

Социологические начала философии Макса Шелера

Михайлов Игорь Анатольевич

Институт философии РАН, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр.1

✉ mihayl.igor@rambler.ru



[Статья из рубрики "Научная мысль"](#)

Аннотация.

В статье показывается, как социологическое направление исследований Шелера формируется из общефилософской задачи установления связей и границ между основными онтологическими регионами. В наиболее раннем трактате, который можно считать социологическим, Шелер исследует ценностные трансформации, происходившие в XVIII–XIX вв. с центральными категориями экономики. На примере понятия «Arbeit» («труд», «работа»), хорошо заметно углубляющееся разделение областей теоретического и практического, этического. Оно проявляется прежде всего в происходящем в мировоззрении человека вытеснении целевого – техническим, инструментальным, в результате чего труд отрывается от цели, объекта и вообще конкретной завершаемости деятельности человека; создаются предпосылки для представления о непрекращающемся, бесконечном производстве продукции. В статье использованы методы и методология историко-философской реконструкции, понятийного анализа, подход с позиций социологии знания. Автор показывает, что используемые Шелером аргументы и подходы воспроизводятся также и в его более поздних трудах (напр., в «Формализме»), что позволяет рассматривать «Работу и этику» не только как пример раннего социологического произведения, но и как модель собственно философских построений философа.

Ключевые слова: экономика, аксиология, онтология, социология знания, немецкая социология, позитивизм, материализм, Маркс, Шелер, этика

DOI:

10.25136/2409-7144.2018.12.28397

Дата направления в редакцию:

15-12-2018

Дата рецензирования:

15-12-2018

Дата публикации:

25-12-2018

Homo sociologicus был создан как близкий родственник homo oeconomicus.

Ральф Дарендорф

1. Проблемное место социологии в трудах Шелера

Практически всегда, когда речь заходила о вкладе Макса Шелера (1874–1928) в социологию, подразумевалась его главная «социологическая работа» – состоящая из трех относительно независимых разделов книга «Формы знания и общество» (1926), в особенности ее первая часть, «Проблемы социологии знания». Социологи традиционно испытывают сложности с разъяснением того, какое отношение имеет вторая важная часть этого сборника, «Познание и труд»^[1], в которой конкретизируются философские претензии Шелера к прагматизму и предлагается вариант теоретико-познавательной альтернативы прагматической теории знания (в разделах V–VI: «Философия восприятия» и «Метафизика восприятия и проблема реальности», [\[5, S. 282–382\]](#)). Вместе с третьей, заключительной частью, «Университет и народная высшая школа» эта трехчастная работа обладает определенным единством, которое, тем не менее нуждается в разъяснении. При переиздании в составе собрания сочинений к этой книге добавились к ней лишь некоторые важные фрагменты, разъясняющие детали социологических воззрений Шелера, в частности, некоторые важные оценки социологических работ его коллег, Дюркгейма и Вебера [\[5, S. 423–469\]](#). Помимо этого главного социологического труда Шелера, к социологическим причисляют работы (разрозненные небольшие статьи), в прижизненных изданиях объединенные в 6-м томе его немецкого собрания сочинений. Сравнительно поздно (в 1924 г.) Шелер подключается к обсуждениям «Немецкого общества социологии», однако его доклад «Наука и социальная структура» (1924) фактически образует одну из двух главных тем четвертого конгресса немецких социологов; в качестве основного оппонента Шелера выступает Макс Адлер. По всей видимости, четвертый конгресс, а также вышедшая двумя годами позже книга «Наука и общество» настолько способствовали признанию Шелера как социолога, что именно его в 1928 г. предложили в качестве наследника кафедры Франца Оппенхаймера во Франкфурте. Однако Шелер умер до того, как смог вступить в должность – и вот тогда-то (в 1930-м) кафедру занял Карл Мангейм, также посвятивший свои работы фундаментальным темам соотношения социологии и философии и другим важным проблемам.

