

С. Н. Земляной

Феноменология и этика

При остро сфокусированном специальном рассмотрении становится вполне очевидным как то, что проблема «феноменология и этика» или проблема «феноменологической этики» должна рассматриваться в рамках т.н. *феноменологического движения*, так и то, что в этих рамках она по существу не может быть рассмотрена. К данной антиномической ситуации привело много причин. Назову несколько наиболее существенных, опираясь на серьезное и информативное исследование Герберта Шпигельберга «Феноменологическое движение»¹.

Автор отмечает: «Феноменология в отличие от статичной философии подвижна и обладает динамическим импульсом, ее развитие определяется как внутренними принципами, так и «вещами», со структурной территорией которых ей приходится сталкиваться»². Вещи, о которых толкует Шпигельберг, — те самые, которые фигурируют в знаменитом феноменологическом лозунге «К самим вещам!». Что до принципов, они определяются «правилами» феноменологического метода, которые абсолютно несходным образом использовались его классиками. Так принцип интенциональности, известный еще схоластам, был в его современной форме введен в философию Францем Brentano. «Сознание характеризуется субъектной установкой, — писал он, — так называемым интенциональным отношением к чему-то такому, что, возможно, не будучи предметно дано в действительности, дано тем не менее имманентно»³. Между тем Эдмунд Гуссерль, считая Brentano своим учителем и признавая интенциональность сознания его главной характеристикой, совершенно по-иному, чем Brentano, трактовал во втором томе «Логических исследований» предметы, на которые оно всегда направлено: «Я представ

ляю Юпитера не иначе, чем Бисмарка, вавилонскую башню — не иначе, чем Кельнский собор, правильный тысячеугольник — не иначе, чем правильный тысячегранник»⁴. Ясно, что ни Бисмарк, ни Кельнский собор не могут быть имманентными сознанию. Две эти концепции интенциональности, стало быть, содержательно не совместимы: предметы сознания либо имманентны, либо трансцендентны ему. Или — или, третьего не дано.

Относительно помянутых Шпигельбергом «вещей» уместно еще сказать, что от феноменологии Гуссерля, которая до «Кризиса европейских наук» по преимуществу занималась чистой логикой, математикой и строгой наукой, его последователи перешли к феноменологическому изучению совершенно других предметных областей. Так Макс Шелер сосредоточил свои феноменологические изыскания исключительно на этике, о которой «Логические исследования» не упоминают ни единым словом; а самая большая философская надежда Гуссерля, Мартин Хайдеггер, и вовсе сфокусировал свой феноменологический анализ на рассмотрении структур повседневности. О каком единстве феноменологического движения можно помышлять при такой противоречивой, парадоксальной ситуации? Не зря же Гуссерль проклял своих самых продуктивных последователей и остался лишь с Ойгеном Финком и Людвигом Ландгребе, своими верными оруженосцами, ни на йоту не отступавшими от учителя. Процедуре редукции Гуссерль подверг само феноменологическое движение в его лучший период.

Тем не менее приходится признавать и некую общность во взглядах философов, называвших себя феноменологами. Упрощенно говоря, феноменологическая ортодоксия, если таковая существует, сводится исключительно к феноменологическому методу (на самом деле имеет место и общность терминологии, и общий дух философской исключительности, и т.д.). На свой лад этот момент выразил Морис Мерло-Понти: «Феноменология доступна только феноменологическому методу»⁵. Для всех тех отщепенцев, которые были отлучены Гуссерлем от феноменологии, сильнейшим философским переживанием их юности было равным образом их знакомство с первым, а потом и с вторым томами «Логических исследований». Так в своей феноменологической этике Макс Шелер (а его феноменологию Гуссерль назвал «золотом дураков») с невероятной педантичностью накладывает весь сложный категориальный аппарат феноменологии на сферу нравственности: здесь можно найти и «феномен» (ценность) в качестве того, что усмотрено как сущность и тем самым дано само, без остатка и вычетов; и «нравственную интенцию»; и феноменологическую редукцию; и естественную установку; и все прочее.

Еще более показателен случай Мартина Хайдеггера. В не имеющем прецедентов в его творчестве автобиографическом эссе «Мой путь в феноменологию» (1963), написанном для сборника в честь издателя Нимейера, Хайдеггер отмечал: «Моя академическая учеба началась зимой 1909/10 гг. на теологическом факультете Фрайбургского университета. Основные занятия по теологии оставляли достаточно простора для философии, не предусмотренной обязательным учебным планом. И вот уже в первом семестре на книжной полке моей комнаты в студенческом общежитии стояли оба тома «Логических исследований» Гуссерля. Они принадлежали университетской библиотеке. Срок пользования можно было продлять и продлять. Отсюда явствует, что данный труд не требовал никто из студентов <...> Я был настолько поражен трудами Гуссерля, что и в течение последующих лет все читал и перечитывал их, не в состоянии прозреть, что же меня к ним приковывало. От этой книги исходили чары, которыми для меня были пропитаны и самый вид страниц ее, и титульные листы <...> В те годы можно было часто встретить утверждение, будто с появлением «феноменологии» внутри европейской философии возникло новое направление. И кто мог бы опровергнуть правоту этого высказывания? Но подобный философский вывод проходил мимо того, что же произошло благодаря «феноменологии», то есть благодаря уже «Логическим исследованиям». Это так и осталось непроговоренным, и даже сегодня едва можно сказать об этом уверенно. Собственные программные объяснения и методологические выкладки Гуссерля лишь усилили недоразумение»⁶.

Из сказанного следует, что в качестве «динамического импульса», по выражению Шпигельберга, пронизывающего феноменологическое движение, должен быть опознан феноменологический метод. Тем самым очерчивается более точно предмет предлагаемого ниже рассмотрения: это приложение феноменологического метода к этическим проблемам, частью известным много тысячелетий (распря между умом и сердцем), частью возникшим на рубеже XIX–XX вв. (переоценка или крушение всех ценностей). Соответственно будет предпринята попытка вкратце охарактеризовать специфические модусы такого приложения, свойственные крупнейшим представителям феноменологии.

Франц Brentano (1838–1917)

Не принадлежа в строгом смысле слова к феноменологическому движению, Франц Brentano, однако, был его родоначальником: виднейшие деятели движения Эдмунд Гуссерль, Алексиус Мейнонг, Карл

Штумпф, Антон Марти были его учениками; две своих важнейших работы — «К феноменологии чувств симпатии и о любви и ненависти» (1-е изд.) и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» — Макс Шелер написал на темы и по стопам Brentano; диссертация Brentano «О множественности значений сущего по Аристотелю», согласно признанию Мартина Хайдеггера, была тем «посохом», опираясь на который он «делал свои первые беспомощные попытки прорваться в философию»⁷. Крайне важную роль в феноменологии XX века сыграла этическая концепция Brentano. Герберт Шпигельберг в этой связи констатировал: «Одной из областей, в которой влияние Brentano на феноменологическое движение не было опосредовано Гуссерлем, стала этика. Однако, что касается Гуссерля, стоит упомянуть, что единственными лекциями Brentano, которые он посещал, были лекции, посвященные практической философии и опубликованные только теперь. При жизни Brentano была опубликована только одна его небольшая работа по этике, расширенная Венская лекция по этике 1889 года, озаглавленная *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Эта же работа была практически единственным его текстом, опубликованным в переводе на английский язык. Этот перевод встретил восторженный прием такого требовательного критика, как Дж.Э.Мур, который в 1903 году рекомендовал ее как «наилучшее обсуждение наиболее фундаментальных принципов этики, с которыми я только знаком», — что, впрочем, не помешало ему даже в работе Brentano отыскать печально известную натуралистическую ошибку»⁸.

