

С.В. Васильева

МЕТАФИЗИКА ШЕЛЕРА
И КОММУНИКАТИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ
ХАБЕРМАСА: РАЗНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ЭТИКИ

В статье рассматривается учение М. Шелера о природе человеческого познания, основания его теории познания и этики в контексте, отличающем его воззрения от взглядов Ю. Хабермаса, автора теории коммуникативной рациональности.

Шелер признает за Кантом заслугу в том, что в теории познания он поставил в центр своих представлений человека. Если докантовская метафизика шла от космоса к человеку, то Кант своим постулатом о предопределяющих всякое познание структурах человеческого разума задал другую точку отсчета в теории познания. Однако Шелер не согласен с Кантом в том, что существует некая «постоянная организация разума». Да, разум постоянен, но лишь как дар человеку, а не в смысле своих познавательных констант. Область Абсолютного, по Шелеру, не может быть представлена как статичный объект, который «дан» человечеству и позволяет рассматривать себя из разных перспектив. Для Шелера сфера Абсолютного – это не конечный пункт акта познания, а его неисчерпаемый источник. Поздний Шелер со всей определенностью заявляет, что познание – это не отображение (*Abbildung*), а история – не телеология, так как нет определенных в себе идей, которые должны быть «отображены» или которым надо следовать¹.

Хабермас, следуя Декарту, полагает центральным пунктом своей философской рефлексии человеческий разум как субъективную данность и выводит из него рациональность, разумный порядок действий как объективное следствие. Шелер движется в противоположном направлении: он считает, во-первых, что полагание человека (после Декарта) в качестве *animal rationale* является истоком глубочайшей трагедии новоевропейского человека, а во-вторых, он выдвигает свой взгляд на природу человека как существо эмоциональное, глубоко чувствующее (а не только рефлектирующее). Если универсальность критериев разума яв-

ляется для Хабермаса спасительным средством на пути развития человечества, то Шелер требует признания эмоционального мира человека не просто равноправным с рациональным миром, а утверждает его приоритет и трактует как специфическое и сущностное свойство *человеческой* природы.

Чтобы понять систему взглядов Шелера на теорию познания и этику, нам необходимо сначала выяснить его основные онтологические постулаты. Подобно тому, как биология и механика опираются на законы физики, мораль, право и политика, т. е. социальная сфера деятельности человека, не могут существовать без прочного фундамента в виде обоснованных законов *человеческой* природы. Шелер (вместе с Н. Гартманом, К. Мангеймом, Э. Шпрангером, В. Штерном, Т. Литтом, Э. Трельчем) склоняется к динамической модели устройства мира². Данность мира, по Шелеру, обуславливается тем, что любые доступные сознанию человека связи – будь то космические, исторические или социальные – находятся в состоянии напряженного противостояния по отношению друг к другу. Реальность, по Шелеру, это совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению господствовать над миром. Сущность человека устроена так же: от самых темных глубин ее витальных порывов до самых светлых высот духа она пронизана противоречиями. Неразрывное взаимопроникновение духа и жизни, как конституирующий *человеческую* экзистенцию принцип, неизменно игнорировался большинством философских антропологических школ, что привело к однобокому, искаженному пониманию *человеческой* сущности. По этому поводу Шелер говорит с горькой иронией в «Положении человека в космосе»: «В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению»³.

Рассуждая о человеке как личности, Шелер отводит ему место «вечного протестанта» и «аскета». Эта интуиция идет из понимания Шелером порыва и духа как двух сущностных компонент *человеческого*. Причем дух у Шелера – это не позитивное творческое начало, а полагание границ порыву, растормаживание его. Дух и воля человека для Шелера – не романтические атрибуты Сущего, а константы *человеческого* сущего, позволяющие управлять витальными порывами. При этом в исторической перспективе наблюдается постоянный рост самого духа, а значит, *человеческого* в человеке и в обществе. Дух, ограничивающий действительность, удерживающий ее в рамках *сущностно* возможного, конституирует человека как существо, обладающее свободной волей, умеющее сказать «нет» действительности.

