

**УДК 165.62**

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТУРЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>11</sup>**

**О.В. Зарапин**

*В статье на примере этической концепции М. Шелера рассматривается возможность феноменологического обоснования практической философии.*

**Ключевые слова:** теоретическая философия, практическая философия, феноменология.

Актуальность темы связана с вопросом о невозможности существования философии без метафизики. Цель исследования показать, что метафизика не исчерпывается сферой теоретической философии и может быть интерпретирована в терминах практической философии. Предмет исследования составляет метафизика в пределах практической философии. Новизна обусловлена использованием феноменологии в качестве метода практической философии.

Как известно, феноменология не представляет собой унифицированную доктрину, которую можно было бы идентифицировать и четко зафиксировать посредством указания на какие-то обязательные для каждого феноменолога принципы. Скорее, дело обстоит совсем наоборот. Попытка Э. Гуссерля связать феноменологический метод с задачей возвращения философии к строгой научности в конечном итоге обернулась критикой самой идеи строгой науки, где на первый план выдвигается тема обоснования теоретического разума из предшествующей ему и уж никак не строго научной реальности жизненного мира. В ситуации, когда феноменология демонстрирует нам сферу различных, а порой и неожиданных концептуализаций, подходить к ней с точки зрения некоего жестко заданного методологического канона – значит, по крайней мере, противоречить самопониманию феноменологии в качестве принципиально недогматической установки, прежде всего остального нацеленной на критику догматических верований, характеризующих себя как само собой разумеющиеся. Хорошо знакомы те догмы теоретического разума, против которых обрушивает свою критику феноменология. Прежде всего, это естественнонаучно интерпретированная антигега «сознание - природа», постулирующая существование якобы объективной реальности мира, схватываемой субъектом в актах когнитивных репрезентаций. Сосредоточенная на теме данной критики, феноменология остается одним из вариантов классической философии субъекта и, вообще говоря, мыслит себя в рамках целей и задач масштабного проекта теоретического разума по построению *mathesis universalis*. Однако неограниченный критицизм в оценке исходных позиций

---

<sup>11</sup> Работа выполнена в рамках украинско-российского проекта №29 (Постанова Президії національної академії наук України №88 від 30.03.2007 р.).

и конечных целей привел к тому, что под вопросом оказываются базовые эпистемические постулаты, отказ от которых означает выход за пределы философии теоретического разума с ее пониманием того, что означает рефлексия в качестве адогматической интеллектуальной позиции. Среди важнейших эпистемических постулатов теоретической философии выступает концепция субъекта, которая в феноменологии М. Хайдеггера замещается герменевтикой экзистенции и тем самым герменевтическая философия оказывается основным направлением, в котором движется и развивается феноменология, преодолевающая границы теоретического разума. И хотя герменевтический путь развития феноменологического критицизма выглядит наиболее убедительным и, как представляется, не имеющим весомых альтернатив, он попадает под вопрос, поскольку приводит к переосмыслению философии, выражающемуся в терминах поворота от метафизики к литературе.

Возникающий в связи с этим вопрос подразумевает, что мотивированный критицизмом отказ от метафизики одновременно есть отказ философии от способности к самоидентификации, что можно приравнять к состоянию ассимиляции, близкому к исчезновению. Ситуация приобретает характер апории: с одной стороны, опыт критической рефлексии не позволяет философствующей мысли с прежней уверенностью воспринимать себя в пространстве риторики метафизического субъекта, с другой стороны, утрата метафизики влечет философию к пределу исчезновения. Данный круг можно разорвать только при условии, что мы сможем совместить метафизику и критическую рефлексия. Возможность их совмещения отнюдь не является чем-то надуманным. Следует обратить серьезное внимание на то обстоятельство, что провозглашаемый критикой «поворот» рассматривает метафизику в качестве сферы предельного, онтологического обоснования теоретической установки, где основным действующим лицом выступает познающий и стремящийся к истине субъект. Иначе говоря, имеет в виду теоретическую метафизику, оставляя открытым вопрос о возможности метафизики в смысле практической философии.