Признание Шелера в качестве одного из классиков социологии, тем не менее, сопровождается в целом осторожно-дистанцированным отношением к его наследию. Шелеру так и не удалось занять в истории социологии место, сопоставимое со славой М. Вебера и Г. Зиммеля^[2]. «Макс Шелер был великим социологом вопреки самому себе», остроумно замечают авторы обзорной работы по ключевым социологам современности: его любовью была философия, однако философские же исследования привели его к пониманию того, что фактическое состояние знания, к которому он стремился, находится в рамках социальных взаимосвязей, и успех его философского предприятия будет зависеть от того, насколько ему удастся объяснить связь «идеальных» факторов и истины с «реальными» обстоятельствами [\[15, p. 143 f.\]](#). Разнообразие научных интересов Шелера действительно может создавать впечатление, будто социологическая постановка вопросов была для него делом в определенной степени второстепенным, случайным. Проблематика, затрагиваемая в публикациях довольно пестра: здесь не только любовь как центральная тема шелеровских сочинений^[3], но и вопросы религии, войны^[4],

политического будущего Европы [\[5\]](#). Почему все эти работы нам непременно следует считать социологическими, а не, скажем, работами по культурологии, политической философии или этике?

Шелерова социология знания определяется, в первую очередь, онтологическим стремлением к выяснению взаимоотношений между различными философскими дисциплинами. Поскольку ни природа логики, ни этики, ни теории познания не могут быть прояснены из них самих, а также не могут быть определены через «общую идею духа» (она сама входит в более широкую общность: культуры, мировоззрения), требуется иная «философия истории», всеобъемлющей истории идей. Она должна включить в рассмотрение те измерения, которым ранее философия уделяла недостаточное внимание. Тогда впервые понятия работы и экономики становятся темой исследования Шелера. Во-вторых, если в рамках исследования одной из областей (этики) показано различие в иерархии ценностей, то необходимо показать их «различную судьбу». Третий повод дает война. В результате Шелер как раз и создает социологию знания (которую с полным правом можно назвать также и философией культуры). «В то время как философский проект Шелера остается интересным и по сей день, значимость его социологических воззрений была впоследствии от его философии отделена без существенных потерь» [\[15, p. 144\]](#). Разъяснить место социологии в трудах Шелера (а также и место самого этого мыслителя в мировой социологии) можно, если учесть, что со времени своей первой диссертации, «Исследования к установлению отношений между логическими и этическими принципами» (1897) [\[1, S. 9-159\]](#) постановка философских вопросов для Шелера была всецело онтологической: ему приходилось разбираться в связях между основными областями философии. Со временем это потребовало исследования «истории идей» через призму совершенно различных идей западноевропейской цивилизации. Выбранный в философии путь также требовал обращения к самым различным типам опыта: этического, религиозного, экономического, эстетического, абстрактно-теоретического и т.п. В этом контексте упоминается «марксизм», «историзм» и «социологизм» – все это суть «инстанции», формирующие тот или иной облик действительности, в частности – идею человека, одну из главных тем для Шелера [\[6, S. 12\]](#). Проблематичность идеи человека, настоятельная необходимость нахождения новых философских позиций *подталкивала к исследованию типов знания и форм его трансляции*. Она побуждала расширять тип и рамки исследования за пределы принятых в традиционной теоретической философии. Ради важнейших для Шелера проблем человека и его этической определенности необходимо было сосредоточить усилия на изучении структур, истоков, динамики тех форм знания (науки), которые угрожали нивелировать другие, более ценные, формы знания в отношении их социального пространства и влияния. С этим связано, кстати, и критическое отношение Шелера к позитивизму, который он не считал необоснованным или ложным – вопрос был в другом: что позитивизм угрожал занять доминирующее, монополистическое положение в системе культуры. Этой философской позицией объясняются и надежды Шелера на статьи, которые сегодня читаются нами как всецело политические. Шелер полагал, что определенная *политика* может помочь в борьбе с фатальным доминированием технологической тенденции в культуре человечества, и что одним из шагов этой политики может стать создание особого транснационального «Европейского университета», независимого от коммерческих, национальных или политических ограничений. Любые теоретические построения Шелера тут же увязывались с вопросом об их практической реализуемости. Отвергая контовскую теорию исторического развития наук (закон трех стадий), Шелер указывает, что все эти три формы знания принципиально доступны человечеству в различные исторические эпохи, доминируют в

зависимости от конкретных социальных обстоятельств и, будучи понятыми в своей природе, они могут быть в определенной мере скорректированы. Иными словами, сам факт их господства нельзя использовать в качестве (логического) аргумента, обосновывающего их истинность. Аргумент от фактического положения дел недостаточен для заключений об истории в целом, о философии или естественном праве. И вот здесь-то социология становится одним из важнейших инструментов научного поиска.