Отсюда Шелер выводит характеристику Бытия человека как «Бытия решимости», причем не существует никакого общезначимо истинного мировоззрения: каждый человек призван найти свою метафизическую истину. В антропологии Шелера порыв и дух – это две основные характеристики в отношении человека, причем дух у Шелера – атрибут самого Сущего, которое становится доступным человеку только в результате «собираения» во едино своего центра личности путем «монархического упорядочивания актов»⁴.

Отношение духа и жизни друг к другу является конститутивным по своей сути, так как ни один из этих атрибутов не может быть реализован сам по себе: они опосредуют друг друга в личности человека. Этим Шелер противостоит конструкционистскому взгляду на такое сложное явление, как «человек». Декартовское «я есть» (или «мир есть», как у Фомы Аквинского) как будто игнорирует сферу абсолютного Бытия и претендует на внебытийное сущее, а затем призывает с помощью одних только умозаключений выводить из этих посылок сферу Абсолютного. Но «сфера абсолютного бытия вообще, – все равно, доступна ли она переживанию или познанию, или нет, – столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как и его самосознание, и сознание мира»⁵.

Человек, став эксцентричным миру, выйдя за пределы природы как лона жизни (витальности), опредметив природу в качестве объекта завоевания и господства, должен был как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону* мира. Истоком всякой метафизики Шелер полагает здесь то обстоятельство, что человек, оказавшись *вовне*, вынужден был привести в действие свой познающий дух, чтобы постигать мир, Абсолютное и себя самое. В этом процессе отчуждения от природы (витальности) человек, казалось, ощутил погружение в чистое Ничто и вынужден был как-то «спасаться», создав «свой» мир с помощью языка, предметов искусства, культа и ритуала, законов и т. д. Процесс познания окружающего мира изначально требует самоотдачи, высокого настроения, «а прежде них», – пишет Шелер, – не следует искать «никаких теоретических достоверностей». «В нем [в человеке] Логос, “согласно” которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать»⁶.

Дух и демонический порыв в своем изначальном становлении встречаются *in actu* – во взаимодействии, взаимопроникновении, *напряжении* – и, подвергаясь *идеации*, осуществляют в мире вечный процесс *deitas* – божественного промысла. Акт идеации у Шелера – основополагающий принцип, специфически

присущий духу. Строение актов, ведущих к идеации, предполагает наличие у человека некоей техники, которая называется у Шелера «пробным устранением характера действительности». То же самое имеет в виду Гуссерль, говоря о феноменологической редукции, т. е. устранении, заключении в скобки случайного коэффициента *существования* вещей в мире для достижения их *сущности*. Не соглашаясь с Гуссерлем в частностях этой теории, Шелер признает, что этот акт есть самое существенное в характеристике человеческого духа, когда речь идет о познании сущностей. А именно, у Шелера есть термин *Sein durch sich* – Бытие через себя самое, посредством себя, который и означает этот процесс воплощения *deitas* в мире – самоосуществления божественного Бытия в человеке и через человека. Но осуществляется это лишь в той мере, в какой мир и человек способны служить *телом* для этого воплощения. Ощутить жизнь во всей ее полноте, столкнуться с проявлениями самого Бытия сможет лишь тот, кто способен «подставить» себя как арену для осуществления такой борьбы.

Способность человека на случайных примерах окружающего мира постигать сущностное его устройство – постигать *essentia* через *existentia*, сознательно разделяя их, – это и есть «идеация», основополагающий признак, присущий человеческому духу. Таким образом, в процессе идеации мы способны обретать знания вне зависимости от случайности чувственных данных, умозаключений, количества эмпирических наблюдений. Знания эти называются априорными, и им присущи, по Шелеру, две очень важные функции: во-первых, для позитивных наук они задают направление наблюдений и исследований посредством дискурсивного мышления; а во-вторых, для философской метафизики (цель которой – познание абсолютно сущего Бытия) они, по выражению Гегеля, образуют «окна в Абсолютное». В соприкосновении с действительностью человек стремится «прорвать» оболочку *существующего*, которая воздействует на наши ощущения, чувства, впечатления, – чтобы проникнуть через эти окна в *суть* вещей.

