

## Шелер в тени феноменологии Гуссерля

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](mailto:mihayl.igor@rambler.ru)



[Статья из рубрики "Методология философского знания"](#)

### Аннотация.

В статье дается краткая характеристика философского развития Макса Шелера в «дофеноменологический» период его творчества; описываются обстоятельства философской встречи с Эдмундом Гуссерлем. Новизна проведенного анализа заключается в выявлении основных параметров понимания Шелером феноменологии: как «контакта с миром», как онтологии. Разъясняются причины негативного отношения Шелера к теории познания и к выяснению «критериев» познавательной деятельности. Показаны границы применимости феноменологической редукции по Шелеру: персональность человека. Вместе с тем, редукция может трактоваться у Шелера, как духовная практика, как вид аскезы или, в целом, редукция понимается Шелером как моральное поведение. В статье использованы методы и методология историко-философской реконструкции, понятийного анализа, подход с позиций социологии знания. На основании проведенного анализа делаются следующие выводы. Изначально опираясь на традицию неокантианства и философии жизни, Макс Шелер, при знакомстве с феноменологией Гуссерля, позитивно воспринимает идею эйдетической редукции (усмотрения сущности), в ограниченном объеме соглашается с редукцией феноменологической (использует ее только для отвлечения от фактической конкретности рассматриваемого феномена) и категорически отказывается принимать идею абсолютного сознания.

**Ключевые слова:** Шелер, Гуссерль, феноменология, позитивизм, этика, история, онтология, аксиология, ценность, духовная практика

### DOI:

10.7256/2454-0757.2018.12.28481

### Дата направления в редакцию:

23-12-2018

### Дата рецензирования:

24-12-2018

### Дата публикации:

25-12-2018

## 1. Исходные принципы и задачи философии

Начиная с 1960-х гг. Шелер настолько же прочно вписан в историю феноменологического движения, насколько спорным и неопределенным являются основания, по которым он к ней принадлежит. Одна из важных причин заключается в том, что наиболее известные сочинения Шелера выходят в свет уже после того, как он входит в контакт с Гуссерлем. Как вообще выглядят первые шаги Шелера в философии? В 1895 г. Шелер меняет место обучения на Берлин, где, среди других профессоров, слушает лекции В. Дильтея и Г. Зиммеля. Полагают, что именно это обстоятельство обусловило его раннее знакомство с «философией жизни» (в особенности с идеями Фр. Ницше). В 1896–97 гг. Шелер продолжает свое обучение в Йене, где в 1896 г. под руководством Рудольфа Ойкена защищает диссертацию на тему «Работы по установлению отношений между логическими и этическими принципами» [1, S. 9-159]. После краткого пребывания в Гейдельберге в 1898 г. Шелер начал работу над габилитационной работой – «Трансцендентальный и психологический метод» (Йена, 1899–1900). Период с 1900 по 1905 гг. считают не самым удачным и плодотворным периодом в творчестве философа. Дружески расположенный к нему Ойкен различными способами пытается упрочить позиции Шелера в академической среде. В 1903–04 гг. он содействует получению им должности в редакции журнала «Kantstudien», однако Шелер вскоре от нее отказывается. Другой почётной возможностью была публикация статьи по этике в юбилейном сборнике, посвященном Куно Фишеру [24]. Тот же Ойкен побуждает Шелера написать книгу по логике, однако работа над ней занимает несколько лет, а в конце концов Шелер отзывает рукопись из печати. «Шелер оказался в творческом кризисе, – заключает Хенкман, – причины его он сам видел в психологически неблагоприятной семейной атмосфере. Однако важно было и то, что его беспокойному духу было неуютно в мягкой идеалистической среде философии Ойкена» [25, S. 18]. Таковы самые первые годы шелеровского творчества. Ввиду не очень плодотворных лет, исследователи склонны были объяснять начало нового этапа в философском становлении Шелера внешними импульсами, зачастую указывая на 1901-й год, когда в Галле Макс Шелер знакомится с Эдмундом Гуссерлем. Влияние идей старшего коллеги биографы обычно характеризуют так: Шелер «дистанцируется от неокантианства и становится приверженцем феноменологии» [32, С. 257]. Как сам Шелер рассказывает об этом эпизоде? «Когда автор этих строк познакомился с Гуссерлем на вечеринке, устроенной Хансом Файхингером в Галле для сотрудников в 1901 году, философский спор шел вокруг понятий созерцания и восприятия [27, P. 229]. Автор, неудовлетворенный философией Канта, которой до этого он был близок (по этой причине он только что отозвал из типографии уже наполовину напечатанную работу по логике), пришел к убеждению: содержание того, что дано нашему созерцанию, изначально гораздо богаче объяснимого с помощью чувственных элементов, их производных и логических форм единства. Когда он высказал это соображение Гуссерлю, заметив, что такой подход кажется ему новым и плодотворным принципом построения теоретической философии, Гуссерль сразу же упомянул, что и он в своей новой книге по логике, которая вскоре появится, разработал *аналогичное* расширение понятия созерцания в понятии “категориального созерцания”. Именнок тому времени восходит духовная связь между Гуссерлем и автором этих строк, ставшая для последнего необычайно плодотворной» [7, S. 308]