В плане осмысления теоретически ненагруженной метафизики серьезный интерес, как нам кажется, представляет понимание феноменологии, развитое М. Шелером, где решающую роль в преодолении парадигмы теоретической философии играют этика и антропология, тесно связанные друг с другом пространством практической философии. Шелер интересен именно тем, что обозначает в лице практической философии сферу, где феноменология преодолевает некий высший тип догматизма – теоретическую установку и пытается ответить на вопрос о том, чем она является в результате того, как последовательно проведенный критицизм вывел ее рефлексия за пределы теоретической философии и не позволяет идентифицировать себя с методологическими конвенциями типа «субъект», «познание», «истина». Отталкиваясь от конвенциональности и символичности как базовых условий теоретической философии, Шелер пишет: «У философии тоже есть свой особый нравственный пафос. И феноменологическая философия поистине полная противоположность излишне поспешной философии говорения. Здесь ... видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы. ... она не исключает и того, что определенный предмет может быть дан, таким образом, только одному

индивиду. ... что некое бытие может быть истинным и благим для одного индивида ... , она не исключает и того, что могут существовать индивидуально-значимые по своей сути истина и усмотрение, которые тем не менее строго объективны и абсолютны» [2, с.213]. Ясно видно, что Шелер имеет в виду – он не релятивист, а сторонник лейбницевой концепции множественности миров. Если на это обратить внимание, то станет понятным, что разговор об истине и познании, парадоксальным образом сочетающих в себе индивидуальность и абсолютность, подразумевает такие «истина» и «познание», которые взяты не из аналитического словаря теоретического разума, они наполнены практическим смыслом, связывающим их не с «иметь» и предсказуемых в качестве имеющихся, а с «быть» и предсказуемых в качестве происходящего. Тезис Лейбница может быть прочитан таким образом, что наблюдение рисует нам всеобщий мир и дает нам проекцию теоретической философии, в то время как сотворение содержит в себе предположение о множественности миров и дает нам проекцию практической философии, где место визуально-репрезентативных метафор (истина, первоначало, причина и т.д.) занимают событийно-энергийные (порыв, сопротивление, дереализация, жизнь и т.д.). Второму метафорическому ряду Шелер приписывает этико-антропологический смысл освобождения, помещая его в центр своей философии. В работе «Положение человека в космосе» мы читаем: «Животное целиком живет в конкретном и в действительности. ... Быть человеком – значит бросить мощное «нет» этому виду действительности». [2, с.163]. Г Шпигельберг комментирует: «Хотя для Шелера философия представляет собой автономное знание, являющееся свободным (или, по крайней мере, настолько свободным, насколько это возможно) от таких предпосылок, как историческое знание, научное знание и догматический здравый смысл, все же у феноменологии есть личные предпосылки, носящие моральный характер» [3, с.270].

Как известно, моральную философию И. Кант понимает именно в связи с рефлексией, поднимающей вопрос об автономности человеческого разума, так, что в этом пункте Шелер следует классической традиции. Однако, он не приемлет деонтологическую герменевтику Канта, связывающую свободу с долженствованием, критикуя ее за формализм и самое главное – за то, что свою этику Кант основывает на теоретическом представлении о существовании автономного, отделенного от природы и внешнего мира, субъекта. Становится ясным, что принадлежность Шелера традиции кантовской практической философии является весьма относительной и условной констатацией и исчерпывается антирелятивистским пониманием этического закона как абсолютного регулятивного принципа, сохраняющего свое значение для всех индивидов независимо от их культурно-исторического окружения. Подчеркивая принципиальную отличительность шелеровского подхода, следует указать на два обстоятельства. Во-первых, в противоположность кантовской концепции практического разума утверждается этика, основанная на независимом от разума априоризме эмоциональных актов предпочтения, проявляющихся в любви и ненависти. Во-вторых, в противоположность кантовской концепции формального априори утверждается тезис о материальном априори. В развернутом виде указанные

положения содержат критику, согласно которой в кантовской традиции практической философии разум все еще является теоретическим и реконструируется на основе парадигмальных для теоретической рефлексии дистинкций: «мысль – чувство», «форма – содержание».