В краткой форме о задачах социологии знания Шелер высказывается так («Формы знания и общество»): «Социология знания должна ... проследить законы и ритмы течения знания от высшей части общества (т.е. «интеллектуальных элит»^[6]) и определить способ его распространения среди различных групп и страт. Необходимо также рассмотреть способы, которым общество это [распространенное] знание организует. Важную роль в *распространении* знания играют институции, понятые в самом широком смысле: университеты, школы и газеты и т.д. Они дают не только механизмы трансляции знания, но и определяют конкретные барьеры на пути распространения знания (цензура, запрет определенного типа знания для некоторых каст, слоев и классов). Как для личности было принципиально, что она выступает не только в качестве единства актов самой разной природы, но есть непременно еще и единство, это акты осуществляющее, как в анализе любви Шелер настаивал на ее деятельном принципе, так и для распространения не есть внешняя характеристика, показывающая, как обстоит дело со знанием, но сущностная его черта.

2. Путь в социологию через экономику. «Работа и этика»

Мы уже говорили, что наиболее известные социологические работы Макса Шелера начинают выходить в 1920-х гг., на протяжении же двадцати предшествующих лет Шелер не публикует ничего, что без натяжки могло быть отнесено к социологии. Между тем, одна из ранних публикаций Шелера имеет всецело социологический характер, хотя и с той оговоркой, которую нам уже приходилось делать в связи с немецкой социологией ^[14]: это социология преимущественно «теоретическая» или, лучше «философская», чем прикладная. В философию социология входит прежде всего через экономику. Конечно, для того времени это не является неожиданным ввиду многочисленных публикаций Макса Вебера. Однако небольшая работа Шелера примечательна соединением «экономического» и «ценностно-философского» анализа. Самые первые строки небольшого трактата «Работа и этика», опубликованного Шелером в 1899 г. показывают, что в отношении состояния философской науки он испытывает во многом то же недовольство, которое движет и социологами, стремящимися к отделению своей дисциплины от философии. Однако, в отличие от социологов, Шелер не выступает в качестве сторонника каких-либо разделительных процессов в философском знании. Между тем, в своем небольшом произведении раннего периода он также выходит за пределы собственно традиционно понятого философского рассмотрения, причем в том направлении, которое может быть истолковано как экономическое и социологическое и усмотреть в этом первые следы последующей социологии знания. Начнем с того анализа, которым сам Шелер открывает свой трактат.

Философия уже перестала пытаться постичь «Высшее» и «Последнее» в «высоком полете мысли», констатирует Шелер. Соответственно, этике как ее субдисциплине также пришлось отвести взор от «конечных целей человеческого бытия» и удовольствоваться нравственной оценкой определенных видов человеческой деятельности. Стало ясно, что мгновенного и внезапного восхождения к более высокой и благородной жизни ожидать не следует. От героев,двигающих человеческую культуру своими *поступками*, взгляд

пал на «многих», – тех, «кто не в состоянии творчески формулировать собственные жизненные цели, но склонен обнаруживать их уже наличными в культуре. Цели – в том числе этические, – в этом случае становятся для индивида «объективными». Они теперь даны в качестве целей, причем неизменных. Субъект более не способен их определять самостоятельно – он может *только познавать*. Постепенно начинает казаться, что намерение самостоятельной формулировки ценностей есть нечто совершенно невозможное (после Ницше подобное намерение, очевидно, особенно быстро квалифицируется как нигилизм или субъективизм^[7]). Так и получается, что *функции, средства* для достижения неизвестно откуда взятых нравственных и иных целей превращаются едва ли не в единственный предмет морального (этического) интереса. «“Что” полностью затерялось позади “как”. Несколько утрируя, можно сказать: чем больше мы научались, как следует нечто делать, когда хотели сделать нечто, – тем более мы разучались ясно и отчетливо отвечать самим себе на вопрос, что мы хотим делать» [\[1, S. 163\]](#).