Философскую рамку, в которой Brentano прорисовывает свою этику, представляет собой деление всех феноменов на физические и психические. Оставляя в стороне понимание Brentano физических феноменов, укажу на отличительный признак феноменов психических. В своей фундаментальной работе «Психология с эмпирической точки зрения» философ указывал: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любитесь, в ненависти — ненавидится и т.д. Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физический феномен не

демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет»⁹. Стало быть, этическое обретается в области психического, и более нигде; а наука о психическом — психология — является той самой Grundwissenschaft, от которой зависят все прочие не физические науки. Можно назвать это психологизмом, но из уважения к учителю Гуссерль не упомянул его в «Логических исследованиях» при критике психологизма.

Уже из предыдущего явствует, что Brentano делит психические феномены на представления, суждения и эмоции, к каковым причисляются также волевые акты. Поскольку, согласно Brentano, сущность этического не сводится ни к представлению, ни к суждению, хотя без представления невозможны никакие психические феномены, эту сущность стоит поискать в сфере эмоций. И такой поиск носит у Brentano характер *этического познания*. Вразрез с философским мейнстримом эпохи («философия жизни») Brentano решительно выступает против тезиса о сплошной иррациональности эмоций и ставит фундаментальный вопрос о возможности этической гносеологии. Помечу мимоходом, что тем самым философ вступает в непримиримое противоречие с Кантом и кантовской традицией, которые связывали подлинно этическое не с эмоциями, а с чистым долгом или, подобно Герману Когену, с чистой волей.

Следует, однако, отдавать себе отчет в том, что Brentano был чужд всякому этическому релятивизму, пусть даже круто замешанному на эмоциях и «страстях души». Собственно говоря, единственный опубликованный при его жизни этический трактат — «О происхождении нравственного познания» — был всецело посвящен критическому размежеванию с релятивистской трактовкой этики крупнейшего немецкого правоведа Рудольфа Иеринга (по недоразумению названного «Ирингом» в русском переводе указанной работы). Называя «естественной санкцией» некое общезначимое обоснование моральных или правовых норм, Brentano заявлял: «Таким образом, ни чувственное побуждение, ни страх и надежда на воздаяние, ни мысль о волевом приказании не может быть естественной санкцией законного и нравственного»¹⁰. Не могут обосновать значимость политических и нравственных норм ни, выражаясь по-современному, политическая и нравственная корректность, ни классовая борьба, ни производительные силы с производственными отношениями.

Не является естественной санкцией морали в смысле Brentano и категорический императив Канта. «Еще Канту казалось, будто никто до него не нашел на самом деле конца той нити, держась за кото

рую, можно было бы распутать этот клубок. Таковым должен был стать его категорический императив. Но последний был, скорее, мечом, выхваченным Александром, чтобы разрубить Гордиев узел. Столь откровенной фикцией делу не помочь»¹¹. Вслед за Бенеке Brentano называет моральное сознание, в основе которого лежит категорический императив, — «психологическим вымыслом». Далее, «категорическому императиву свойствен в то же время и другой, не менее существенный недостаток: даже если признать его, из него нельзя будет извлечь ни единого этического вывода. Предпринимаемые Кантом попытки дедуцировать из него что-либо оканчиваются неудачей в «почти гротескной форме», по справедливому замечанию Милля»¹². Не императивность специфична для морали, а нечто совсем иное: «Нравственное произволение от безнравственного будет отличать, скорее, некое внутреннее преимущество, подобно тому, как некое внутреннее преимущество различает истинные и вразумительные суждения, с одной стороны, и ложные заключения и предрассудки — с другой»¹³. Вера в такое внутреннее преимущество морального перед аморальным и составляет аутентично этический мотив.

Параллель между этикой и логикой, проведенная Brentano, проливает свет на характер искомого «внутреннего преимущества» и дает ответы на неотразимые вопросы этики: «Что мы вообще называем «благом»? И каким путем мы узнаем, что нечто является благом, и лучше, чем что-либо другое?»¹⁴. Иными словами, вопрос об отождествлении нравственного Brentano ставит в непосредственную связь с проблемой предпочтения — предпочтения добра злу, лучшего худшему (в этом за ним последует Шелер). Чтобы прояснить отождествление нравственного или блага в мире психических феноменов, Brentano опять-таки проводит аналогию с логикой: подобно тому, как в логике «гадательные суждения» резко отличаются от «непосредственно очевидных суждений» (закон противоречия), точно так же в этике любовь или симпатия к чему-либо является «аналогом очевидности» и носит «всеобщий характер», безошибочно удостоверяя, что любимое нами или симпатичное нам есть благо¹⁵. Brentano отличает «правильную любовь» (любовь к благу или к добру) от любви «неправильной» (любовь к злу, которая сама является злом): «В переживаниях характеризующейся правильностью любви мы обретаем знание того, что нечто является подлинным и несомненным благом — во всем объеме, в каком мы только способны это познать»¹⁶. Поскольку благо не едино, благ много, возникает проблема выбора или предпочтения. Главный критерий предпочтения таков: следует предпочитать то, в чем больше блага и меньше зла, ибо существует «закон суммирова

ния блага». Собственно, на этом можно завершить изложение основоположений этической доктрины Брентано, ибо все прочее — это их приложения.

Эдмунд Гуссерль (1859–1938)

Гуссерль не оставил никакой развернутой этической концепции. Все свои силы он посвятил разработке феноменологического метода. То, что может быть с большим или меньшим основанием отнесено к области этики, сводится к следующему: а) унаследованные или приобретенные традиционные взгляды религиозно-нравственного свойства; б) этически окрашенные метанаучные убеждения («этнос радикальной автономии»); в) этические импликации из некоторых идей Гуссерля (интерсубъективность, жизненный мир и др.); г) разрозненные высказывания по этическим вопросам.

Что касается религиозно-нравственных взглядов Гуссерля, они связаны с его отходом от иудейства, к которому он как еврей принадлежал от рождения, и крещением в годы учебы в Вене в протестантскую веру. На молодого Гуссерля большое впечатление оказал Новый Завет, к которому он постоянно возвращался. Экземпляр Нового Завета, принадлежавший его убитому на войне в 1916 году сыну Вольфгангу Гуссерль постоянно держал на своем столе. В более поздние годы он от случая к случаю прибегал к теологической терминологии, но слухи о его обращении перед смертью являются только слухами. В то же время мимо него не мог пройти факт обращения в католичество его многолетнего ассистента в Фрайбурге Эдит Штейн или религиозные метания Макса Шелера, в жилах которых тоже текла еврейская кровь: «К сожалению, — писал Гуссерль Роману Ингардену, — мощное движение к обращению — знак внутренних страданий. Истинный философ не может не быть свободным; сущностная природа философии состоит в ее крайне радикальной автономии»¹⁷.