Как феноменолог Шелер не может оставить данные предпосылки незамеченными и начинает с того, что указывает на их неочевидный характер. В этом отношении получает свое первоначальное выражение тема свободы, поскольку для Шелера она означает прежде всего остальную задачу критики априори теоретического разума, чему в концептуальном плане «новой» практической философии соответствует задача освобождения сознания от субъективистского самоистолкования, опирающегося на оппозицию «внутреннее – внешнее». В результате парадигмальной для новой философии оказывается установка сознания, идентифицирующего себя с внешним миром и образующего таким образом сферу материального (внешнего) априори. Важно подчеркнуть, что в рамках данной установки Шелер использует понятийный словарь теоретической философии, но при этом реконтекстуализирует и существенно переинтерпретирует его. В итоге очевидное и понятное для философа теоретика выражение «познание мира» здесь приобретает совершенно специфический смысл и означает не наблюдение и сбор фактов с задачей их последующего упорядочивания и объяснения, а совершение особого рода действия, в результате которого человек и мир приходят к высшему синтезу «становлению бога». Призванная к осмыслению теогонического синтеза философия становится практической и в пространстве событийных метафор достигает метафизической концептуализации. Свобода заключается вовсе не в следовании моральному долгу, как считал Кант, потому что ее подлинным смыслом выступает соучастие в деле появления божества – именно к такому выводу подвигает нас Шелер.

И начинает он с того, что вопрос о познании переводится из плоскости методологической договоренности в плоскость бытийной укорененности. В основании подобного перевода лежит понимание знания как особого бытийного отношения части и целого: «Это отношение участия одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не соплагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места» [2, с.40]. Однако, такое познание-соучастие эквивалентно открытию особого рода реальности вещей «ens intentionale», в отличие от «ens reale» как простого наличного бытия. Различая в предмете интенциональное содержание и реальное содержание, феноменология переинтерпретирует сознание с субъект-объектного языка теоретической философии на язык практической философии. Подобная переинтерпретация начинается с деконструкции картезианской парадигмы мыслящей субстанции, в результате чего сознание перестает означать субъекта, противостоящего объекту, и начинает значить другое – направленное на мир и существующее в единстве с ним действие познания. Сознание есть совершаемый в мире акт, а не бытие. В этом смысле нас подводит язык, заставляя верить в какую-то особую предметную сущность. Поэтому Шелер предпочитает освободиться от самого слова «сознание»,

поскольку оно субстантивирует то, что принципиально не является субстанцией. В феноменологическом словаре практической философии ему не оказывается места, но при этом событийно-энергийный смысл познания вовсе не исчезает. Наоборот, через непригодность субстантивирующего языка он заявляет о необходимости нового языка, позволяющего философствовать не в терминах существования, а в терминах события. Если теоретическая парадигма современной философии начинается с открытия Декартом аподиктически достоверного бытия сознания, что обосновывает тезис об эпистимическом приоритете субъекта над объектом, то в практической философии Шелер указывает на любовь в качестве соответствующего сознанию смыслового эквивалента. В терминах любви познание истолковывается не через отношение приоритета, а через открытость и соучастие познающего в существовании познаваемого. Открытость вполне может быть расшифрована в смысле близком к трансценденции, но Шелеру важно указать, что сама по себе она ничего не значит, что ее подлинный смысл заключен в моменте реализующегося посредством трансценденции акта эмпатического со-бытия с другим.

В том, что говорится о любви, легко прочитывается вариация на классическую для феноменологии тему интенциональности. Отличительная черта учения Шелера в том, что он сообщает интенциональности экзистенциальный смысл за рамками теоретической философии *ego cogito*, и выбирает движение в альтернативном направлении в сравнении с герменевтикой. Герменевтическая рефлексия тематизирует сферу экзистенциальной фактичности, в ее рамках интенциональность получает смысл необратимой вброшенности человека в мир, в результате чего философия приравнивается к онтологии. Хайдеггер разъясняет, что его онтология не является теоретической, поскольку предметом исследования здесь выступает вовсе не сущее, а то, что отлично от него и можно сказать противоположно. Развиваемая Шелером рефлексия концептуализирует интенциональность вообще не в области фактического, парадигмально определяемой дихотомией «сущее – ничто». Здесь раскрывается иная перспектива и апелляция к любви служит указанием на то, что заданное этим движением направление обладает практическим смыслом дихотомии «*passion* - *action*».