«Неизвестно, как бы эта история, с заложенной в ней претензией на одновременность и независимость упоминаемого открытия, звучала в изложении Гуссерля. – Замечает Шпигельберг. – Фактически, Гуссерль ни разу в жизни не сослался на Шелера в своих публикациях» [\[32, С. 252\]](#). К 1922-м году, когда Шелер дает такую интерпретацию началам феноменологического сообщества, он уже достаточно известная и уважаемая фигура. Доказывать свою оригинальность и независимость в отношении феноменологического сообщества для него, может, и важно, однако вряд ли так уж *необходимо*. Пассаж о первой встрече с Гуссерлем взят из довольно обширной статьи «Немецкая философия современности», написанной во взвешенной, выдержанной манере: Шелер упоминает не только школы и течения, которым симпатизировал он сам, но также и те, к которым он относится с определенной долей сдержанности. Феноменология характеризуется при этом как одна из наиболее перспективных традиций современной Шелеру философии, а вклад Гуссерля в ее рамках оценивается автором обзора как наиболее значительный. Шелер совершенно отчетливо признает заслуги своего коллеги; гуссерлевская теория чувственного и категориального созерцания, по его мнению, «...образует наиболее непосредственное начало феноменологии» [\[7, S. 308\]](#).

Между проектами Шелера и Гуссерля мы обнаружим тем больше общностей, чем более ранние варианты их философий выберем для сопоставления. Вплоть до 1899 г. Гуссерль мог бы согласиться с тем, что преобразования в философии, к которым он стремится, вполне укладываются в некую преобразованную, «улучшенную» метафизику [\[30\]](#). Шелер продолжает придерживаться этой позиции вплоть до своих поздних сочинений, тогда как Гуссерль уже в 1903–1904 гг. придаст этой реформе в рамках метафизики особое, теоретико-познавательное направление, отказавшись и от самого термина «метафизика» в пользу нового, обозначения своей философской программы: «феноменология». Ее конкретное воплощение достаточно быстро вызывает «раскол» в феноменологическом движении (т.е. в интуитивно ощущаемом сообществе мыслителей, заинтересованных в реформе философии). Теория познания и вводимое в феноменологию понятие субъективности, сближающее ее с неокантианством, будет все более входить в противоречие с версиями философии, которые в те же годы развивали Шелер и Хайдеггер.

По-настоящему компаративный анализ версий феноменологии Гуссерля и Шелера не только выходит за пределы возможного объема данной статьи, но еще и является преждевременным, поскольку в отечественной критической литературе отсутствуют целостные, систематические изложения не только философии Шелера, но и Гуссерля. В связи с этим, я упрощу задачу, показав лишь некоторые аспекты пересечения идей обоих мыслителей. К тому же, экспликацирована будет прежде всего позиция *Шелера* в отношении гуссерлевской феноменологии.

Размышления, напрямую касающиеся природы феноменологии и ее основных проблем присутствуют у Шелера практически во всех его значимых произведениях: они касаются достоверности внутреннего восприятия (Шелера об идолах самопознания), в теории «трех фактов» [\[10\]](#), в социологии знания [\[15, S. 281–282; 390–391\]](#). Критическое осмысление Шелером Гуссерля идет в различных направлениях: психологизма и релятивизма, метода усмотрения сущности. В оппозиции к гуссерлевскому интеллектуализму Шелер предлагает совершенно иную схему соотношения основных познавательных актов – восприятия, фантазии [\[15, S. 233–486\]](#). Наиболее известна критика Шелером гуссерлевской редукции и обоснование интуитивного познания.

## 2. Шелер: онтология предшествует теории познания

Если Гуссерль направляет свою программу философского обоснования знания, свой «феноменологический фундаментализм» по теоретико-познавательной линии, то Шелер, к теории познания относится, наоборот, со скепсисом. «Против теории познания. – Помечает он, записывая мысли в связи с философией Рудольфа Германа Лотце. – Заточка ножа – скучное занятие, если нечего резать» [\[13, S. 134\]](#). Он призывает к *онтологическому* фундаменту как в философии вообще, так, специально, и в феноменологии. Важно, что эта довольно серьезная коррекция гуссерлевской трансцендентальной феноменологии осуществляется одновременно с защитой некоторых ее принципов. Как уживаются эти две, казалось бы, совершенно несовместимые линии, лучше всего проследить по статье Шелера «Феноменология и теория познания» (1913–14). Она появляется к тому моменту, когда центральные для автора идеи уже изложены в его работах «О сущности и формах симпатии» и, частично, в «Формализме» (первая часть которого опубликована в 1913 г.).

