подобными (доступными таковому сознанию) средствами, постольку и мое собственное самостное содержание не доступно для самоосознания без Другого. Соответственно то, чем Я сам для себя являюсь, упирается в безликость и растворяется в неизвестности, так как нет того, кто с полной уверенностью и неопровержимой достоверностью, основанной на интуитивной непосредственной самоочевидности, укажет на свое реальное существование. Указание на свою уникальность бессмысленно вне содержательного отличия от подобного, но принципиально иного содержания другого, действительно существующего в своем содержательном отличии, в своей самостной индивидуальной уникальности.

Шпет преодолевает такое монологичное понимание слова, обращаясь к смыслу предмета не просто как явленной определенной очевидности, но как содержащему некий внутренний смысл – энтелехию. Этот внутренний смысл в своей телеологической интенции раскрывает предмет в его направленности к своему предназначению, в отношении чего, собственно, обнаруживается место осмысливающего данный предмет сознания. Обнаруживающийся энтелехийно внутренний смысл в герменевтическом акте истолкования дан в единстве с внешним смыслом. При таком понимании слово начинает пониматься диалогично. Энтелехийная интенция внутреннего смысла встречается с интенцией понимания, герме-

невтически истолковывающей внешний смысл, выявляя в нем внутреннее содержание.

Такое герменевтическое истолкование смысла привело Шпета к гумбольдтианской энергийной трактовке языка. Интерпретируя позицию Гумбольдта, он дает, казалось бы, противоречивое понимание слова. С одной стороны, слово выступает смыслополагающей энергией человека, неким артикуляционным чувством, чувством языка. С другой стороны, он говорит о слове как о самостоятельной энергии языка, как воплощении энергии народа, духа самой культуры. Энергия понимания осознает себя в знаке и в нем же встречается с энергией культуры. Таким образом, в слове осуществляется диалог энергий. Такое понимание предполагает симметричный характер диалогичности слова. Исторически раскрывающаяся в слове энергия культуры симметрично отражается в энергии понимания человека, историчность которой обеспечивает развитие его внутренних мотиваций познания.

Внутренняя форма слова – это форма, в которой выражен смысл предмета, внешняя форма – его звуковое бытие. Понимание слова осуществляется в диалоге, в движении от внутренней формы слова к внешней. Внешняя форма слова (звуковой или письменный знак) – конечный результат объективации мыслительной энергии, направленной на понимание внутренней формы. При этом мотивация понимания лежит не во внешней форме, а во внеязыковой реальности – в самом познающем и в предмете познания. Мотивация познания, заключенная в предмете, встречается с мотивацией познающего. Слово отражает историчность понимания познающего и историчность самого предмета, имеющего свое онтологическое основание в культуре народа.

Однако такая симметрично-диалогичная трактовка языка, основанная на внеязыковой мотивации познания, во многом обусловлена спецификой европейских языков. Если бы Шпет писал на арабском языке, то он пришел бы к другим выводам. Арабский алфавит не предполагает гласных звуков. И главной особенностью этого языка является то, что корень слова, записанный согласными, можно прочитать не двумя-тремя вариантами, как это принято в европейских языках, но двумя-тремя десятками вариантов.

Тем самым арабская запись превращается из просто текста в шараду, которую необходимо не столько прочесть, сколько разгадать.

Шпет рассматривал внешнюю форму языка как воплощение артикуляционного чувства, как энергию человека, воплощающую смысл в звуке. Мотивация этой смыслонаделяющей работы лежит в самом человеке. Однако арабская шарада предполагает наличие такого смысла, который не полагается самим человеком, но обнаруживается как внешняя данность. Арабское слово представляет такого рода загадку, понимание которой осуществляется не в движении от внутренней формы к внешней, как полагал Шпет, но в движении от внешней формы к внутренней, ведь смысл загадки спрятан именно в ее внешнем оформлении.

Таким образом, если мышление на европейских языках осуществляется от неясного усмотрения смысла к его прояснению через объективацию в ясной словесной форме, то мышление на арабском языке движется от ясной звуковой формы к угадыванию спрятанного за ней смысла, имеющего непосредственное отношение и к содержанию сознания самого интерпретатора. Но поскольку смысл загадки изначально неизвестен, то он не может выступать в качестве источника мотивации интенции понимания.

Мотивировать понимание может лишь сама загадочная форма загадки, Истина, спрятанная под завесой тайны. Именно поэтому мотивация понимания в арабском мышлении из внеязыковой действительности переносится в языковую. Язык сам по себе мотивирует движение мысли, не требуя при этом наличия каких-либо дополнительных исторических мотиваций в предмете или познающем. В силу этого происходит нарушение симметричности диалогичности: поскольку мотивация содержится в самом тексте, то исторически раскрывающийся предмет не предполагает исторически мотивированного понимающего человека.