Было бы ошибкой напрямую связывать любовь с *passion* и видеть в ней некую первичную аффицирующую силу. Дело в том, что любовь двусмысленна, она способна выступить как в отношении к *passion*, так и в отношении к *action*. В этом плане Шелер не ставит вопрос о предметном исследовании, подобная задача предполагает теоретическую рефлексию и поэтому не входит в круг рассмотрения. Но коль скоро речь не идет об определенной реальности, над которой размышляет философ, тогда остается еще одна возможность, связанная с таким толкованием, где любовь – это способ рассмотрения вещей, язык, позволяющий рефлексии выйти за рамки визуально-репрезентативного отношения к миру, и в этом смысле универсальный символ.

В подтверждение сказанному Шелер пишет о любви, что она «горячая жажда и одновременно – направленная на вещи, как на самоценности, высочайшая объективность, если не сказать – корень всякого «объективного» отношения. Не отменяя вечной иерархии... она в своей предельной доброте говорит «да» всему,

что неподвластным исследованию образом возникло из Ничто, терпит все, что нельзя похвалить и чему нельзя подивиться, и невозмутимо благославляет там, где человек должен претерпевать страдания» [2, с.22]. Обратим внимание на метафорический ряд: «горячая жажда», «неподвластное исследованию», «возникшее из Ничто», «что нельзя похвалить», «нельзя подивиться», «человек претерпевает страдание». Достаточно хорошо видно, что мы имеем дело с внутренне связанными между собой формулировками. Эта связь позволяет нам увидеть, что Шелер подразумевает символический смысл, который полностью не раскрывается в предметном истолковании любви как соучастия в другом существовании.

Имея в виду соучастие, мы неизбежно представляем себе определенную реальность - последовательность, в которой отдельные друг от друга существования в какой-то момент обнаруживают событийность. Подобное представление несет в себе предметное толкование и неспособно к символическому прочтению, обнаруживающему смысловое ядро универсума («возникшее из Ничто»), откуда протягиваются нити к «неподвластному для исследования», «что нельзя похвалить», «чему нельзя подивиться», «человек претерпевает страдание». На языке символического прочтения не высказывается реальность, например, разворачивающаяся в последовательности событийности различных существований человека и мира. И прежде всего потому что мы имеем дело с символом одного существования, не разделяющегося на человеческое и мировое. Любовь – это философский символ невыделенности человека из мира, символ отношения к миру как к себе самому.

В таком случае *passion* подразумевает специфический способ интенциональной связи с миром, в его рамках событийность концептуализируется посредством ряда, объединенного общим смыслом подчинения жизни. Элементами данного ряда выступают: порыв (растение), инстинкт (животное), интеллект (человек). Надо отметить, что идея подобного ряда предполагает, что мир не есть само по себе сущее, относительно которого живущее обладает определенным представлением. Такой подход опять возвращает нас к теоретическому по своей сути априори объективно сущего. Идея жизненного ряда как раз и важна тем, что она возникает в качестве альтернативы теоретическому априори природы. В этом плане жизнь и природа выступают маркерами концептуально несовместимых путей рефлексии. Представлению о мире в качестве предметно раз и навсегда заданной сферы сущего Шелер противопоставляет свое, согласно которому эволюционирует и развивается не только живое, но и мир вокруг него. Причем не существует какой-то самой по себе объективно сущей реальности в последней инстанции. Мир растения или животного также реален и не менее действителен как реально и действительно представленное в нем живое. Обесценить такой мир и признать его фиктивность автоматически означает признать неполноценным существование животного или растения. А также считать, что именно человек благодаря своему разуму и способности к научному познанию обладает привилегированным правом доступа к тому, что служит подлинным бытием вещей.