К этому заключению мы сегодня можем добавить, что вместе с процессами, диагностируемыми Шелером, в XX в. произошёл также небывалый рост значения философской методологии, зачастую понимаемой теперь в качестве самостоятельного рецепта достижения истины. Убеждение, что волшебную тайну философия должна искать именно в методе, со времён Декарта сохранялось и крепло вплоть до конца XIX в. Ко второй половине XX в. это главенство Метода уже вызывало столь серьезные опасения, что критика методологизма становится одной из важнейших частей философских программ мыслителей, занимающих самые разные позиции (от Г.-Г. Гадамера до П. Фейерабенда). Ранний Шелер о методологии еще не говорит, однако круг связанных с ней вопросов будет затронут в его диссертации о «Трансцендентальном и психологическом методе» (1897), а также в 1913–1915-х гг.; в еще более широком плане проблема будет поставлена в начале 20-х, обретая форму социологии знания. Между тем, важные шаги к своей зрелой социологической концепции Шелер делает уже в трактате «Работа и этика». Уже здесь автор отмечает «миропреобразующую власть материальной техники», то, как техника меняет понимание экономической деятельности. Впоследствии это превратится у Шелера в одну из важнейших характеристик современной теории познания.

Общий предварительный вывод из проведенной Шелером экспресс-диагностики современной ему интеллектуальной ситуации заключается в следующем: если воспользоваться его же афористичной формулой, *целеполагающая сила средства вытеснила целевыбирающую мощь Цели из духовного горизонта человека*. Целостный духовно-исторический мир оказался как бы поставлен с ног на голову. Вот та экспозиция, которую дает Шелер. Таков его диагноз, и из него следует несколько выводов.

1) С тех пор, как философия перестала быть «спекулятивной» (это обозначение фактически эквивалентно тому, что имеет в виду Шелер), ей пришлось искать совершенно другие методы продвижения к своим целям. Именно тогда – т.е. по причине утраты философией некоторых прежних образцов и идеалов научности – только и становится актуальным поиск образцов *новых*. Но какими им быть? Своим главным символом и ориентиром философия выбирает – «Работу». Она подчиняется при этом двум влияниям: а) позитивизма, настаивающего на выборе модели научного исследования как процесса, как работы по бесконечному накоплению «знания»; б) экономической теории (здесь совершенно очевидно подразумеваются К. Маркс и его последователи), для которой работа («труд»^[8]) есть основа, первоклеточка

экономического анализа. 2) В этой экспозиции заметно, что Шелер в своих представлениях об истории скорее всего ориентируется на культурный критицизм Фр. Ницше; эта позиция будет сохранена у него на всем протяжении творчества и, пожалуй, будет только подкреплена противопоставлением «торгашей и героев» у Вернера Зомбарта^[9]. 3) В этом произведении Шелер продолжает общую линию своих исследований, намеченных еще в диссертации, только если там он ограничивался структурно-логическим рассмотрением проблемы (исследовали взаимосвязанные изменения, происходившие в различных подразделах философии, их влияние друг на друга), то теперь он расширяет горизонт анализа до культурно-исторического, выясняя судьбу идеалов и норм, проникших в философию извне. Специфику его подхода и, на мой взгляд, его большую продуктивность, можно усматривать в том, что Шелер не пытается мыслить ни одну из субдисциплин по модели экономики или каких-либо других воображаемых дисциплин.

В кратком начальном анализе уже заключены некоторые выводы и гипотезы, которые будут Шелером более подробно обосновываться или подвергаться уточнению в других сочинениях. Расширяя свой анализ, Шелер приходит к ряду более конкретных выводов и наблюдений, сохраняющих свою актуальность и по сей день. Давление экономически-материалистического мировоззрения, которое он регистрирует, имеет иногда результаты, противоположные тем, что были заявлены в качестве главных побудительных мотивов. Так например, материально-экономическое воззрение на историю и духовные процессы намеревалось стать научной и объективной основой, корректирующей (либо отвергающей совершенно) бесплодные «умствования» спекулятивного идеализма. На практике же это выглядит так: если экономическую основу (мотивы, механизмы) желают теперь усматривать абсолютно во всем, то это «всё» вскоре отодвигается в сферу «относительной малозначительности». «Наиболее важным становятся не суждения и идеи, но всеобщие жизненные настроения» ^[1, S. 164]. Вдобавок ко всему, эти идеи, затрагивающие теперь *всех*, становятся также и объектом всеобщей «компетентности», о них высказываются теперь *все* – это подготавливает торжество социологического подхода или укрепляет его влияние в тех областях, где он уже утвердился. Постоянным (и сущностно необходимым) для него фоном служат теперь стимулируемые материально-экономическим подходом настроения, растиражированные «в тысяче статей, романов и песен». Этот фон придает экономизму, отказавшемуся от идеи «психологическую» окраску, помогающую экономическим идеям войти в жизнь чувств, а впоследствии, возможно, выступить в качестве противоречащих им факторов^[10].