Для Шелера феноменология – «не название какой-то новой науки и не другое наименование философии, но название такой установки духовного созерцания, в которой удастся у-смотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остается скрытым вне ее: а именно, некую область “фактов” особого вида» [\[19, с. 198\]](#). Цели, для достижения которых эта установка используется, «задает мировая философская проблематика». Главная определенность феноменологии, как видно уже из этого первого определения, должна заключаться в ответе на вопрос, в чем же особенность этих «фактов». Ее предлагают искать не в тематической определенности фактов, не в их принадлежности к той или иной области мира (проблематике), а в особом способе доступа к ним: «...первое, чем должна отличаться основанная на феноменологии философия, – это живейший, интенсивнейший и *непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром* – т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело. Причем вещи рассматриваются так, как они совершенно непосредственно дают себя в пере-живании, в акте пере-живания, как они “сами присутствуют” в нем и только в нем» [\[19, с. 199\]](#).

Необычайная смысловая нагруженность этого положения требует некоторых разъяснений. Во-первых, Шелер совершенно явно излагает свое понимание гуссерлевского положения, более известного как «принцип всех принципов» [\[21, § 24\]](#). Во-вторых, это положение можно понимать так, будто уже здесь заключено требование феноменологической редукции в понимании Гуссерля. Однако для довольно большого числа вдохновленных феноменологией философов, оно звучало как приглашение заниматься описаниями реального мира, уточнение; что подразумевается опыт или «контакт» «*происходящий в переживании*», остановить их не могло – ведь и само понятие переживания трактовалось в те десятилетия достаточно широко и совсем не предполагало принятие гуссерлевской концепции сознания; такое понимание (катастрофически неверное с точки зрения Гуссерля трансцендентального этапа) было отчасти спровоцировано и его собственными текстами 1900–1902 гг. В-третьих, столь же очевидно, что некоторые выражения, которые здесь Шелером используются («контакт» с миром), становятся источником понимания феноменологии во французской философии (Левинас). Важно, что даже и без того, чтобы они соответствовали гуссерлевской трактовке, они способствуют открытию философией новых областей анализа, и в этом смысле – ее «развитию». В-четвертых, не менее сложно обстоит дело и с определением феноменологии как «духовного созерцания» – этот пункт образует предмет спора между Шелером и Гуссерлем (само созерцание можно трактовать различно: как «просто»

изменение взгляда, либо как более сложно организованную «установку» – как предпочитал трактовать его Шелер).

Феноменология мыслится Шелером в первую очередь как онтология. «Истина есть критерий одновременно и для себя самой, и для ложного», любил повторять Шелер одну из формулировок Спинозы [\[9, с. 201\]](#), «слово "истинное" все же содержит в себе некий смысл, который возвышается над противоположностью "истинное-ложное"» [\[19, с. 200\]](#); [\[3, S. 329\]](#). Шелер трактовал эти принципы в том смысле, что для феноменологического созерцания не существует никаких внешних критериев, позволяющих определить его истинность. Любому вопросу о критерии истины должно *«предшествовать глубокое вживание в содержание и смысл тех фактов, относительно которых задан вопрос»*. Это вживание может быть дано, разумеется, только в феноменологическом смысле. «Вопрос о критерии – является ли этот портрет подлинным произведением искусства, какая из существующих религий "истинна", – задает обычно "посторонний", т.е. тот, кто не поддерживает непосредственного контакта ни с одним произведением искусства, ни с одной религией, ни с одной областью фактов в науке» [\[9, с. 200\]](#). Итак, одно из двух: либо изначальный опыт дан (и тогда вопрос о критериях излишен), либо он отсутствует (и тогда как раз особенно актуален вопрос, какими средствами – т.е. с помощью каких критериев – его можно удостоверить). Однако во втором случае нам дана не «сама» вещь, но лишь ее «символ». Как для Шелера, так и для Гуссерля, в качестве аксиомы принимается следующее: во всех случаях, когда речь идет о понятийном (образном, символическом), мы имеем дело не с «самой» вещью, а с определенной *модификацией* изначального опыта (репродукцией, воспроизведением и т.п.). С этим тезисом связан один довольно важный момент: ни Шелер, ни Гуссерль *не* предполагают, что понятийное (символическое, образное) при этом непременно должно быть *не* дано, т.е. что самоданность предмета возможна лишь при отсутствии понятий. Они утверждают только то, что самого по себе понятийного для самоданности *не достаточно*. Шелер: *«Самоданным может быть лишь то, что дано уже не только через символ какого-либо рода, т.е. так, что оно лишь "предполагается" в качестве "исполнения" какого-либо знака, который заранее определен тем или иным образом. В этом смысле феноменологическая философия есть постоянная десимволизация мира»* [\[9, с. 204\]](#). Анализируя идеи своих философских предшественников, Шелер не забывает отмечать позиции, которые согласуются с его собственной. Так, «понятийное познание вторично по отношению к наглядному (anschaulichen)» – замечает он в связи с Шопенгауэром. [\[13, S. 92\]](#). В этих начальных формулировках позиции Шелера и Гуссерля сходятся.