Выпадение одного из участников диалога из исторического процесса ведет к нарушению его симметричности: с одной стороны, диалог продолжается, но с другой – одна из сторон оказывается вне диалогичного становления, выпадает из него. Такое асимметричное раскрытие понимания на уровне слова находит отражение во всех основных проявлениях арабской культуры. В асимметричном диалоге находятся власть и народ, народ и Бог, мистик

и откровение, читатель и Коран и так далее. Таким образом, своими герменевтическими изысканиями, посвященными двоякому содержанию слова, Густав Шпет делает для нас возможным указание на принципиальное отличие европейского типа мышления (и соответственно всей культуры, на нем основанной) от арабского типа мышления (и арабо-мусульманской культуры). Понять это различие можно через анализ контраста, связанного с иным асимметричным истолкованием понимания слова.

Слово, ноэматическое содержание которого не является лишь единственно доступным сознанию как определенная в своей статичности очевидность, и истолкование свое, соответственно, получает иным образом. Физическая сторона такого слова не конституирована интенцией означивания. Мотивация же интенции понимания содержится не только лишь в интересе субъекта к осмысливаемому им предмету, не только в самом субъекте, а и в тексте, речи, другом субъекте. Она не есть принадлежность лишь сознания субъекта и, скорее, заключена в непреодолимой им интриге (не доступной ему для однозначно истинного определения, истолкования), чем в заинтересованности субъекта в осмысливаемом им предмете.

Данная интрига непреодолима, являясь чрезвычайно значимым для сознания фактором. Эта сила и значимость интриги заключена в немыслимом доселе самообнаружении друговости (инаковости) в сознании субъекта с непосредственной для него самоочевидностью, в результате чего происходит проявление его собственной самости на фоне его – прежде – безликости и в отличие от самостного содержания Другого.

Данное явление в противоположность от неясно как действующего механизма блеклой заинтересованности выступает как ошарашенность значимостью происходящего. Эта потрясенность непреодолимо завлекает, а не просто заинтересовывает. Значимый Другой, лишь только обозначив свое существование в моем сознании, уже настолько погружает меня в действо происходящего открытия, что я не могу управлять какой-то там заинтересованностью, я просто тотально, целиком и полностью погружаюсь в данный процесс. Мое сознание в таком виде представляет поле диа-

логичности, диалоговое окно, в котором содержится неразличенное единство моего сознания с Другим.

Интерпретация также не возможна без этого слияния содержаний текста и интерпретатора. Однако это неразличенное единство выступает лишь необходимым этапом, предваряющим подлинный диалог. Это единство не является захватом моего сознания чужим, но лишь отражает нашу с ним всецелую охваченность происходящим взаимо- и самораскрытием. Это следствие выбора в пользу отвлеченности от своего эго. Всякий раз значимое событие, явление или Другой, будучи услышанными (скорее узнанными) в качестве инаковости, непрерывно и неповторимо вопрошающей ко мне (или во мне), приоткрывают завесу, скрывающую мою самость от самоосознания себя самого как такового. В этом неразличенном единстве я вынужден постоянно появляться уже в определенном качестве одного из полюсов диалога. В ходе чего обнаруживаю свое собственное неповторимое содержание в отличие от обнаруживаемого при этом содержания Другого. Итак, будучи однажды заинтриговано, поражено и заворожено одновременно, мое сознание предстает само для себя в непосредственно очевидном самостном содержании, различая себя на фоне своей прежде безликости и неясности как подлинно сущее и принципиально иное по отношению к другой самости, раскрывающее свое самостное содержание в моем сознании в качестве, несомненно, инакового (утверждающего подлинность моего существования) для себя как другое, а для меня как мое. Это и есть мое подлинное существование, имеющее характер непрерывного (в идеале) асимметричного диалога с Другим, в котором я бесконечно самообнажаю свое содержание, заполняя этим содержанием диалоговое пространство с тем, чтобы Другой самообнажал свое содержание во мне. Несмотря на возможное и необходимое самостное единение с Другим, диалоговое пространство является способом нашего различения друг от друга, способом обнаружения своей уникальности и его инаковости.

Асимметричный характер такого диалога выражен прежде всего в том, что мой собеседник извечно непрерывно говорит, обращаясь ко мне, в то время как я все время вынужден бороться то со своей безликостью, то с эго (симметричный диалог), чтобы раз за

разом преодолевать самозабытье, приоткрывать завесу, скрывающую Истину и являющуюся моим собственным творением. Моя историчность в асимметричном диалоге растворяется как данность, и я, благодаря Другому, освобождаю сосуд своего сознания с тем, чтобы границы моего самоосознания невиданно расширились или, если угодно, с тем, чтобы мое поверхностное, противоречивое в своем непостоянстве самоосознание углубилось и прояснилось, делая мою самость для нее самой непосредственно самоочевидной достоверностью, непрерывно интуитивно раскрываемой Истиной.