Каким же образом акты познания Абсолютного появляются в сфере человеческого *Dasein*, обусловленного первоначально лишь прагматическими интересами, каким образом они становятся реальными? Эти вопросы Шелер рассматривает в своем неоконченном сочинении «Феноменология и теория познания» (1913–1914). Любую науку, реализующую в познании цель – с помощью однозначных символов и общезначимых высказываний – систематизировать окружающий мир, Шелер считает лишним всякого обеспечения «гигантским разговорным бизне-

сом»⁷. Этой позиции он противопоставляет феноменологию, способную видеть даже невыразимое. «А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью однозначных символов, упорядоченным и обговоренным, и что он – ничто, пока не вошел в речь, – все это уж слишком мало соответствует его Бытию и его смыслу!»⁸

Этот взгляд противостоит новоевропейским философским школам социального направления, в частности, коммуникативной теории общества Ю. Хабермаса и его последователя О. Апеля. Если Хабермас полагает, что степень рационализации жизненного мира является показателем *человеческого*, то Шелер последовательно отстаивал метафизическую позицию. Человек для Шелера является высшей *бытийной* формой, притом, что становление *человеческого* в нем имеет ярко выраженную теоморфную окраску: Бог вырастает вместе с человеком, внутри него, через него, – если, конечно, человек *выбирает* такой путь. У Хабермаса же предел человеческого развития, его цель и смысл заключается в социализации, а именно, *индивидуации* отдельной личности *до уровня общества* (*Vergesellschaftung*). Поскольку человек экзистенциально укоренен в универсальных структурах жизненного мира, которые требуют от него *коммуникативного* интересубъективного участия, то процесс самоосуществления личности (но не самоопределения!) находится в прямой зависимости от степени универсализации самости. Общество, со своей стороны, должно оказывать поддержку самоосуществлению личности, но лишь в рамках разумного образования воли среди индивидов, ставших *социальными* существами (или позиционирующих себя как *социальные* существа). Позиция Шелера здесь совершенно противоположна. Бытие самости (т. е. человеческое Бытие) осуществляется «в холодном, как лед, одиночестве», и это свидетельствует не о том, что Шелер взирает на мир из башни из слоновой кости, – он постулирует высокое требование к каждой отдельной личности осуществлять свой жизненный проект в реализации глубинных – бытийных связей с Сущим.

И Шелер, и Хабермас используют тезис «Справедливость и солидарность!» (у Хабермаса он выступает в качестве девиза и конечной цели, а у Шелера – читается между строк как осмысленный предел *доступного* человеку). Однако следует признать, что коммуникативная рациональность Хабермаса изначально обрекает человека на «уступку» обществу в смысле признания себя его коммуникативным участником лишь на определенных условиях интеграции в данный коммуникативный коллектив – «здесь и сейчас». Хабермас требует солидарности как братства

людей, способных прийти к консенсусу в любом конфликте, благодаря своей развитой способности к рациональной коммуникации. Совершенно иной смысл имеют эти понятия у Шелера. Человек способен познать справедливость, только приближаясь к сущности Бытия, и путь этот не прост и ничем не обеспечен, кроме решимости человека («автономная постуляторная ответственность»). Солидарность же Шелер понимает как способность человека выдержать узы, связывающие его с божеством. Таким образом, этика, образующая у Шелера основное ядро в становлении познающей человеческой личности, является для Хабермаса предметом практического применения в сообществе равноправных индивидов.

Главное же расхождение в том, что, по Шелеру, сфера рационального постижения мира идет *вслед* за чувственным восприятием, в то время как Хабермас ставит рациональность во главу угла своей теории. В этом смысле Хабермас – последователь Декарта. Однако он выдвигает здесь тезис о существовании особого вида рациональности, назначения которой – не просто управлять, а, прежде всего, понимать. Аргументирующий разум – вот спасительное средство для человечества. В ситуациях тотального непонимания и неприятия индивиды должны иметь в запасе некую процедуру, предполагающую рациональную дискуссию, где допускается единственный вид принуждения – принуждение лучшего аргумента. Несогласные с самой этой теорией должны в том же порядке выдвигать лучшие аргументы. Здесь начисто исключается сама возможность существования области чувств и влияния их на принятие решения.