Однако Шелер идет еще дальше: «любая попытка "наблюдать" это <изначально. – И.М. > данное невозможна» [\[19, с. 216\]](#), поскольку для того, чтобы «сообщить наблюдению определенную направленность на объект и его содержание» уже должно существовать «экземплифицирующее видение этой данности в объекте». То самое изначальное феноменологическое видение. Поэтому попытки определить природу феноменологически данной сущности через понятия «неизбежно и по самой природе вещей ведут к круговому определению» [Ibid.]. Но это значит, в свою очередь, что сущностные связи и сущности изначальны в онтологическом смысле, а *«онтология духа и мира предшествует* всякой теории познания» [\[19, с. 217\]](#). Известно, что Гуссерль старался отмежеваться от онтологии как характеристики своей феноменологии в целом («феноменология судит не онтологически» [\[17, S. 359\]](#)). В то время от определения феноменологии либо как предприятия, направленного на новое обоснование логики, либо как теории познания, или же все-таки как онтологии во многом зависело количество союзников, которое она

могла приобрести во внефеноменологических кругах. В одном из довольно ранних откликов на современную феноменологию в Германии один американский автор с сожалением отмечает: «Взгляд авторов феноменологической школы тесно прикован к объекту, ведь именно в определенном смысле таким и должен быть феноменологический метод. В силу этого они – наиболее сильная аналитическая группа в Германии и ближе всего стоят к английской и американской школе неореализма. Однако недавно школа Гуссерля покинула позиции “чистой дескрипции” и вторглась в область онтологии. Долгие годы оппоненты феноменологии утверждали, что ее так называемый “беспредпосылочный анализ” есть лишь обманчивая фраза, скрывающая многие предпосылки, используемые самой феноменологией относительно познания, логики и сознания. И вот появился Хайдеггер, коронованный самим Мастером, и показал, в чем же эти предпосылки и куда они ведут» (Цит. по: [\[23, Р. 393\]](#)). Комментируя эту оценку Кэрнс, конечно же, отметил двусмысленность выражения о взгляде «прикованном к объекту» [\[23\]](#), однако приведенная из американского автора цитата довольно точно отражает «горизонт ожиданий», который не могла не учитывать немецкая феноменология того времени; на подобные возражения очень часто приходилось отвечать и самому Гуссерлю в переписке со своими американскими коллегами.

Разбор этих критических замечаний Шелера не должен создать впечатление, будто Гуссерль в те годы выступал в роли главного законодателя моды. Лишь в качестве мыслителя, выдвигавшего наиболее крайние концепции. Их неадекватность современники тут же усматривали.

### 3. Шелер об «Идеях» Гуссерля

Статья «Феноменология и теория познания» показывает, что к 1913 г. у Шелера уже была разработана довольно оригинальная версия феноменологии. Еще более о том свидетельствуют рукописные пометки на полях гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии». Такие источники вообще довольно трудно систематизировать и тем более интерпретировать: большей частью они состоят из вертикальных черт на полях и подчеркиваний в тексте «Идей». Содержательные комментарии значительно более кратки, чем, к примеру аналогичные заметки, сделанные в свое время Гуссерлем при чтении «Бытия и времени». Тем не менее они позволяют несколько уточнить круг тем, по которым между Гуссерлем и Шелером имеется согласие или же позиции философов расходятся. Первая группа таких *явных* согласий отмечена горизонтальными чертами на полях с добавлением “Ja!” или “Gut!” («Да!» или «Хорошо!»); на 319-ой странице «Идей» пометки оканчиваются (всего в первом издании работы Гуссерля 323 страницы). (Далее будет указываться номер страницы по первому изданию «Идей I» [\[18\]](#) – его можно реконструировать по разметке на полях, сохраняющей указание на оригинальную пагинацию как издания идей 1950 г. под редакцией В. Бимеля, так и в уточненном 1976-го г. К. Шумана, более предпочтительного, особенно для этих целей. Строки, к которым относятся примечания Шелера, не всегда совпадают – они отмечены числами нижнего индекса, – однако довольно близкое соответствие все же имеется).

Если попытаться вывести некоторую закономерность, в соответствии с которой позиция Гуссерля вызывает одобрение или неодобрение Шелера, то согласие встречаются все пассажи, в которых Гуссерль обосновывает возможность сущностного усмотрения или показывает, что усматриваемое при этом не есть собственно психический акт. К примеру, представленный кентавр есть «представление» в смысле представленного, но не психического переживания. Иначе говоря, сам кентавр «не есть ничто психическое, он существует ни в душе, ни в сознании, ни где-либо еще, он есть ничто всецело

“воображение”...» [\[17, S. 49-50 / 18, S. 4236-37\]](#). С этим обоснованием возможного непосредственного самодающего созерцания связано также совпадение обоих мыслителей по вопросу о роли репродуктивного, вторичного опыта, который может сопровождать изначальный опыт [\[17, S. 234\] / \[18, S. 2102-5\]](#).