Нетрудно видеть, что рефлексия, помещающая в одну плоскость рассмотрения человеческий интеллект, животные инстинкты и чувственный порыв растения, по своей направленности является антиметафизической и как нельзя более соответствует духу современной философии, исповедующей радикальный критицизм. Понятия «релятивизм», «постмодернизм» давно уже стали своеобразными шаблонами, используемыми для маркировки мысли, отказавшейся следовать теоретико-методологическому канону и отважившейся выступить против абсолютизма теоретического разума. Шелер едва ли может быть зачислен в ряды релятивистов и уж с сильной натяжкой может считаться провозвестником постмодернистской эпохи. Его мысль развивается в ином направлении и самое главное - он вовсе не противник метафизики. Скорее, наоборот, для него философия немыслима без метафизики, однако, с одной, но существенной оговоркой.

Речь идет о практической метафизике, принципиально отличающейся от теоретической. В противоположность теоретико-субстанционалистскому подходу для нее характерно событийное понимание мира в качестве когда-то начавшегося и до сих пор не окончившегося становления, проходящего стадии, где реальностью выступают: поддерживающая почва и сопротивляющееся/свободное вегетативному росту беспредметное внешнее, объекты витальных потребностей и, наконец, природно сущее. В точке познающего разума мир принял вид природной реальности, но это не его окончательный образ. В кажущейся окончательности природного бытия мы имеем дело с поворотным пунктом всего процесса становления, и в этом смысле человек есть одновременно тупик предшествующего и начало нового. Шелер выражает это так: «Мир преобразовался *realiter* в человека, человек же должен *idealiter* преобразоваться в мир!» [2, с. 22].

На первый взгляд может показаться, что высказанная формула характерна для практической философии, мыслящей себя в духе шопенгауэровской критики этического рационализма Канта. В определенной степени это верно, но следует подчеркнуть – верно лишь в отношении первой ее части, идентифицирующей событие как *realiter*. Смысл первой части антиметафизический и проявляется там, где разум смог сам себя разоблачить и отказать в вере в аподиктически достоверное бытие собственного *cogito*. Пессимизм, переоценка, нигилизм - ставшая знаковой для современности риторика как раз и свидетельствуют о событии в его поворотной точке от *realiter* к *idealiter*. Отсутствие великих исторических перспектив, кажущийся конец эпохи рациональной философии, по Шелеру, суть только проявления исчерпанности события преобразования мира в человека. Мир настолько преобразовался, что человек повсюду встречает самого себя и перестает понимать свое будущее, ему кажется, что конец истории наступил. Но это историческое прозрение, потрясшее культуру XX века, берется Шелером в расчет как симптом того, что пришло время *idealiter*. На символическом языке это означает, что *passion* перестает быть движущим принципом любви и его место занимает *action*. В плане философской рефлексии этому соответствует переход от обоснованного метафизикой *cogito* теоретического разума к этическому разуму, выступающему от имени метафизики ценностей. По-видимому, в плане чисто

историческом речь идет о продолжающемся и сегодня времени, когда «сам для себя человек становится загадкой».

Метафизика *cogito* знает только одну ценность самодостаточного субъекта. В этом следует видеть не возможность привилегированного доступа к сознанию в качестве отдельного от вещей и высшего в сравнении с ними бытия, а определенную точку развития наблюдаемого уже у простейших форм жизненного порыва. *Cogito* характеризует человека лишь в той мере, в какой он связан с жизнью и принадлежит ей, и в этом смысле оно обозначает жизненный максимум, проявляющийся в том, что мир существует для субъекта и таким образом в качестве объекта есть нечто зависящее от него и менее ценное. Отсюда видно, что событие не замыкается на человеке, понятом в качестве самосознающего субъекта. Наоборот, используя формулу «*realiter – idealiter*», мы получаем субъекта, не имеющего устойчивой субстанции, который существует в качестве момента действия со своей предысторией и финалом.