Таким образом, мое самостное содержание выявляется из собственной безликости в ходе интриги, поражающей сознание наличием другой неповторимой индивидуальной уникальности, вдруг предлагающей себя и действительно являющейся в качестве содержательно доступной в своей друговости. Данная интрига, в результате которой появляется Другой и появляюсь я как подлинно сущий, в корне отличается от заинтересованности осмысливаемым объектом силой, тотальностью и неотвратимостью происходящего. И основным фактором проявления этой неотвратимости является внезапно обнаруженная действительная значимость происходящего события, реально осознанная значимость Другого. Естественно, речь не идет об абсолютном проникновении в Другого, тогда бы мы имели дело с себе тождественностью сознания, но лишь о бесконечном обнаружении инаковости по отношению ко мне, а следовательно, и само обнаружение собственной самостной уникальности как таковой. Завороженность моего сознания в противоположность банальной, непостоянной или слабой заинтересованности осмысливаемым предметом является поразительной именно с точки зрения своей неопровержимости и неоспоримой реальности для сознания в виде факта обнаружения его подлинного существования, которое предстает как диалогическое одновременное обнаружение (самоосознание) своей самости и самообнаружение другой самости. Я становлюсь самим собой в Другом, а он при этом обнаруживает свою самость во мне. Я не вижу себя на фоне своей безликости, ухватываемая для самоосознания сторона которой облечена покрывалом историчности моего эго, что в целом я и считаю собой. Но без Другого вся эта мишура не спасает меня от монологичного сомнения «я ли это?», вернее, «я

лишь это?». Диалог также невозможен, если я заинтересуюсь тем, что подобно мне по всей видимости, но содержательно не доступно моему сознанию, так как в данной ситуации забытья и содержательная сторона моего собственного сознания, моя самость никак не может самообнаружить самое себя подлинно сущим образом, ведь поверхностное сознание монологично. Монолог этот, по крайней мере, странен, ведь в нем нет ни меня, ни Другого. Другой мнится мною по аналогии со мной, мнящим себя в качестве конкретно существующего. Абсурд, да и только! Ведь чтобы нечто вступило в диалог, необходимо иметь то, по отношению к чему, собственно, оно будет выступать содержательно иным. А поскольку я не имею свою данность для себя как непосредственно очевидное нечто (самость), в корне отличное от ничто (безликости) и не отождествляемое лишь с моим эго, то мне нечего предложить самому себе в качестве действительно интересного, иного. Именно поэтому реальная заинтересованность возможна лишь в форме интриги извне, тотально завлекающей и тем самым собирающей мое сознание в определенном диалоговом пространстве – окне, благодаря чему в диалоге с другим я имею возможность выступить уже как вполне определенное для себя и для Другого нечто.

Реальность происходящего интуитивно подтверждается как непосредственная самоочевидность, на фоне которой исчезает сама необходимость нечто утверждать или логически доказывать. Я знаю теперь свое предназначение, которое есть знать себя непрерывно. Знание это связано со знанием Другого во мне и знанием себя в нем. Этот единый процесс невозможно разделить на два совершенно отдельных. Лишь на время один из собеседников впадает в забытье, в то время как Другой вечно говорит, обращаясь к нему. Иначе бы мы не могли объяснить интригу значимости Другого, врывающегося однажды в наше зацикленное на себе сознание и обнажающего в нем свою друговость так, что нам невозможно отвернуться, не заметить, проигнорировать, не заинтересоваться происходящим, так как одновременно для нас обнажается наша собственная самость. Обнаружение неизведанного ранее, не доступного для сознания инакового содержания Другого сочетается с выявлением себя самого. В результате происходит подлинный, асимметричный диалог. Именно асимметричный харак-

тер диалогичности, во-первых, раскрывает тайну необходимого движения сознания субъекта по направлению к выявлению внутреннего содержания интригующего его предмета и, во-вторых, является неотъемлемой содержательной частью как сознания субъекта, так и содержания предмета в его непосредственной связи с субъектом в момент приобщения к содержанию Другого (момент взаимораскрытия или момент диалогической связи). Следовательно, диалогичность сознания проявляется прежде всего в форме значимого Другого, интриги и является принадлежностью не только и не столько моего сознания, сколько сознания говорящего ко мне, и выражается прежде всего в слове (тексте, речи, описании события или явления по факту), что, собственно, как нельзя лучше иллюстрирует арабо-мусульманская культура, представляя это во всех гармонично присущих ей сферах своего разнообразного проявления.