Шелер не отвергает экономический подход (экономические аспекты имеют все процессы), однако он считает совершенно не оправданным, когда *«определенную нужду того или иного сословия на некотором этапе истории, в тех или иных странах»* желают счесть достаточным основанием для создания совершенно новой концепции мировой истории» ^{[1, S. 166. – курсивы мои. – И.М. ; ср. также [3, S. 144]}. По мнению Шелера, подобное не оправданное обобщение все-таки произошло.

От материалистического понимания истории и духовности ожидали, помимо прочего, достижения более тесного союза экономической науки и философии. Влияние экономических факторов и их определяющий характер для социальных процессов современности позволил бы философии сохранять более тесную связь с актуальными проблемами. Но произошло совсем другое: «взаимный разрыв между обоими науками», философы «углубились в логическое и теоретико-познавательное плетение кружев, а материализму предоставили популярное и неблагородное воздействие на “дух времени”»

[1, S. 166]. Очевидно, тот факт, что экономика не способна выполнить возлагаемые на нее надежды, стал вполне очевиден еще в последние десятилетия XIX в. Поэтому-то, – наблюдения Шелера это разъясняют, – высказываемые надежды на сотрудничество, на некоторое *единство* в системе знания и взаимосвязанность его частей тут же были возложены на *социологию*. И это несмотря на то, что идея ее оставалась еще довольно туманной, а сама эта наука находилась под сильным влиянием французского позитивизма [1, S. 166]. Впоследствии идеал *сотрудничества* наук (вместо идеи *иерархии* родов знания, как это представляла себя классическая метафизика) становится все более популярным. Он более соответствует демократическим идеалам общества (и, соответственно, ожиданиям от философии). Однако он, в конечном счете, завершается такой моделью научного знания, которая сильно напоминает культурологический этноцентризм.

Если же обратиться теперь к последствиям, которые эти процессы имели для *этики* – это и составляет главную тему работы Шелера – то отталкиваться следует от того изначального единства трех смыслов, которые заключены в слове «работа» [1, S. 167][11]. «Работа» (Arbeit) обозначает, во-первых, человеческую деятельность; иногда, правда, подразумевается, работа домашнего скота или же «работа» может применяться к функционированию механизма («машина хорошо работает»). Во-вторых, работа обозначает также и конкретный вещественный («материальный») результат, продукт этой деятельности («этот медальон – прекрасная работа»). В-третьих, слово может обозначать и некоторую цель (Zweck) – как, например, когда мы говорим о работе, задаваемой учителем своим подопечным на дом или в выражении «у него есть работа, которая его всецело поглощает». Соединение этих трех смыслов в одном слове, предупреждает Шелер, никоим образом не есть пустая прихоть языка, но указывает на «особенно тесную связь между целью (Zweck), деятельностью (Tätigkeit) и делом (Sache)» [1, S. 167]. Связь эта нерасторжима, причем ни одному из ее элементов нельзя отдать безусловного предпочтения. Цель, деятельность и дело не только мыслятся как целое, но фактически и являются таковой целостностью в культуре человека. Так, например, говоря о некой деятельности мы всегда со-подразумеваем некий продукт, а за готовым продуктом всегда «видим» вложенную в него работу (труд). Зачем Шелеру так необходимо подчеркивать единство этих смыслов? Уже здесь, на мой взгляд, проявляются некоторые общие подходы его мышления, которые выдают ориентацию на гуманитарную (т.е. не анти-позитивистскую) философию В. Дильтея [12], а также на подход к решению философских проблем, предложенный его учителем Р. Ойкенем. Что происходит, рассуждает Шелер, когда цель и предмет в виде «объективного природного объекта» навязываются деятельности извне? [1, S. 169]. Работающий человек может рассчитывать на осмысленность своей работы прежде всего *если создает нечто полезное для общества*. Иначе говоря, у него должна быть *осмысленная, разумная* цель. Ведь ценное (ценности) создает не всякая работа, а лишь определенная – та, что удовлетворяет «действительные потребности». Но это значит, что ценность работы полагается извне. Для экономической теории ценностным критерием экономического блага становится не работа «сама по себе», а та «полезность», на которую она направлена. Еще раз: получается, что работа сама в себе не несет никакой возможности смысла (и в этом отношении а-рациональна). При нарушении изначальной связи остается совсем немного для того, чтобы работу можно было ре-интерпретировать как деятельность *всецело* а-рациональную. В слове «работа» заключено представление о «постоянном возобновлении деятельности, которая по своей природе незавершена и даже представляется незавершаемой» [1, S. 170][13]. Следовательно, при использовании