Своей концепцией Хабермас указывает на необходимость освободиться не только от «репрессий» природы, но и от принуждения, возникающего из чисто человеческой природы; при этом он противопоставляет инструментальный разум человека – коммуникативному. Он как бы экстраполирует отношения природопользования на человеческое сообщество, призывая с помощью коммуникативного разума осуществлять «высокотехнологичное» социальное поведение. То есть картина подлинного человеческого бытия фундирована у Хабермаса развитой способностью к социализации. Шелер же подлинность реальной жизни не мыслит без «прорыва» к ее бытийным основам. «Социальное» для Шелера – это всегда надстройка, причем хрупкость и ненадежность ее прямо пропорциональны нехватке бытийной обеспеченности, в то время как для Хабермаса система легитимации и институционализации – единственный надежный путь развития человечества. В этом смысле теория Хабермаса несет на себе очень

сильный окрас модернизма. Хабермас отвергает метафизические поиски как «тотализирующее мышление», но, в конечном итоге, как раз его теория коммуникативной рациональности осуществляет тотальный проект «аккузативации» человека, что выражается в принуждении к участию в коммуникативном дискурсе. При этом из просвещенной публичной дискуссии заранее исключаются все индивиды, которые по тем или иным причинам не хотят или не могут участвовать в процедуре коммуникативного поиска. В условиях современного мультикультурного общества, по мнению Хабермаса, возникает необходимость найти некие общезначимые нормы, которые дадут возможность для взаимодействия различных культур и ценностей в условиях *формальной* процедуры. Это, по сути дела, есть поиск рациональной основы, которая обеспечивала бы – пусть формально – беспристрастную критику, что предполагает, по Хабермасу, «избавление от контекстов». Это еще один пункт кардинального расхождения феноменологии Шелера и коммуникативной теории общества Хабермаса. Для Шелера как раз важен контекст, но не социальный (связанный с задачами Здесь-Бытия), а глубинный контекст бытийных связей, встроенности человека в окружающий мир. Это является для Шелера единственным нормативным элементом при рассмотрении человека и его участия в сфере Сущего: при отсутствии этого элемента у Шелера вообще не идет речь о *человеческом*.

Что касается сферы языка, то Хабермас развивает в нем, собственно, всю свою процедуру морально-прагматического дискурса, отводя языку ведущую роль в обеспечении необходимых для данной процедуры условий, поскольку в языке, по Хабермасу, заложено главнейшее из универсальных притязаний, выдвигаемых участниками коммуникации, – его понятность. Хабермас опирается при этом на теорию речевых актов Остина-Сёрля, дополняя и развивая ее. Истоки этой теории лежат в логическом позитивизме, который провел в теории познания четкую демаркационную линию между позитивной наукой и метафизикой.

Шелер как феноменолог «больше молчит и больше видит». Язык он полагает таким же изобретением в жизненном мире человека, как орудия труда, законы, произведения искусства и т. д., но изобретением нематериальным. Вся эта надстройка служит человеку опорой в его овладении миром, но в ней не могут выражаться сущности этого мира. То есть коммуникативная теория рациональности была бы расценена Шелером только как еще один социальный модус, изобретенный человеком на ложном пути «овладения» действительностью. Собственно, с этим труд-

но спорить, имея в виду интенцию Хабермаса по поводу создания нового социального института – культуры экспертов, которые в ситуациях конфликтов смогут взять на себя роль арбитров и миротворцев, вовлекая конфликтующие стороны в процедуру коммуникативного поиска.

Полагая, что предмет философии ограничен лишь самими сущностями мира, Шелер противопоставляет философские задачи познания мира однозначному его упорядочиванию в науке. В языке Шелер усматривает, прежде всего, его символизирующее начало, которое в своей актуализации в мире как будто замещает собой не определимую никакими знаками сущность: она определяется только через себя самое. Шелер и здесь противопоставляет взгляду на мир как на некое *исполнение*: философ (феноменолог, прежде всего) как раз стремится разглядеть «не затронутую языком – *доязыковую* – данность» мира, отделяя *голое исполнение* в языке от сущности. Для Шелера истинность есть самоданность, а *содержания* мира – всегда случайны.