Последняя фраза в приведенной цитате из письма уже помечает главное в научном этосе Гуссерля: философия обречена быть радикально автономной, ибо ей не с кем разделить ответственность за себя, науку и культуру в целом. И Гуссерль не уставал возвращаться к этой мысли. В его письме 1934 года, когда в Германии бесчинствовал национал-социализм, а уволенный и лишенный всех почетных званий Гуссерль жил затворником у себя во Фрайбурге, к президенту VIII Международного философского конгресса в Праге содержатся такие выношенные слова: «Философия является органом выражения но

вого типа исторического существования человека, а именно, существования, основанного на духе автономии. Подлинная форма автономии — это форма научной ответственности перед собой. Первичной формой культурного произведения такого духа являются науки, которые, в свою очередь, являются зависимыми членами единой полной науки — философии¹⁸. Едва ли сегодня кто-либо из философов способен исповедовать философию с таким мощным этическим посылом автономии и ответственности.

Если говорить об учениях Гуссерля, которые в содержательном плане особо релевантны для этики, то в первую очередь стоит назвать его учение об intersубъективности, обнародованное им самим в пятом из «Картезианских размышлений». И понятно, почему. В свое время Генрих Гейне сказал: «Добродетельным можно быть и по одиночке, а для греха всегда нужны двое». Однако верно и обратное: грешным можно быть и в одиночестве, а для морали всегда нужны двое. Для философской этики вопрос жизни или смерти — это онтологическая достоверность «Другого». Какую из заповедей Нагорной проповеди мы ни возьмем, в каждой из них «Другой» выступает как ее конститутивный момент: «И кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф 5, 41) и пр. В этом смысле солипсизм, в том числе трансцендентальный солипсизм, есть наименее приемлемое для этики философское основание из всех возможных. А Гуссерль в «Картезианских размышлениях» пытается удостоверить существование «других Эго», сконструировать мир «монадологической intersубъективности», исходя из позиции трансцендентального солипсизма: «Я вынужден рассматривать себя, *ego*, в качестве *solus ipse*, а все конститутивные составляющие (уже после того, как я достиг первоначального понимания конститутивной работы) — все еще в качестве лишь собственных содержаний этого единственного *ego*»¹⁹. Для этики это — тупик, из которого нет выхода к «Другому».

С гуссерлевской темой «жизненного мира», которая была развита им в «Кризисе европейских наук» и ряде докладов, связана другая крупная проблема этики. Является ли философская этика беспредпосылочной, или же она предполагает некую онтологию? Говорят, любовь, если она обращается на себя самое, погибает. Нечто подобное происходит и с обособивающей себя самой этикой. Самый простой ответ на поставленный выше вопрос является и самым тривиальным: бесспорно, этика имеет своим основанием философию. Но речь идет об ином. И в случае этого иного подход Гуссерля к проблематике «жизненного мира» в «Кризисе» может оказать хорошую услугу. Что здесь имеется в виду?

Гуссерль указывал применительно к естественным наукам на неявную, но постоянную роль жизненного мира в познании природы: «Исследователь природы не уясняет себе, что постоянным основанием все же субъективной работы его мысли является окружающий жизненный мир; он постоянно предполагает как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»²⁰. Не предполагает ли и этика, а не только наука, нечто вроде жизненного мира? Выше уже отмечалось конститутивное значение для этики «Другого»: этика в принципе не может быть монологичной; быть одиноким можно только в некоем, пусть даже виртуальном сообществе. Робинзон на своем острове одинок потому, что существует материк, где живут другие люди. Если мы вновь обратимся к Нагорной проповеди, то сможем убедиться в том, что ее заповеди связаны с определенными пространственно-временными представлениями: пространство Нагорной проповеди характеризуется несоблюдением симметрии («А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» [Мф 5, 39]), наличием трех сфер — небесной, земной и «геенны огненной» (Мф 5, 22); время Нагорной проповеди носит мессианский, переходный, необратимый характер («С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покаяйтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» [Мф 4, 17])²¹. Другие, пространство, время — это и есть «жизненный мир» Нагорной проповеди. Никакая философская этика не может быть вполне свободной от подобной предпосылки.

Самое большее, что позволяет себе Гуссерль с точки зрения этики, это осуществить феноменологическую экспозицию этической проблемы. В заключение «Картезианских размышлений» он писал: «Само по себе первое бытие, предшествующее всякой объективности мира и несущее ее на себе, есть трансцендентальная intersубъективность, вселенная монад, объединяющихся в различные сообщества. Но в этой фактической сфере монад, — а с учетом идеальной возможности, и во всякой монадической сфере, — возникают все те же проблемы случайных фактов, смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблемы «смысла» истории и так далее, от одного уровня к другому. Мы можем также сказать, что эти проблемы являются этико-религиозными проблемами, но поставлены на ту почву, на которую и должно быть поставлено все то, что может обладать для нас смыслом»²². Однако исследование этих проблем — «от уровня к уровню» — Гуссерль всецело предоставил другим.

Генрих Риккерт (1863–1936)

Генрих Риккерт никогда не принадлежал к феноменологическому движению, хотя следы его влияния можно легко найти у многих ведущих феноменологов. Его значение для истории рассмотрения проблемы «феноменология и этика» состоит в ином: именно Риккерт дал в своем роде классическую формулировку концепции ценностей, мимо которой не мог пройти ни один представитель феноменологической этики. Уместно пометить наиболее важные моменты этой концепции.

В своем эссе «Ценность и действительность», включенном в состав работы «О понятии философии», Риккерт выступил против позиции Brentano, который рассматривал мир как состоящий из физических и психических феноменов. Кроме бытия, которое делится на объективное и субъективное бытие, существуют еще и ценности: «Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего»²³. Если вернуться к Brentano, то сразу же выясняется, что проведенная им локализация этического в области психического совершенно неприемлема для Риккерта: этическое обретается там, где обретаются ценности.

Риккерт четко отличает ценность от блага, с одной стороны, и от оценки, с другой стороны, тем самым делая шаг вперед в сравнении с Brentano. Благо — это реальный объект, связанный с ценностью, например, художественное произведение или героический поступок. «В таком случае, например, и хозяйственные «ценности», о которых говорит политическая экономия, будут не «ценностями», а «благами». Также и в других случаях нетрудно будет провести различие блага и ценности»²⁴. Ценность, однако, необходимо связана с субъектом. Возникает вопрос: не потому ли реальный объект становится благом, что субъект придает ему ту или иную ценность? При таком подходе ценность (Wert) если и отличается от оценки (Wertung), то лишь в том плане, в каком в «чувстве радости» различаются радость и акт чувствования. «Ценность в таком случае становится частью действительности, точнее говоря, частью психического бытия, а в таком случае и наука о ценностях есть не что иное, как часть психологии»²⁵. Не произнося термин «психологизм», Риккерт фактически дает свой вариант критики этого, «одного из самых распространенных и вместе с тем путаных предрассудков в философии»: «Мы должны поэтому особенно резко различать между понятием ценности и понятием пси

хического акта оценивающего субъекта, как впрочем всякой оценки и всякой воли, точно так же, как между понятием ценности и понятием объектов, в которых ценности обнаруживаются, т.е. благ»²⁶.