этого понятия есть возможность отвлечься от *цели*, *объекта* и *завершения* деятельности человека. В сочетании с обнаруженной ранее «а-рациональностью» работы, это может приводить к представлению о непрекращающемся и бесконечном производстве продукции, столь типичном для многих экономических теорий^[14].

Какие особенности имеет применение этого понятия в совершенно другой области – учении о науке? Лучше всего это иллюстрирует судьба логики, практикуемой в традиции позитивизма. Здесь она превращается в «науку работы» (Arbeitswissenschaft) ^[1, S. 171]. В ходе всех этих трансформаций, происходящих с понятием и, что еще более важно, с идеалами и ценностями, стоящими за этим понятием, создается целый ряд абстракций – они возможны и осмысленны лишь потому, что в понятии «просто работы» предварительно все-таки заключены представления о таких величинах как «разум» («разумность»), «благое», «ценность» и т.п. Они там «есть», постоянно пред-полагаются, – однако *так*, что в рациональных, *рассудочных* конструкциях относительно «работы» они постоянно подвергаются элиминации, сознательному вытравливанию (потому призыв к «свободной работе» зачастую фактически подталкивает к «слепой работе»).

Таким образом, подводит очередной предварительный итог Шелер, «современное понимание работы обнаруживает склонность удаляться от предпосылок имеющихся целевых систем» ^[1, S. 173]. Господствующая мировоззренческая установка повсюду стремится представить дело так, как если бы эти системы были продуктом, «вторичным результатом» самой работы (при этом саму работу, напомним, склонны рассматривать преимущественно как деятельность в-себе алогичную, а-рациональную).

Но если ценностные системы не определяют работу, да и вообще само взаимоотношение между этими двумя сторонами представляется не особенно прозрачным – что же упорядочивает, «регулирует» труд рабочего? – Внешняя организация. Будь то фабрики или заводы. Общий уклад производства, который можно мыслить, конечно, в различных масштабах всеобщности. «Работа» – в этой парадигме – начинается тогда только, когда индивид приходит на рабочее место (на производстве). Именно эти системы внешнего регулирования работы будут определять теперь ее целеполагание и ценностный статус. Эти системы внешней организации как бы предшествуют работе, они образуют ту внешнюю заведенность и организованность жизни, в рамках которой работа только и имеет смысл.

Достойные сожаления трансформации ценностных систем, еще как-то угадываемых за словом работа, на этом не заканчиваются. Что происходит, когда на основании этих представлений, полученных путем разъятия изначально-целостной взаимосвязи, попытаются затем вновь составить целостную концепцию социального индивида? Если «работу» уже подчинили закономерностям внешних систем, то теперь предстоит ведь показать, как препарированное подобным образом понятие человеческой деятельности могло бы соотноситься с «внутренними» его потребностями. Как, к примеру, она связана с такими «инстинктами» или «влечениями» человека, как удовольствие (Lust) или неудовольствие (Unlust)? В пост-просвещенческий век Свободы вряд ли кто – по крайней мере, открыто, в теории, – будет всерьез отказывать человеку в праве эту свободу реализовывать. Но смысл и ценность «работы» лежат теперь вовне. Работа есть то, что в определенном смысле навязывается человеку извне в качестве внешнего принуждения, а потому баланс эмоций, связанных с работой всегда будет склоняться в сторону чаши, на которой собраны эмоции *отрицательные* («неудовольствие» и т.п.).