Как осуществляется процесс познания? Обуславливающим и направляющим познание средством Шелер называет «внутреннее действие (Tat) самой нашей личности», – действие, которое всегда является нравственным, – это мощный вызов (Негаус) нашим обычно «слишком человеческим» – витальным и телесным – обусловленностям⁹. Без него не возникает никакого стремления, никакой «жажды знаний». Однако он не возникает автоматически на каком-то этапе развития личности, а предполагает основательный – экзистенциальный – переворот, шаг к новому эмоциональному прорыву, в соответствии со степенью зрелости личностного центра – ядра личности. Прикосновение к Бытию – в познающем сознании – предполагает экстатическое стремление прочь из оков своего эгоизма. Человек способен подняться до уровня открытости миру только в силу смирения и лишь таким образом участвовать в сфере Абсолютного.

Необходима некая чистота восприятия – это, по Шелеру, условие способности человека к «познаванию» окружающего мира. Мы остаемся слепыми по отношению к любым реальностям без этой чистоты восприятия. Здесь ключ к теории познания Шелера, тесно связанной с его этикой: он требует от человека морального самоочищения для принятия Абсолютного. Лишь под действием нашей любви сущность способна являться нам, «покидая себя самое». Вызов миру, воплощенный в стремлении человека к познанию, имеет свои объективные основания в системе ценностей, которая, в свою очередь, фундирует наш внутренний мир, создавая наше, возможно, самое главное отличие от

животного мира. Любое философствование для Шелера – это *Geisteshaltung*, т. е. особое состояние духа, а именно обусловленное любовью участие ядра конечной человеческой личности в реальности всех возможных вещей, причем участие это – познающее. Здесь Шелер – последователь Августина: *Tantum cognoscitur, quantum diligitur* (Мы познаем в той мере, в какой любим). Таким образом, для Шелера философское познание обусловлено моралью.

Так как ничто не может быть лишено предпосылок в этом мире, который уже сам «дан», «пред-задан» нам в его реальном виде, то и философия не может быть совершенно свободной от этих «пред-данностей». Но она может – и должна! – последовательно освободиться от них, принимая или отвергая авторитарные предпосылки в соответствии со своей мерой познания. Мера эта у Шелера чрезвычайно высока: он не признает иного познания, кроме познания сущностей, требуя от философии проложить к ним дорогу для познающего человека. Однако это относится не к каждой познающей личности, а лишь к той, которая способна подняться до уровня Бытия и решиться на очень нелегкий путь, не обеспеченный поначалу ничем, кроме решимости самого человека, и не гарантирующий в конце никакого утешения.

Говоря о процессе познания, Шелер рассматривает три вида основополагающих поступков (один позитивный и два негативных), которые одни только способны в едином воздействии на человека привести его к возможной данности объекта: 1) любовь всего духовного существа к абсолютным ценностям и Бытию; 2) отказ от естественного (природного) Я и самости (*Selbst*); 3) самообладание, сдержанность, позволяющие опредмечивать импульсы порыва, которые переживаются в плотской жизни, что, в свою очередь, способствует высвобождению философствующего Эго – того ядра личности, которому доступно познание как таковое¹⁰. Разрушение ценностей охватило в Новое время все области культуры: этос, общественные институты, сословия, искусство, философию и т. д. Это произошло вследствие утраты человеком главного качества христианской морали – уничтожения перед лицом Бога. После того как «Бог умер» и человек занял его место, это величайшее заблуждение человеческой природы начало безудержно прогрессировать.