Отгалкиваясь от этих констатаций, Риккерт ставит вопрос о том, что такое ценность. Для ценности важно, что, в отличие от оценки, по отношению к ней бессмыслен вопрос о ее существовании или несуществовании: «Проблема ценности есть проблема «значимости» (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки»²⁷. Так значимость теоретической ценности или научной истины не зависит от факта признания таковой ученым сообществом или даже всем человечеством: «Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки, выражающего то или иное к ней отношение. В этом смысле, например, обладают значимостью все не открытые наукой истины»²⁸. Забегая немного вперед, можно сказать, что Шелер продолжит мысль Риккерта своим утверждением о том, что и этические ценности, подобно научным истинам, не создаются человеческим сознанием, а лишь открываются, усматриваются им.

Макс Шелер (1874–1928)

Макс Шелер начинал как кантианец, учился в Иене у Рудольфа Эйкена (кстати, первым из философов получившего в 1908 году Нобелевскую премию по литературе) и Отто Либмана, защитил диссертацию о трансцендентальном и психологическом методе, на рубеже веков подвизался в Иенском университете в качестве приват-доцента. В 1900 году Шелер познакомился с первым томом «Логических исследований», а в 1901 году — и самим Гуссерлем. Шелер вспоминал: «Когда автор этих строк познакомился с Гуссерлем на вечеринке, устроенном Гансом Файхингером в Галле для сотрудников Kant-Studien в 1901 году, философский спор шел вокруг понятий интуиции (Anschauung) и восприятия. Автор, не удовлетворенный философией Канта, которой до этого он был близок (по этой причине он только что изъяс из печати наполовину завершенную работу по логике), пришел к убеждению, что данные, поставляемые нашей интуицией, изначально гораздо содержательнее того, что можно было бы объяснить с помощью чувственных элементов, их производных и логических моделей унификации. Когда он высказал эти соображения Гуссерлю, заметив, что такой подход кажется ему новым и плодотворным принципом развития теоретической философии, Гуссерль

сразу же упомянул, что в своей новой книге по логике, которая должна вот-вот выйти из печати (то есть во втором томе «Логических исследований») он разработал аналогичное расширение понятия интуиции (kategoriale Anschauung). Интеллектуальная связь между Гуссерлем и автором этих строк, ставшая для последнего необычайно плодотворной, восходит к этому моменту»²⁹. Первым весомым результатом освоения Шелером феноменологии Гуссерля стала его работа «Сущность и формы симпатии», которую Хайдеггер впоследствии назвал «значимой», а Гуссерль попросту проигнорировал (он ни разу не сослался на Шелера в своих текстах).

Однако коронным произведением Шелера как феноменолога стал его труд «Формализм в этике и материальная этика ценностей», вышедший в качестве приложения к первым двум томам феноменологического «Jahrbuch»-а³⁰. В известном смысле он сохраняет свое значение и сегодня — во всяком случае, по остроте постановки проблем и ряду важнейших философско-методологических позиций. Именно Максом Шелером был заложен тот поворот феноменологии к «жизненному миру», к экзистенциальной проблематике, который вслед за ним в 20-е годы совершили Мартин Хайдеггер и его последователи, а потом, в 30-е годы, в конечном счете и сам метр феноменологии Эдмунд Гуссерль.

Работа выросла из лекций и докладов, читанных Шелером на протяжении многих лет его преподавательской и исследовательской деятельности. Она замышлялась как нечто *цельное*, как фронтальное выступление против т.н. кантовского формализма в этике с целью «освободить путь для позитивной работы», но этот замысел автору удалось реализовать не в полной мере. Произведение распадается на две части, названия которых несколько разнятся. Что до их содержательной направленности, первая носит преимущественно критический, вторая несколько более утвердительный характер (хотя такое разграничение весьма условно). К основному тексту «Формализма» присовокуплены «Вводные замечания». Первая часть состоит из трех разделов: «Материальная этика ценностей и этика благ или целей», «Формализм и априоризм», «Материальная этика и этика успеха».

Вторая часть «Формализма» состоит из трех крупных разделов: «Этика ценностей и императивная этика», «Материальная этика и эвдемонизм», «Формализм и личность». Уже в первых строках своей книги Шелер не обинуясь заявляет о том, к чему он стремится: «В более обширной работе, которая должна вскоре появиться, я попытаюсь построить материальную этику ценностей на широком фундаменте феноменологического опыта». Если на время оставить в сто

роне тему феноменологии, то о чем, в сущности, идет речь, когда Шелер говорит о материальной этике ценностей? Речь идет о содержательной этике, которая путем сущностного (качественного) анализа ценностного состава нравственного сознания личности проясняла бы акты предпочтения ценностей и их иерархические порядки и тем самым ориентировала ее нравственное поведение. В этих своих устремлениях к содержательной этике Шелер был далеко не одинок среди своих современников. Не в диковину были в начале XX века и главные источники, из которых философ при создании «Формализма» многое почерпнул: Франц Brentano, Эдмунд Гуссерль, Августин, Блез Паскаль, Фридрих Ницше. «Происхождение нравственного познания» Brentano Шелер назвал «определяющим» для своей теории произведением. Феноменологический метод Гуссерля стал его главным интеллектуальным оружием. Идеи Паскаля явились для материальной этики Шелера путеводительным маяком: «Существует априорный «*ordre du coeur*» или «*logique du coeur*» (порядок или логика сердца — С.З.), как метко замечает Паскаль». Интерпретации некоторых концепций Ницше посвящены целые крупные произведения М.Ш., ссылками на него пестрят страницы «Формализма». Так выглядела духовная лаборатория Шелера времен «Формализма».

Существует одна терминологическая тонкость, которая теряется при переводе текстов Шелера на русский язык: русскому прилагательному «материальный» в немецком языке соответствуют целых два — «*material*» от «*Material*», т.е. материал, и «*materiel*» от «*Materie*», т.е. материя. Будучи как нельзя более далеким от материализма, Шелер избрал первое прилагательное как нейтральное в мировоззренческом смысле для обозначения содержательной направленности своей этики.

«Формализм» Шелер рассматривал как важный, но все-таки промежуточный — критический — этап, этап размежевания с Кантом на пути к позитивному этическому учению. Автор далее поясняет, как он себе его мыслит: материальная этика ценностей включает в себя учение о нравственных ценностях, построенное на конкретном усмотрении (Гуссерлево *Wesensschau*), учение об иерархии этих ценностей и покоящихся на этой иерархии нормах, а тем самым — учение об утверждении нравственных ценностей в жизни человека. Что касается Канта, Шелер фокусирует свое внимание на вопросе о предпосылках его этики, которые он «воспринял, не подвергнув должной проверке, от английских эмпиристов и психологов-ассоцианистов». В дальнейшем автор неоднократно возвращается к этому тезису, обосновывая, что, подобно тому, как кантовское учение о синтетических функциях рассудка было ответом на «сенсуализм в той его форме,

которую отчетливее всего развил Юм», так учение кенигсбергского мыслителя о практическом разуме было реакцией на «человека Гоббса». Шелер предьявляет этике Канта и более специальные претензии, вызванные убеждением последнего, что любая материальная этика с необходимостью эмпирична, апостериорна, гедонистична, гетерономна, основана на ложной антропологии и т.д. Собственно, в критическом разборе по пунктам этой кантовской позиции и в философском доказательстве возможности априорной материальной этики ценностей и состоит основной пафос труда Шелера.