Идея вещи «самой по себе» не находит поддержки ни у Гуссерля, ни у Шелера. В «Идеях» критикуется мнение, будто восприятие «не достигает самой вещи» [\[17, S. 89 <§ 43>\] / \[18, S. 7826-29\]](#) – с этой критикой согласен и Шелер. Того же рода понимание находит у Шелера и другой пассаж в тексте Гуссерля: [\[17, S. 115 <§ 52>\] / \[18, S. 1021-5\]](#). При том, что восприятие «не достигает» вещи, оно все-таки **дает** реальность. В актах непосредственного созерцания как раз есть нечто «само» (добавление «по себе» излишне и вводит в заблуждение). «Предметное ... осознается не просто вообще как “само” стоящее перед взором и как “данное” – но как в чистоте данное “само оно” (Selbst), причем целиком и полностью как оно в самом себе и есть [\[17, S. 141-141\] / \[18, S. 12614-16\]](#). Одобрение Шелера вызывают и тезисы, в которых Гуссерль четко разделяет интенциональный объект сознания и объект постигнутый, схваченный [\[17, S. 75-76 <§ 37>\] / \[18, S. 661\]](#). Всецело поддерживает Шелер также и убеждение, согласно которому каждому человеку должна быть присуща возможность обретения очевидности [Hua III/1: 97 <§ 46, 2 абз.>] / [\[18, S. 8526-27\]](#).

Согласен Шелер с Гуссерлем и по некоторым частным вопросам, которые принципиальны для различия феноменологической и некоторых других теорий современности, однако на являющихся главными в различии позиций Шелера и Гуссерля. Так, например, Гуссерль полагает, что Brentano еще не нашел верного разделения между физическими феноменами как материальными (stofflichen) и физическими феноменами как *предметными* моментами, выявляющимися в нэтической установке (Fassung) на них (цвет, форма) [\[17, S. 195 <§ 85>\] / \[18, S. 17435-41\]](#). С пониманием философии Шелером согласуется и нежелание Гуссерля использовать понятие «психического» для того, что он предпочитает называть «сознанием», а сам Шелер – «духом» [\[17, S. 195\] / \[18, S. 1759-11\]](#). Этими примерами содержательных совпадений между Шелером и Гуссерлем можно и ограничиться (другие места такого рода: [\[18, S. 6533-34 – , 7836-37 – , 7839 – , 10131-33 – , 1021-5 – , 18629-30 – , 2075-8; 10-13 – , 2102-5 –\]](#)). Почти все они касаются предельно общих оснований новой философии, над которой работают оба мыслителя: вопросов опыта, реальности и т.д.

Однако как только Гуссерль начинает подготавливать и развивать свою концепцию чистого сознания [\[21, § 45\]](#), заметки на полях, сделанные Шелером-читателем, свидетельствуют о довольно однозначном неприятии этого продолжения. В этих пометках заметно все более возрастающее возмущение, возрастающее по мере того, как Гуссерль – ради доказательства абсолютности сознания – пытается показать [\[21, § 47\]](#), что именно наш разум «подкладывает» под наглядно данные вещи некую «физикалистскую истину». Гуссерль считает, что к допущению такого рода истины нас ничего не вынуждает, кроме фактически сложившегося развития нашего познания. Но оно вполне могло бы оказаться и совершенно иным. Например, «было бы вполне представимо, что наш зримый (anschauliche) мир оказался бы последним, «за» которым физического вообще бы не было [\[17, S. 110 <§ 47>\] / \[18, S. 8814-19\]](#). Эти свидетельства **несогласия** Шелера с Гуссерлем значительно более многочисленны. «То есть весь мир природы есть законосообразно являющийся нам сон! – Недоумеваает Шелер. – Позади Канта!!». Шелер

отмечает «полный скепсис относительно внешнего восприятия» в гуссерлевской концепции (к: [\[18, S. 86, 7-11\]](#), но не признает его оправданности, очевидно полагая, что к этой позиции Гуссерля подталкивает мнение, что естественные науки основываются лишь на индукции (к: 18, S. 86, 15-17]).

Возмущенные «Послушайте!» или «Постойте!» и другие такого рода недоуменные восклицания по ходу чтения только множатся (к: [\[18, S. 876-7; 8821-23; 8914-16; 9211-13; 10534-36; 881\]](#)). Довольно устойчиво позиция Гуссерля идентифицируется с картезианством [\[18, S. 8523-24; 8713-14; 8828-29\]](#). В некоторых случаях ход изложения представляется Шелеру непоследовательным (к: [\[18, S. 9013-16\]](#) – «теперь из “окружающего мира” вдруг получился “мир”»), а тезисы лишены смысла (к: [\[18, S. 896-7\]](#) сноска: «Бессмыслица!», к [\[18, S. 9128-30\]](#) – Какая прекрасная фантазия! к [\[18, S. 9214-16\]](#) – Это самое замечательное. Дальше некуда!!). [\[18, S. 9331\]](#) – Нигилизм!