Однобокий процесс рационализации искалечил человеческую природу и воспитал уродливого и задавленного человека современности. На социальном уровне это высвобождает, в конце концов, долго сдерживаемые порывы и обуславливает протест самой природы против переразвитого однобокого интеллектуа-

лизма. Рассудок, или интеллект, как способность преодолевать застывший врожденный инстинкт и, используя ассоциативную память, осмысленно приспосабливаться к новым ситуациям, – это качество присуще наравне с человеком и животному. Но если интеллект ставится на службу разума, т. е. начинает работать на познание высшего, не связанного с «практической» жизнью (питание, пол, власть и т. д.), он становится специфическим достоянием человека.

Итак, философия Шелера обращается, прежде всего, к миру человека и устройству его эмоциональной жизни. Для этики это означает осуществление критической рефлексии нравственного познания, причем рефлексия здесь с необходимостью вовлекает в свою тематику *эмоциональность*. Таким образом, чистоту познания Шелер приписывает не только актам познания с помощью чистого рассудка, но и актам наблюдения и *чувствования*. «...Мы относимся к себе именно через чувство (в форме внутреннего созерцания): через любовь, через ненависть и т. д., а не через восприятие и наблюдение»¹¹.

В этой «картине человека» примат принадлежит не разуму с его конститутивными достижениями, а эмоциональности с ее персонально осуществляемым исполнением, которое является обнаруживающим и объясняющим мир. При этом побудительные причины предпочтения определенной ценности в познании зависят от личности отдельного человека – с его эмоциональной зрелостью. Для Шелера «смысл Земли, да и самого мира» заключен «не в товарах, не в достижениях искусства и не в бесконечном процессе познания позитивных наук». В своей работе «Формы знания и образование» он формулирует предназначение человека – в его вечной актуализации своих человеческих качеств, каковыми для Шелера в первую очередь являются ценностные смыслы.

Феноменологическая перспектива, по Шелеру, это всегда перспектива *этическая*. Прогрессирующая символизация мира, возникающая вместе с неудержимой технологизацией мира и социума, отчуждение человека от мира вещей, утрата им контакта как с «самими вещами», так и с подобными ему личностями, всеподавляющий дух приобретательства и потребительства, конвенциональность как основной принцип любых отношений в человеческом социуме вплоть до внутриличностных отношений, все это – следствие прямо-таки «конститутивных утрат человека», и это неудержимо влечет человека в пропасть. Опровержению устоявшегося, развенчанию авторитетов и «идеалов» отдает Шелер все свои силы, чтобы «выдернуть» человека из накатан-

ной тысячелетиями колеи. Этим и объясняется некоторая, как кажется многим его исследователям, «разбросанность» его философских интересов и столь ярко выраженная пассионарность.

Как пишет Генрих Лютцелер в своей книге «Философ Макс Шелер»¹², Шелер не был надежным и расчетливым строителем законченной философской системы. Он был «беспокойным конкистадором духа» «с тонким чутьем и чувством перспективы». Он не боялся повернуться к демонической стороне жизни с ее витальными порывами. В своем беспощадном анализе витальной стороны жизни он демонстрирует историческое разрастание реальных факторов, которые способны угнетать дух вплоть до его истребления (*Wissensformen und die Gesellschaft*. 1926). С другой стороны, он создал целый ряд исследований, которые образуют чистый, спокойный, замкнутый круг рассмотрения «духовной личности» и всего того, что имеет к ней отношение.

Примечания

- 1 Guido Cusinato, München u. Salerno. Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers. 2.Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft. Universität zu Köln, 7–10.Juni 1995. Bouvier Verlag, Bonn, 1997. S. 76.
- 2 *Alpheus K.* Kant und Scheler. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981. S. 128–129.
- 3 *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 175.
- 4 Там же. С. 165.
- 5 Там же. С. 188.
- 6 Там же. С. 190.
- 7 Там же. С. 213.
- 8 Там же.
- 9 Wolfhart Henckmann, München. Schelers Begriff der Philosophie in der Zeit des “Umsturzes der Werte”. 2.Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft. Universität zu Köln, 7–10.Juni 1995. Bouvier Verlag, Bonn, 1997. S. 23.
- 10 Ibid. S. 25.
- 11 *Шелер М.* Указ. соч. С. 331.
- 12 *Luetzeler H.* Der Philosoph Max Scheler. Bouvier Verlag, Bonn, 1947.