Свое антиформалистское рассуждение автор начинает с того, что философски дезавуирует все (по его мнению, ложные) концепции материальной этики, которые не способны устоять перед критикой с кантовских позиций: прежде всего теории, сближающие до неразличения или ставящие в прямую генетическую связь ценности, с одной стороны, блага и цели, с другой. Согласно Шелеру, дело обстоит, в общем, таким образом, что иерархические структуры благ или целей руководствуются совершенно автономной, находящейся в другом порядке бытия иерархией ценностей. Иерархия ценностей организована по осям «добро» — «зло» («высшее» — «низшее»), причем эти ценность и антиценности имеют абсолютный надвременный смысл, направляя временные акты предпочтения одной ценности другой. Тем самым, по Шелеру, опровергается учение Канта, который ставил «доброе» и «злое» в зависимость от воли, которая руководствуется — или не руководствуется — «законом разума» (категорическим императивом). У интерпретаторов Шелера (например, Оскара Крауса) были веские основания говорить о его онтологизме.

Далее автор разбирает соотношение между формализмом кантовского чекана и априоризмом. Собственно говоря, здесь Шелер как теоретик выкладывает карты на стол и демонстрирует, как он будет строить материальную этику ценностей на базе феноменологического опыта. Автор солидаризируется с Кантом в том, что этика не может основываться на индуктивизме. Стало быть, она должна быть априорной. Но чтобы не превратиться в произвольное измышление, она должна опираться на факты. Кант не сумел указать фактов, которые отличались бы от фактов наблюдения и индукции. В связи с этим Шелер ставит вопрос: «Существует ли *материальная этика*, которая тем не менее априорна — в том смысле, что ее положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и индукции?». Автор приходит к выводу, что она существует: это феноменология нравственных ценностей. Термин «феноменология» здесь нужно понимать в буквальном гуссерлевском смысле: «Наряду

с чистой логикой существует и *чистое учение о ценностях*». Последнее является столь же строгим, как и первое. Поскольку в рамках этого учения о ценностях они даны как феномены, со всей их ценностью материей, даны независимо от всякой эмпирии, т.е. априорно, постольку положительно решается вопрос о возможности априорной материальной этики ценностей. И далее Шелер набрасывает ее контуры, так сказать, в качестве пробы пера.

В заключение первой части «Формализма» Шелер ставит вопрос, прав ли Кант, когда он объявляет всякую материальную этику по необходимости этикой успеха: «Другой из существенных взаимосвязей, которую мы ставим во главу угла нашего исследования, является кантовское положение: лишь формальная этика способна претворить в настрой (*die Gesinnung*) ценность добра и зла; и всякая материальная этика неизбежно должна быть также «этикой успеха», т.е. этикой, которая ценность личности и волевого акта, всякого прочего поведения вообще ставит в зависимость от практических последствий, к которым повели их действия в реальном мире». Согласно автору, следует врез с этим констатировать, что все успехи нравственной деятельности совершенно безразличны для нравственной ценности личности, актов, действий. И Шелер предпринимает развернутый критический анализ категории нравственного настроения, привлекая к рассмотрению данные биологии, медицины, психологии, психопатологии, не говоря уже о философии. Смысл этого интеллектуального демарша — опять-таки в показе, что ориентация Канта на математическое естествознание и английскую ассоцианистскую психологию осаждалась такими предпосылками его этики, которые обусловили ее формалистский характер и являются неприемлемыми.

Вторая часть «Формализма» открывается размышлением Шелера о том, что такое нравственные факты, в каком «фактическом материале» коренится этика. Параллельно он проводит критику «неудовлетворительных теорий» нравственного опыта. Даже если обыскать весь мир, то «нравственных фактов» все равно не найти: их нет во «внутреннем восприятии», их нет в области «идеальных предметов» (числа, геометрические фигуры и т.п.), их нет среди «идеалов», их нет среди «значимостей», не являются они и словами, выражающими «чувства». «Нравственные факты суть факты материального созерцания, отнюдь не чувственного, поскольку под «созерцанием» мы не обязательно подразумеваем наглядность содержания, а подразумеваем непосредственность в данности предмета». Поскольку наличествует такая данность или самоданность, постольку выявляется неправота номинализма, который трактует ценности как знаки.

Именно непосредственно усмотренные ценности направляют нравственное поведение личности, а не кантовское долженствование или долг: «В той мере, в какой реальным становится содержание, вытекающее из долга-долженствования, т.е. в какой императив, заповедь, норма исполняются, к примеру, в деятельности, это содержание перестает быть «нравственным» фактом». В этом ахиллесова пята любой императивной этики.

Специальный раздел «Формализма» посвящен критическому анализу эвдемонизма под углом зрения материальной этики ценностей. Это напрямую продиктовано желанием Шелера опрокинуть тезис Канта, что всякая материальная этика неизбежно будет эвдемонистской, т.е. либо сделает удовольствие высшей ценностью, либо сведет ценности добра и зла к удовольствию и неудовольствию. Шелер размежевывается с концепцией, которая ставит ценность предмета в зависимость от того, приносит ли он удовольствие или неудовольствие. Суть позиции автора в том, что удовольствие, равно как и другие чувства, в принципе не может порождать ценности. Однако (и здесь он вновь ссылается на Паскаля) сердце, сердечное чувство может быть органом нравственного познания, «видом опыта, предметы которого полностью скрыты от рас-судка». Речь идет, конечно, о ценностях, об их иерархии и о направленном на них «интенциональном чувствовании». Исходя из высшего принципа феноменологии, существует взаимосвязь между сущностью предмета и сущностью интенционального переживания, Шелер дает отпор идеям субъективности и релятивности ценностей: в интенциональном чувствовании ценности даны объективно, как феномены.

Под критическим прицелом оказывается также присущая формализму трактовка личности: «Личность здесь является X некоей деятельности разума; стало быть, нравственная личность есть X сообразной нравственному закону деятельности воли». При таком подходе люди в их персональном бытии неотличимы друг от друга. Из этого подхода проистекает не автономия, а *логономия* личности, которая становится промежуточной станцией в неперсональной деятельности разума. По Шелеру, у Канта, а также у Фихте и особенно у Гегеля, отсутствует идея личности и индивидуальности. В противоположность этому автор заявляет: «Личность есть конкретное, самосушностное бытийное единство актов разнообразной природы, которое само по себе предшествует всем сущностным различиям актов. Бытие личности «фундирует» все сущностно различные акты». Исходя из этого принципиального положения, Шелер рассматривает личность в рам

ках этических взаимосвязей и очерчивает идею иерархии ценностных типов личности (государственный деятель, полководец, герой, святой и пр.).

И при жизни, и после смерти Шелера его труды, включая «Формализм», вызывали бурные дискуссии, были предметом самых разных, нередко взаимопротивоположных оценок. Стоит привести одну из наиболее характерных. Генрих Риккерт в «Философии жизни» изображает Макса Шелера представителем философской моды и чуть ли не интеллектуальным провокатором, утверждая, что он наделен замечательной способностью выражать модные мысли и притом в такой заостренности, что они *наталкиваются* на критику, т.е. провоцируют ее ради привлечения к себе внимания³¹.