#### 4. Шелер о редукции и абсолютном сознании

Вопрос о том, каким образом философия Шелера относится к феноменологии Гуссерля зависит в том числе и от решения одного из принципиальных вопросов – о феноменологической редукции. Начать следует с «телеологически-конечного факта», а именно того, что Гуссерль к концу 20-началу 30-х гг. окончательно пришел к печальному и неутешительному для себя выводу: никто из его коллег «не распознал» смысла *его* феноменологической редукции. Количество высказываний самого Гуссерля на эту тему довольно велико. Подобные оценки неоднократно даются в беседах и переписке с Финком, Ландгребе и другими наиболее близкими ему ассистентами; не скрывал Гуссерль этого обстоятельства и от многочисленных гостей, приезжавших к нему из других стран. В одной из бесед с Бойсом-Гибсоном, первым переводчиком «Идей I» на английский язык, относящейся к ноябрю 1928 г., он высказывается так: «Ни Шелер, да и вообще никто из мюнхенской школы не понял трансцендентальной редукции...» [\[22, P. 67\]](#); ср. [\[26, P. 3\]](#), и это хорошо известно в посвященной ему критической литературе [\[31, С. 97; С. 69, 75-80\]](#). Подобные сожаления высказывались столь часто, и столь многократно на разные лады воспроизводились в литературе, что у многих читателей начало складываться впечатление: Гуссерль совершил некое философское открытие, которое его современники оказались не в состоянии распознать. Это не так. Гуссерль предложил такую трактовку философии (феноменологии), в необходимости которой ему не удалось убедить коллег. Первые разъяснения этой методической процедуры в «Идеях I» оставляли еще слишком много принципиальных неясностей, о которых коллеги, конечно же, говорили автору. Над ними Гуссерль работал впоследствии многие годы, его позиция неоднократно видоизменялась.

С другой стороны, у самого Шелера в работах 1913–1919 гг. встречаются высказывания, свидетельствующие о том, что он довольно близок к гуссерлевскому пониманию редукции. Шелер также говорил о необходимости «отключения» материальности (что, впрочем, никак не противоречило «материальности» его этической концепции).

Философия как феноменология ведет через так называемую «редукцию» к нейтрализации аспектов реальности всех познаваемых вещей. Это необходимо, поскольку «реальность» (Realitätsmoment) есть источник интересов познания, которые ограничивают и вводят в заблуждение. Итак, измерения реальности и ее модификации (модусы «вероятности», «недействительности» и т.п.), охватывающие как сам субъект, так и объекты, нейтрализуются. Остаются лишь акты сознания, направленные на «чистые

значения», иначе говоря «чистые факты» или «феномены» («акт сознания» был вскоре заменен Шелером на выражение «акт духа»). Как и Гуссерль, Шелер говорил об «очистке» вырванного из действительности феномена от его более-менее случайных аспектов значения. В конечном счете духовное зрение, сопровождая предмет через все его возможные вариации явления, должно было проникнуть к неизменному ядру значения, его «сущности»; она теперь и созерцалась в чистой интуиции [10, S. 443-445]. «Интенциональность» духа предполагает, что акты сознания всегда направлены на сущностно им соответствующие положения дел; соответственно их дифференциации Шелер говорил о трех разделах феноменологии: «предметной» (Sachphänomenologie), феноменологии актов, а также о феноменологии корреляции между актом и предметом [2, S. 90]. Поначалу Шелер понимал Гуссерля так, что редукция есть всего лишь «отвлечение от» измерения реальности, т.е. не более чем акт абстракции. Феноменология в этом случае есть, скорее, духовная установка, а не метод, потому и размышления о феноменологически фундированной философии имеют второстепенное значение (познавательная ценность положений, обнаруженных в феноменологической установке не зависит от прояснения вопроса о природе феноменологии [10, S. 379]). Однако вскоре он приходит к выводу, что «измерение реальности» не так уж просто «нейтрализовать» в актах абстрагирования. О редукции Шелер с тех пор размышляет как о продуманной духовной практике и методике.