Социалисты, отмечает Шелер, конечно, пытаются эту проблему решить. Чем более работа

«свободна» («духовна»), – предлагают они, – тем *менее* она будет связываться человеком с чувством внешнего принуждения и зависимости от сторонних сил. Соответственно, тем больше «удовольствия» и «радости» она будет приносить. *Она теперь как бы уже, собственно, и «не работа»*. Такой ответ Шелера, конечно, не устраивает, поскольку приводит все к тому же результату, даже усиливая и закрепляя его. Он консервирует и усиливает всегда присутствовавшую в истории человеческой культуры связь между работой и «неудовольствием» – не только со времен античной традиции (Платон, Ксенофонт, Аристотель, Плутарх с их представлениями о работе и «экономике» как занятии, подобающем, скорее, рабам), но также и благодаря традиции, идущей от Ветхого Завета (работа как проклятие, наказание в ответ за грехопадение человека).

Этот этап своего анализа Шелер также завершает вполне предсказуемым выводом: отнюдь не в силу простой прихоти нашего словоупотребления слово «рабочий» (Arbeiter) начало использоваться для обозначения деятельности, имеющий характер преимущественно оперирующий, технический и ассоциироваться со вполне определенным социальным классом людей, занятых в индустрии и сельском хозяйстве. И так, сначала начали придерживаться неясного и сомнительного принципа, что этическое заключено лишь в связях между людьми, но не в них самих как индивидах [\[1, S. 184\]](#). Для Шелера это исследование преследует во многом «терапевтические» задачи: оно показывает, как возникают некоторые важные искажения идей, мировоззренческих миров человека и как эти искажения могут затем оказывать свое пагубное влияние на понимание человеком самого себя. Но как анализ «искажений» трактат «Работа и этика» занимает в корпусе трудов Шелера тот же уровень, что и многие более известные произведения, например «Ресентимент в структуре моралей»: анализ искажений может проводиться в различных областях: этике, психологии, понимании человека как целостного существа (антропологии). Неудивительно потому, что в 1899-м году Шелер намечает аргументационную линию, которая будет использована у него также и поздних сочинениях [\[15\]](#).

* * *

Трактат «Работа и этика» показателен для понимания усилий Шелера решить философские проблемы, оказавшиеся на рубеже XVIII–XIX вв. в различных областях знания и имеет самое прямое отношение к созданию Шелером социологии различных областей знания. Сохраняя в себе все проблемно-побудительные мотивы, социология знания сохраняет в себе *все* эти компоненты, и потому разделение между социальной философией, этикой, философией истории и социологией знания оказывается у Шелера всегда довольно условным.

Значение текста, выбранного нами в качестве главного источника, документирующего раннее осмысление социологической проблематики у Шелера, состоит, как представляется, в том, что он закладывает основы сразу нескольких направлений своих исследований: социологии знания, истории философии как истории идей и, пожалуй, главное, – основных положений своего «Формализма».

[\[1\]](#) “Erkenntnis und Arbeit” (см. в: [\[8, S. 231-486\]](#); [\[5, S. 189-382\]](#)). Возможно, именно эта трудность заставила переводчиков и издателей выпустить эту важную часть «Формы знания и общество» в русском переводе [\[11\]](#), никак не объясняя ни причин такого исключения, ни разъясняя тематику того, что было выпущено.