Николай Гартман (1882–1950)

Николай Гартман занимает в феноменологическом движении весьма неоднозначную позицию: некоторые авторы объявляют его крупнейшим из феноменологов, за исключением Гуссерля, и единственным подлинно систематическим умом среди них; другие объявляют его причастность к феноменологии фиктивной. Как бы то ни было, именно феноменология стала для Гартмана промежуточной станцией на его пути от неокантианства Марбургской школы, где он получил свою философскую инициацию, к своей собственной системе «критической онтологии». Гартман даже дал в 1913 году подробный обзор текстов Райнаха, Шелера, Пфендера и Гейгера, опубликованных в гуссерлевском *Jahrbuch*, где показал феноменологический метод в действии: он говорил о «великолепном расширении дескриптивного метода», позволяющего «непосредственно схватывать априорности»³². Далее этой трактовки феноменологического метода Гартман не пошел на протяжении всей своей жизни; идеи Шелера оказались важными для его «Этики»; идеи Гейгера — для его «Эстетики» (1953, посмертно).

В свое время Сидни Хук (1929) оценил в *International Journal of Ethics* (XL, 179–210) «Этику» Гартмана как «самое впечатляющее изложение в печати идей интуитивного этического реализма», представляющее собой «важнейший трактат на эту тему в нынешнем веке». Эта, самая популярная и известная, работа Гартмана необычайно богата содержанием; в ней затронуты практически все основные проблемы философской этики. Поэтому любая попытка изложить это содержание конспективно является бессмысленной. В дальнейшем

речь пойдет только о применении Гартманом истолкованного определенным образом феноменологического метода к обоснованию материальной этики ценностей, вопросу об открытии (первичном и вторичном) ценностей, пониманию модуса презентности ценностей как «идеального в-себе-бытия». За прочим уместно обратиться непосредственно к «Этике» Гартмана.

О важности для Гартмана феноменологии красноречиво говорит тот факт, что этот термин используется в названии одной из трех частей его «Этики»: первая часть «Феноменология нравов», вторая часть «Аксиология нравов» и третья «Метафизика нравов». Однако Гуссерль настороженно относился к Гартману, отказываясь видеть в нем своего сторонника; не получилось контакта у Гартмана и с Хайдеггером, с которым они два года вместе работали на одной кафедре в Марбурге (1923–1925). Тем ближе были отношения Гартмана с Шелером, к которому он присоединился в 1925 году в Кельнском университете. Имя Шелера чаще других встречается и на страницах «Этики». Согласно Гартману, Шелер глубже других понял эпохальную проблемную ситуацию философской этики. В XIX веке философская этика ограничивалась анализом нравственного сознания и не заботилась об объективном содержании нравственных требований, заповедей, ценностей; а Ницше с его концепцией морали долгое время оставался непонятым.

Гартман возвращается к самим ценностям во всей полноте их содержания и полагает возможным на этой основе воздать должное проблеме актов сознания. Реализацию этого двуединого устремления он усматривает в материальной этике ценностей в смысле Шелера: «Открыв врата «царства ценностей», этика материальных ценностей на деле осуществила синтез двух возникших на весьма разной исторической почве и заостренных во взаимной противоположности фундаментальных идей: кантовской априорности нравственного закона и ценностного многообразия Ницше, которое делается заметным только теперь, издалека. Ибо Ницше первым заново увидел колоссальное богатство этического космоса, но оно расплылось у него в историческом релятивизме; Кант же в априорности нравственного закона располагал тщательно продуманным и очищенным знанием об абсолютном характере подлинно этических критериев, ему лишь не хватило того содержательного видения и той широты сердца, что только и могли придать этому знанию полновесную ценность»³³.

Гартман детализирует эту позицию в четвертом разделе первой части «Этики» под названием «Этика Канта», где он специально рассматривает критику формализма и интеллектуализма Шелером. «Цен

ностное сознание, — пишет автор, — есть необходимо материальное и предметное сознание. Но это значит, что и сами ценности первоначально не имеют характера законов или заповедей, не говоря уже о законодательстве или заповедании со стороны субъекта, но являются содержательно-материальными и объективными, если и не реальными, образованиями». И далее: «Ценностные структуры суть именно идеальные предметы, существующие по ту сторону бытия и небытия, даже по ту сторону реального ценностного чувства, которое одно их и схватывает»³⁴.

Но существовать «по ту сторону» — значит, строго говоря, быть трансцендентным. Как же тогда открываются ценности? Гартман разработал довольно сложную конструкцию, призванную прояснить открытие трансцендентных ценностей. Он различает первичное (в жизни) и вторичное (в этике) открытие ценностей. Первичное ценностное сознание растет с усилением моральной жизни, с ее усложнением и интенсификацией, с многообразием и фактическим ценностным уровнем ее содержания. Человечество, не ставя себе такой задачи, непрерывно работает над первичным открытием ценностей. Но как это происходит? «Это не переоценка ценностей, а, пожалуй, переоценка жизни. Сами ценности в революции этоса не смещаются. Их сущность оказывается надвременной, надисторичной. Ценностное же сознание смещается. Всякий раз оно вырезает из царства ценностей небольшой круг видимого. А этот круг «путешествует по идеальному уровню ценностей. Каждая попадающая в сектор видимого и исчезающая из него ценностная структура означает для оценивающего сознания переоценку в жизни»³⁵. Иными словами, ценностное сознание сходствует с прожектором, освещающим при перемещении его луча все новые предметы. Но сами предметы являются неизменными и потусторонними прожектору.

В данной взаимосвязи неминуче встает вопрос о модусе *презентности* неизменных трансцендентных ценностей (говорить об их *бытии* в рамках философии ценностей Гартмана было бы вопиющей некорректностью). Этот вопрос автор обсуждает в ключевом разделе всей книги «О сущности этических ценностей», который и сам он считал центральным. Фактически он становится на почву платонизма, заявляя, что «ценности — это сущности», эйдосы, идеи Платона. Ценности не происходят ни из вещей, ни из субъекта. Далее, они не «формальные», бессодержательные образования, но содержания, «материи», структуры, составляющие специфическое качество в вещах, отношениях или личностях, в зависимости от того, свойственны ли они последним или нет. И в-третьих, они не только не «выдуманы»,

но даже напрямую недоступны мышлению; будучи, скорее, подобно «идеям» Платона, напрямую доступными лишь некоему внутреннему «видению». И Главный тезис: «Ценностное существование человека («видение» — С.З.) есть манифестация бытия ценностей в субъекте, причем именно их своеобразного, идеального способа бытия. Априорность знания о них не интеллектуальна, не рефлексивна, но эмоциональна, интуитивна»³⁶. Такое знание достигается посредством прямого усмотрения сущности, знаменитого гуссерлевского *Wesensschau*.