Стремление трактовать редукцию как *духовную* практику, а не деятельность «сознания» понятна: она вытекает из нацеленности Шелера на выявление и высвобождение чувственного и эмоционального из под «власти одностороннего интеллектуализма», она согласуется с его устремлением к «органическому», целостному пониманию человека (оно нашло свое завершение в разработке философской антропологии). «Духовная личность» становится одной из ключевых категорий феноменологии Шелера. Он неоднократно говорит о «*конкретном целом* человеческого духа» [5, S. 84] или, вполне по-дильтеевски, о «*целостном* человеке, со [всей] концентрированностью его высших духовных сил» [5, S. 84]. (Аналогичные формулировки см. у В. Дильтея [29, C. 274]; оно, далее, согласуется и с общеонтологическим подходом Шелера к различным областям знания. Хотя понятие отдельных дисциплин могло быть, по его мнению, разработано только в корреляции с понятием философии, сама философия лишалась присущего ей (в неокантианстве и феноменологии Гуссерля) статуса исключительности, абсолютной «царицы наук». Необходимо было также заново определить отношения философии к нефилософским видам познания: а) к естественному мировоззрению; б) к науке; в) к искусству, религии, мифу. [5, S. 83, 63] – основы этой программы были заложены в самых ранних сочинениях Шелера.

Одна из конечных формулировок, в которых около 1917 г. Шелер выразил свое понимание редукции: *редукция есть моральное поведение* [5, S. 89]. Для феноменологической традиции, мыслителей, на которых феноменология оказала заметное влияние, признание ценности и значения редукции убывало пропорционально тому, насколько более радикально понималась философская программа Шелера. Гильдебранд, следующий за Шелером в своей этической концепции, а также в понимании философии, делает еще один шаг в заслуживающих внимание попытках интерпретировать философию как всецело гуманитарное, «духовное» предприятие. И вот тогда оказывается, что вместе с гуманитаризацией философии приходится выработать другое отношение к повседневности и жизненному миру человека. Редукция в рамках этого подхода становится не только излишней, но даже и вредной: «Несмотря на всю законность этого метода редукции для науки и ее собственных, специальных объектов и

познавательных целей, он неприменим к философским объектам и бесполезен для целей философского познания. Философия никогда не откроет ничего совершенно отличного от дофилософского знания» [\[28, С. 10\]](#).

Вопрос о том, как следует понимать редукцию, неминуемо ведет к обсуждению того, к чему она должна была бы, по мнению философа привести. Если даже «момент реальности» и снять, имманентность сознания тем самым еще не утверждена. Дано только идентичное [в себе] так-бытие или высшее так-бытие (So-sein), т.е. подлинная сущность, идея [\[11, S. 102\]](#). Но поскольку бытие предмета всегда отчасти находится extra mentem, а частично "in mente", то и это различие никоим образом не затрагивается редукцией. Сохраняется лишь возможность, что всякое так-бытие вполне может быть "in mente", т.е. сохраняется сущностная взаимосвязь между актом и предметом, формой акта и формой предмета. Однако эта взаимосвязь не есть взаимосвязь между сознанием и ноэмой (т.е. данностью предметности), но – между актом (независимым от рефлексивного *сознания* этого акта) и самим предметом (независимо от того, сколь многое содержит его ноэма). Таким образом, онтическое отношение между духом и бытием, которое может стать предметом, лежит в основе сознаваемым сущим и ноэмой.

Важно следующее. Под редукцию подпадает, помимо «тела», в его «здесь и теперь», я как здесь, в данный момент размышляющий, т.е. только редуцируется лишь фактически совершаемый акт, ведь его совершаю именно я как реальный индивидуум (а не «Я» или «душа»). Для этого отвлечения Шелер вполне согласен использовать термин «феноменологическая редукция» [\[14, S. 395\]](#). В результате такой редукции мы получаем акты различной природы: вынесения суждения, любви, ненависти, восприятия, воления, причем из названных лишь один-единственный тип акта – акт внутреннего восприятия – отнесен к «Я». Но если мы теперь спросим, кто же тот «единый осуществитель» столь разнообразных форм актов, мы сталкиваемся с проблемой *персональности* [\[14, S. 396\]](#), и в этом случае обнаруживается, что редукция наталкивается на онтологические границы, т.е. на иное представление философа об устройстве мира. Шелер – сторонник позиции, согласно которой реальность дана нам отнюдь не в перцептивных актах, но в нашем инстинктивно-волевом отношении к миру, и это есть динамическо-практическое отношение [\[9, S. 209\]](#). В результате, идея личности оказывается ключевой для мира: она есть то, в чем коренятся акты столь различной определенности [\[14, S. 397-398\]](#), за каждым конкретным актом стоит «вся личность», конкретное бытие [\[14, S. 399-400\]](#). Личность есть коррелят мира, и потому попытка провести феноменологическую редукцию над персональностью неизбежно ведет к солипсизму [\[14, S. 393\]](#).