- [2] Довольно часто высказывается мнение, что к социологии знания Шелер пришел под влиянием трудов Вебера [12].
- [3] Статьи «Любовь и познание» [4, S. 77-98], «О восточном и западном христианстве» [4, S. 99-114], в том числе и в аспекте христианского идеала (в основном, статьи второго тома, собранные под заглавием «Христианство и общество» [4, S. 223-324].
- [4] Статья «О милитаризме по убеждению и милитаризме по целесообразности» [4, S. 187-203]; отчасти статья «Национальное в мышлении Франции» [4, S. 131-157], продолжающая первую (и весьма критичную) оценку французской культуры и мировоззрения.
- [5] Статья «Дух и идеальные основы демократий великих наций», [4, S. 158-186].
- [6] То, что Шелер заговорил об «элитах», а также его известная всем близость к идеям Хайдеггера оказала плохую услугу последнему (его концепция безличного [das Man] была впоследствии истолкована как раз в социологическом духе).
- [7] В этой своей общей экспозиции интеллектуальной и духовной ситуации, с которой Шелер начинает статью «Работа и этика», именно эти термины, правда, не используются.
- [8] Важно, что в немецком языке, обыкновенно отличающемся бóльшей аналитической дифференцированностью системы философских понятий, эти два слова передаются одним термином. Как мы увидим далее, именно на этом обстоятельстве (единства разных смыслов, объединяемых одним понятием) Шелер во многом основывает логику своей аргументации.
- [9] Речь идет о трехтомной работе Зобмарта, посвященной выявлению духовно-экономических основ капитализма конца XIX в. [13].
- [10] Здесь Шелер, очевидно, находится на стадии разработки идеи ресентимента: в итоговой статье (1912 г.) некоторые формулировки будут воспроизводиться почти дословно (например, подчинения ценностей идеалу полезности [2, S. 131]; представление о людях, неспособных к созданию ценностей, ориентированных лишь на их использование и «применение» и, в этом смысле «умерших» в своем развитии [2, S. 137] и др.)
- [11] Связь экономики и этики для тех лет вообще следует считать парадигмальной. Во-первых, наблюдаются попытки «вернуть» экономическую проблематику в контекст гуманитарных дискуссий («ранее экономические мотивы переоценивали, а сейчас – недооценивают», сожалеет М. Вебер [11, S. 168], и необходимо выявить новую модель связи основных сфер человеческого мира, напр., этики и экономики (этим Вебер занимается в «Протестантской этике»), с другой стороны, следует избегать при этом излишнего привнесения этически-оценочных категорий в рассмотрение экономической проблематики (очевидно, именно в этом смысле Вебер говорит о том, что «социальная наука, которой занимаемся мы, есть наука действительности» [11, S. 168].
- [12] О значении В. Дильтея для немецкой социологии подробнее см.: [14]
- [13] Шелер иллюстрирует это примерами интранзитивности глагола "arbeiten" "работать" (в противоположность "bearbeiten" ["обрабатывать"] или "schaffen" ["творить"],

«создавать»]).

[14] Идея бесконечности и незавершаемости работы впоследствии будет широко эксплуатироваться в феноменологии Э. Гуссерля. Он заимствует эту идею из позитивизма довольно отчетливо присутствующего в психологической теории одного из его учителей, Франца Brentano. У Гуссерля она превращается в понимание философии как бесконечного исследования («работы»). Соответственно тому он и себя в рамках этих исследований понимает как «вечного начинающего», «ученика». За этим видением философии скрывается богатый критический (анти-догматический) потенциал философии, но вместе с тем и возможность занятия философом авторитарной позиции в научном сообществе.

[15] Шелер в самых различных контекстах критикует представление о том, что ценность есть нечто от вещи отдельное и может «добавляться» к ней либо благодаря нашему акту этического оценивания, либо за счет отнесенности нашего действия к тем или иным целям (ср. критику этического номинализма, прагматизма в «Формализме» [7]).

Библиография

1. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. I: Frühe Schriften. Bern/München: Francke Verlag, 1971
2. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Bern/München: Francke Verlag, 1972.
3. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. IV: Politisch-pädagogische Schriften. Bern/München: Francke Verlag, 1982.
4. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bern/München: Francke Verlag, 1986.
5. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VIII: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern/München: Francke Verlag, 1980.
6. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. XII: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie. Bern/München: Francke Verlag, 1987.
7. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle a.d.S., 1916.
8. Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig: Die Neue-Geist Verlag, 1926.
9. Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем.; сост., А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994.
10. Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. с нем., комм. и послесл. А. Н. Малинкина. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011.
11. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
12. Давыдов Ю.Н. Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+РОИ «Реабилитация», 2002. С. 409–433.
13. Зомбарт В. Собрание сочинений в 3-х т. СПб.: «Владимир Даль», 2005. Т. 2.
14. Михайлов И.А. Начала немецкой философской социологии: вклад В. Дильтея // Социология. 2017. № 4. С. 231–240.
15. Fifty Key Formative sociologists. / Ed. by Scott J. L.; N.Y.: Routledge, 2007.
16. Henckmann W. Die Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler // Philos Jb. 1978. Bd. 85. S. 274-300.