Презентность или идеальное бытие ценностей Гартман мыслит по аналогии с кантовской «вещью-в-себе»: «Ценности обладают в-себе-бытием». И далее: «Ценности существуют независимо от сознания. Сознание, пожалуй, может их схватывать или не схватывать, но не может их создавать, спонтанно «устанавливать». И наконец: «Ценностное познание есть подлинное познание бытия. В этой связи оно всецело стоит в одном ряду со всяким способом теоретического познания. Его предмет в отношении субъекта — точно такое же самостоятельно существующее, как пространственные отношения для геометрического познания и вещи для познания вещей. Его «схватывание», каким бы иным оно ни было во всем остальном, есть такой же трансцендентный акт, как и всякий подлинный акт познания, и вся сложность теоретико-познавательной проблемы трансценденции повторяется и в нем»³⁷. Собственно, тем самым Гартман обосновывает возможность этики как науки, возможность этического познания, идя по стопам Brentano, Rickert и Шелера.

Мартин Хайдеггер (1889–1976)

Как уже отмечалось выше, к феноменологии Гуссерля Мартин Хайдеггер пришел на своем собственном пути от теологии к философии и философскую выучку в годы своей молодости получил у Генриха Риккерта, которому была посвящена его первая книга «Учение Дунса Скотта о категориях и значениях» (1915). Теория ценностей Риккерта оказала серьезное воздействие на раннего Хайдеггера. Однако уже тогда эта теория боролась за влияние на ум перспективного философа с феноменологией Гуссерля, причем уже не только феноменологией «Логических исследований», но и феноменологией «Идей о феноменологии и феноменологической философии» (1913): согласно подсчетам Шпигельберга, в указанной книге Хайдеггера ссылок на Гуссерля больше, чем ссылок на «уважаемого учителя» Риккерта.

Личная встреча Хайдеггера с Гуссерлем произошла в 1916 году, когда последний переехал из Геттингена во Фрайбург, где его младший коллега был приват-доцентом в местном университете. Однако более близкий контакт между ними установился только с возвращением Хайдеггера после прохождения службы в армии. В январе 1918 года Хайдеггер стал ассистировать Гуссерлю в его семинаре. Уже в 1919 году он объявил свой курс «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей», намереваясь, судя по его названию, прояснить для себя и для студентов соотношение между идеями Гуссерля и идеями Риккерта (кстати, насколько высокого мнения Гуссерль был о лидере Марбургской школы Пауле Наторпе, настолько же равнодушен был к лидеру Фрайбургской школы Генриху Риккерту).

Тесное сотрудничество Хайдеггера и Гуссерля продолжалось до 1923 года, когда Хайдеггер получает профессию в Марбурге, где преподает до 1928 года. Феноменология все эти марбургские годы остается в поле зрения Хайдеггера. И хотя в силу естественных причин его общение с Гуссерлем сократилось до переписки и встреч во Фрайбурге, через который Хайдеггер проезжал по пути в свою шварцвальдскую «хижину», некое минимальное философское взаимопонимание между ними сохранялось. Как наличие этого взаимопонимания, так и его границы показала история со статьей о феноменологии для «Британской энциклопедии» (14-е издание), которую Гуссерль должен был написать по просьбе ее издателей. Гуссерль считал возможным привлечь к работе Хайдеггера в качестве своего соавтора.

Простодушный, как всякий гений, Гуссерль, видимо, полагал, что Хайдеггер будет писать текст по его тезисам и указаниям и глубже вникнет в новый — трансцендентальный — этап развития феноменологии. Но все получилось совсем по-иному. Гуссерль написал свой вариант статьи, Хайдеггер — свой; они обменялись вариантами, поделились своими взаимными претензиями и остались недовольными друг другом и представленными текстами. Дело было в конце 1927 года, а осенью 1928 года Хайдеггер вернулся во Фрайбург в качестве преемника Гуссерля на кафедре философии. Гуссерль рассчитывал увидеть в Хайдеггере своего философского наследника, но уже через два месяца отношения между ними фактически прервались. Хайдеггер перестал в своих работах не только рассуждать на темы феноменологического метода, как это имело место в посвященной Гуссерлю замечательной работе «Бытие и время» (№ 7), но и вообще почти на полвека перестал употреблять сам термин «феноменология». А Гуссерль, ознакомившись летом 1929 года более плотно с «Бытием и временем», заподозрил Хайдеггера в подрывной работе против себя и в итоге объявил Хайдеггера (а с ним и Шелера) своим «антиподом».

Иными словами, в применении к Хайдеггеру сама постановка вопроса о *феноменологии и этике* является осмысленной только применительно к 1916–1928 гг. и, может быть, к 1960–1976 гг., когда Хайдеггер нарушил свой обет молчания относительно феноменологии. Не менее сложной является ситуация с отношением Хайдеггера, вернее, его философии к этике. В свое время М.К.Мамардашвили в лекциях на философском факультете МГУ обосновывал ту мысль, что в рамках экзистенциализма невозможна никакая писанная этика, потому что эта философия является этикой в любом своем обличье. Мамардашвили ссылаясь в этой связи на Жана Поля Сартра, который на последней странице своего труда «Бытие и ничто» пообещал: «Морали мы посвятим будущее произведение»³⁸. Этого произведения так и не появилось. И хотя Хайдеггер считал чистым недоразумением свое причисление к стану экзистенциалистов, но и его философия *Dasein* насквозь этична, и он не написал специального труда по этике: мощный этический заряд или этическую референцию несут в себе ее главные категории — экзистенция или подлинное существование, бытие-в-мире, *das Man* или Другие, Они; настроения, ужас и ничто, забота, смерть, временность, историчность. То же самое относится и к поздней философии Хайдеггера, после его знаменитого «поворота» (*Kehre*). Автор компетентной статьи «Экзистенциализм» в энциклопедическом словаре «Этика» Т.А.Кузьмина как в случае Сартра, так и в случае позднего Хайдеггера не излагает их этику, а реконструирует таковую в паузах их философии. Она справедливо отмечает относительно Хайдеггера: ««Слушать бытие» становится своеобразным императивом, несущим в себе и этический смысл. Однако кажущаяся логичной попытка истолковать онтологию как уже готовую этику отвергается Хайдеггером: сначала нужно захотеть и научиться практиковать экзистенциальное мышление, открыться бытию, научиться его слушать и лишь потом ставить вопрос о моральных предписаниях. Экзистенциальное мышление, по Хайдеггеру, изначально традиционных подразделений философии на различные дисциплины — онтологию, этику, логику, гносеологию и т.д.»³⁹. До помеченного вопроса о моральных предписаниях у Хайдеггера дело так и не дошло.

Единственно, чем может помочь себе исследователь, поднимающий в связи с Хайдеггером тему «феноменология и этика», кроме рекапитуляции всей проблематики «Бытия и времени», — это обратиться к последней перед *Kehre* важной работе философа: «Кант и проблема метафизики». А в этой работе — обратиться к #37 под названием «Идея философской антропологии» и проведенному в ней анализу философии человека Макса Шелера. Собственно, на Шелера

ра Хайдеггер наталкивается по пути от Канта к собственной философии Dasein: «Во введении к своим «Лекциям по логике», где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я вправе надеяться? 4. Что такое человек?» <...> Кант не просто представляет четвертый вопрос к первым трем, но заявляет: «В принципе, все они могут быть причислены к антропологии, так как три первых вопроса связаны с последним». <...> Лишь философская антропология может взять на себя обоснование собственно философии»⁴⁰. От кантовской постановки вопроса об антропологии Хайдеггер переходит к современной, которая связана для него с именем Шелера. Как подчеркивает автор, антропология давно уже не выступает в качестве отдельной дисциплины, а скорее является «основной тенденцией отношения человека к самому себе и сущему в целом»: нечто познается и понимается лишь при том условии, что оно находит антропологическое объяснение. «Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще»⁴¹.