Трактовать редукцию как отвлечение от природной организации такого живого существа как человек, Шелер не считает возможным [\[14, S. 397\]](#). Индивидуальный духовный центр личности не может редуцироваться. Наоборот, редукция в понимании Шелера должна бы изолировать и «очистить» этот центр («чистое Я»). Редуцированный «мир», таким образом, есть персонально-индивидуальный мир, часть мира Бога. Персональный мир не познаваем, не соразмерен познанию. Он и «общезначимый» мир онтически различны. Таким образом, редукция ведет к «абсолютному бытию», но при этом – к множеству индивидуальных миров. Они становятся единством лишь в мире Бога. «Выключено» при этом «тело» и окружающий мир. Как происходит это «выключение» (Ausschaltung)? Тело «выключается», все более опредмечиваясь под воздействием техники особого рода. То же самое происходит со всяким витально-душевым бытием и событием. Однако это не следует понимать как «логическое отвлечение». Речь идет, скорее, о выключении

функции тела и определенных витальных «форм» постижения в отношении чисто духовной жизни (технику индийских йогов Шелер считает родственной этой процедуре). Идеальной целью этой техники является устойчивое бытие сознания. Необходимо, чтобы «я» было «собрано» и «центрировано» в духовной личности, а телом – лишь обладало и управляло.

Исключается человек-находящийся-рядом (Nebenmensch) как витальное существо (но не близкий человек). С помощью техники «молчания» или избегания всех конвенциональных выражений необходимо исключить всё только лишь социально-условное, а значит также и весь позитивный, естественный и искусственный (позитивный) язык и технику достижения взаимопонимания. Это предполагает также духовное «возвышение» над всеми «предрассудками» социального и исторического рода. Исключению подлежит также и позитивно-божественное как позитивная наличность откровения. Однако сохраняется «идея» Бога. Но поскольку, когда мы говорим о Боге, сущность и существование здесь одно, Бог не может быть «выключен». Его, наоборот, необходимо «включить». Редукция, далее, предполагает исключение «онтически-эйдетического» (регионального, чистой логики как универсального исчисления – но при этом исключается лишь логика, *mathesis*, а не ее основа. Не исключаются материально-эйдетические феномены сознания. Почему? Если два варианта, говорит Шелер: либо все материальные онтологии заключены в «феноменологии», либо, наоборот, последняя входит в них. Гуссерль придерживается первого варианта, тогда как Шелер – второго.

Изначально опираясь на традицию неокантианства и философии жизни, Макс Шелер, при знакомстве с феноменологией Гуссерля, позитивно воспринимает идею эйдетической редукции (усмотрения сущности), в ограниченном объеме соглашается с редукцией феноменологической (использует ее только для отвлечения от фактической конкретности рассматриваемого феномена) и категорически отказывается принимать идею абсолютного сознания.

## Библиография

1. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. I: Frühe Schriften. Bern/München: Francke Verlag, 1971
2. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. II: Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern/München, 1974.
3. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Bern/München: Francke Verlag, 1972.
4. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. IV: Politisch-pädagogische Schriften. Bern/München: Francke Verlag, 1982.
5. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. V: Vom ewigen in Menschen. Bern/München: Francke Verlag, 1968.
6. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bern/München: Francke Verlag, 1986.
7. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VII: Wesen und Formen der Sympathie. Bern/München: Francke Verlag, 1973.
8. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. VIII: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern/München: Francke Verlag, 1980.
9. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. IX: Späte Schriften. Bern/München, 1976.
10. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. X: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und

- Erkenntnislehre. Bern/München, 1986.
11. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. XI. Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik. Bern/München, 1979.
  12. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. XII: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie. Bern/München: Francke Verlag, 1987.
  13. Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. XV. Schriften. a. d. Nachlass: Bd. 06.Varia. Bonn: Bouvier, 1997.
  14. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle a.d.S., 1916.
  15. Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig: Die Neue-Geist Verlag, 1926.
  16. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserliana. Bd. III. Den Haag: Nijhoff, 1950.
  17. Husserl E. Bd.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage // Husserliana Bd. III/1 / Neu hg. v. K. Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 1976.
  18. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1913. Bd. 1.
  19. Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем.; сост., А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994.
  20. Шелер М. Проблемы социологии знания / пер. с нем., комм. и послесл. А. Н. Малинкина. М., 2011.
  21. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. М., 2009. – 489 с.
  22. Boyce Gibson R. From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson // JBSPH. 1971. Vol. 2. No. 1. P. 58–83.
  23. Cairns D. Mr. Hook's Impression of Phenomenology // The Journal of Philosophy. 1930, July. Vol. XXVII. No. 5. P. 393–396.
  24. Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift Für K. Fischer / Hrsg. v. W. Windelband. Heidelberg: C. Winter, 1904. (2, verb. Auflage 1907)
  25. Henckmann W. Max Scheler. München, 1998.
  26. Schuhmann K. Husserl über Pfänder (Dialektik der Phänomenologie). Den Haag: Nijhoff, 1973.
  27. Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol.1-2. Den Haag, 1971.
  28. Гильдебранд Д. Этика. СПб., 2001.
  29. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. 2000.
  30. Михайлов И.А. Философская программа раннего Гуссерля. Метафизика, теория познания // История философии. 2012. № 17. С. 205–224.
  31. Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
  32. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.