В точке рефлексующего разума решается вся судьба события, поскольку здесь заканчивается первая фаза «жизнь» и начинается вторая – «дух». Жизнь построена на основе любви к вещам, этому соответствует интенциональность опредмечивания. Дух построен на основе любви к ценностям, его интенциональность предметно пустая и носит характер распредмечивания. В первом смысле любовь имеет отношение к *passion*, а во втором – *action*. В сфере интенциональности опредмечивания доминируют мотивы борьбы и властвования так, что начиная растением и заканчивая человеком, смысл события задан дихотомией «господство-подчинение». Поначалу это борьба со стихией и вегетативное стремление к выживанию, затем – конкуренция и борьба за жизненные блага, и наконец – близкое к тотальному подчинение мира в качестве предмета познания, объекта материального и духовного производства. Во всем этом Шелер призывает нас видеть одну сущность – любовь как силу экстатической привязанности живущего к миру и стремление к упрочнению данной связи.

В сфере беспредметной интенциональности доминируют мотивы аскезы, связанные с преодолением привязанности к миру, со способностью сказать «нет» наличному порядку вещей. И как следствие, такая любовь ничем не хочет обладать, ей не за что бороться, она ни к чему не стремится, пребывая в себе самой как «беспредельное, но пустое поле достойного любви». Направленная на «осознание пустоты», непривязанная к предмету, любовь совершается как свободный, чисто априорный акт самоотречения, фиксирующий мир как бы в новом измерении реальности. Его основной характеристикой выступает беспредметность. В «Положении человека в космосе» на этот счет можно найти такое разъяснение: «... дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом ... упорядоченное строение актов» [2, с.160].

Обращает на себя внимание, что в антитезе «предметность-актуальность» основной событийной характеристикой акта выступает не его подвижность и

текущее, а наблюдаемый в строении порядок. Смысл события вовсе не в том чтобы выступать альтернативой бытию и нести в себе протест против его субстанциональной устойчивости и неподвижности. Здесь иная логика. Событие – это такой акт любви или ненависти, который совершается одновременно с тем, как устанавливает свой собственный порядок. Смысл события связан не столько с тем обстоятельством, что речь идет о любви или ненависти, это можно рассматривать как второстепенный факт, сколько с присущей эмоциональности способностью к самоупорядоченности. Возвращаясь к приведенному выше фрагменту, мы видим, что действие «самоосуществляющегося упорядоченного строения актов» Шелер хотя и привязывает, но не отождествляет с эмоциональной сферой его реализации, допуская определенную степень различия.

Именно через данное различие обнаруживается возможность интерпретации феноменологии в области практической философии. Если освободить феноменологию от ее собственных теоретических предпосылок, тогда вместо заключающего мир в скобки рефлексиирующего сознания интенциональность приобретает иной смысл события, где растение, животное и человек выражают направление его осуществления. Ориентированное не на истину и поиск достоверных оснований познания мира, оно ясно указывает на сферу эмоциональных актов любви и ненависти, где о себе заявляет *ordo amoris* – порядок, который не выводится из сущего и, таким образом, способен давать ему метафизическую оценку. В этом смысле к тезису В. Хесле о том, что «этика без метафизики все больше редуцируется к пустому формализму» [1, с.78] следует добавить, что в свою очередь также недостаточна и метафизика без этики.

### Список литературы

1. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
2. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Логос», 1994. – 490 с.
3. Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М.: «Логос», 2002. – 680 с.

#### ***Зарапин О.В. Феноменологічні контури практичної філософії.***

*В статті на прикладі етичної концепції М. Шелера розглядається можливість феноменологічного обґрунтування практичної філософії.*

**Ключові слова:** *теоретична філософія, практична філософія, феноменологія.*

#### ***Zarapin O.V. Phenomenological contours of practical philosophy.***

*In the article is considered M. Sheler's ethical conception question about phenomenological foundation of practical philosophy.*

**Keywords:** *theoretical philosophy, practical philosophy, phenomenology.*

Поступило в редакцию 11.09.2007