Хайдеггер указывает на эпохальное противоречие, которое заключается в том, что никогда еще знания о человеке не были столь богатыми и разнообразными, и вместе с тем «ни для какого времени человек не становился более проблематичным, нежели для нашего»⁴². Шелер понял востребованность философской антропологии современностью, той антропологии, вокруг которой могла бы сосредоточиться философия в целом. Тем самым отводилось и привилегированное место для этики как вершинного философского знания о человеке: «Уже несколько лет тому назад Макс Шелер сказал об этой философской антропологии: «В определенном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что есть человек, и какое метафизическое положение и место занимает он внутри целостности бытия, мира и Бога». Но Шелер с особой пронизательностью усмотрел также, что многообразие определений сущности человека не может быть просто свернуто в общую дефиницию»⁴³. Шелер неустанно боролся с трудностями, которыми обставлено обретение единой идеи человека. Но главное, по Хайдеггеру, заключалось не в этом.

Главное — уразуметь, в силу чего антропология может стать философией. Антропология может быть философской в силу того, что философским является ее метод, но тогда она есть не что иное, как *региональная онтология человека*. Антропология может притязать на

философский ранг потому, что она определяет цель и исходный пункт философии, и тогда она занимается «положением человека в космосе» (название книги Шелера), используя опять-таки метод и результаты региональной онтологии человека. Тем не менее идея философской антропологии как Grundwissenschaft остается неопределенной, и в философии будет вновь и вновь вспыхивать борьба с «антропологизмом». Философская антропология поражена внутренним изъяном: по отношению к философии она фигурирует в качестве ее внешнего исходного пункта, а не обосновывается изнутри нее. «Насколько верно, что все центральные философские проблемы коренятся в человеческой сущности? Каковы вообще центральные проблемы, и где их центр?» — спрашивает Хайдеггер. Не очевидно и то, какого типа философия сумеет сделать своей проблемой этот центр. «Без разъяснения этих вопросов вообще отсутствует почва для возможности определить сущность, права и функции философской антропологии внутри философии»⁴⁴. Такой вердикт вынес Хайдеггер относительно вселившего столько надежд проекта философской антропологии Макса Шелера. Не будучи пригодной в качестве философской Grundwissenschaft, философская антропология не годится и в качестве философского основания для этики.

Дитрих фон Гильдебранд (1889–1977)

Предупреждая основное содержание своей систематической «Этики», Николай Гартман резко выступил против ее поглощения «громкой злободневностью»: «Не то, чтобы философская этика должна была всюду непосредственно вмешиваться. Ее дело — не актуальная программа, не односторонняя солидарность с какой-либо стороной. Наоборот, именно принципиальное дистанцирование от данного, сегодняшнего, спорного делает ее свободной и дает ей полномочия чему-либо учить»⁴⁵. Дитрих фон Гильдебранд в своей систематической «Этике» проявил себя как решительный противник подобной дистанцированной философской позиции и как горячий поборник христианских ценностей, которому претил *нетеистический* характер гартмановской этики и хайдеггеровской философии Dasein.

Дитрих фон Гильдебранд принадлежал ко второму поколению феноменологов, учился у Гуссерля в Геттингене. Он был близок с Максом Шелером, особенно в период католических увлечений последнего. Этические исследования фон Гильдебранда во многом исходят из идей Шелера. «До прихода к власти нацистов Дитрих фон Гильде

бранд преподавал на кафедре философии Мюнхенского университета, после этого занимал должность профессора в Фордэмском университете. Большая часть его трудов посвящена этике и социальной философии. Его главный интерес составляет сфера религиозных ценностей, что во многом обусловлено его искренней приверженностью католическому христианству. Свой метод он во многом позаимствовал у Адольфа Райнаха. Гильдебранд явно отождествляет феноменологический метод с метафизическим анализом сущностей и больше не проводит различия между ним и лучшими методами «классической» философии⁴⁶.

Итоговая работа фон Гильдебранда по нравственной философии «Этика» посвящена, прежде всего, анализу ценностей и ценностного сознания. Описание феномена ценности фон Гильдебрандом движется в общем феноменологическом русле: «Ценность часто пытаются свести к чему-то другому. Но эти старания тщетны, поскольку понятие ценности представляет собой первичную данность в двух смыслах: она может быть познана только интуитивным образом и не может быть из чего-то выведена, а также в том смысле, что она является фундаментальной данностью, которую мы с необходимостью подразумеваем всегда. Ценность — это такая же данность, как истина, существование, познание, сущность; мы не можем ее отрицать, не вводя незаметно снова»⁴⁷. Фон Гильдебранд проводит развернутое рассмотрение сферы ценностей, их соотношения с полезным, приятным и т.д.

Некоторое самостоятельное значение имеет, пожалуй, спецификация и анализ фон Гильдебрандом нравственных ценностей: «Теперь мы собираемся изучить специфическую сущность нравственных ценностей и определить признаки, по которым они отличаются от других качественных ценностей. Это одна из важнейших задач этики. Мы не имеем намерения исследовать сущность отдельных нравственных ценностей, таких, как справедливость, целомудрие и смирение — напротив, мы будем исследовать сущность нравственной ценности как таковой»⁴⁸. Фон Гильдебранда интересует, что характеризует именно нравственные ценности в их отличии от интеллектуальных или эстетических. Первым главным признаком нравственных ценностей является то, что они необходимо предполагают личность: безличный объект не может быть носителем таковых. Личностью наделены не только люди, но также ангелы и Люцифер. Далее, нравственные ценности — это те, за которые он несет ответственность, например моральная чистота в отличие от одаренности. Затем, нравственные ценности имеют своими предпосылками свободу и совесть. Важнейшей

чертой нравственных ценностей является их обязывающий характер: так, по формуле Пастернака, быть знаменитым некрасиво. К нравственным ценностям принадлежат санкции: поощрение и наказание. Трансцендентность нравственных вещей ведет к Богу: «Нравственная порочность всегда рассматривается как направленная против власти Бога; напротив, нравственное совершенство — как основа гармонии с Божественным. Для уникальной сущности нравственной сферы характерно то, что эта сфера по сравнению с остальными видами совершенства обладает привилегией непосредственной связи с религией»⁴⁹. Таково последнее — и окончательное — слово теории нравственных ценностей Дитриха фон Гильдебранда.

Жан Поль Сартр (1905–1980). Морис Мерло-Понти (1908–1961)

В строгом смысле слова оба эти знаменитых французских автора должны быть позиционированы *вне* феноменологического движения: феноменологию они получали из рук Хайдеггера, который в 30-е гг. уже успел отказаться от нее, и считали, что Гуссерль и Хайдеггер развивают одну и ту же философию. Когда после окончания второй мировой войны и вхождения французского экзистенциализма в великую славу у Хайдеггера стали допытываться, помнит ли он Сартра, который в середине 30-х учился у него во Фрайбурге, Хайдеггер долго не мог взять в толк, о ком идет речь. Но потом память ему что-то подсказала относительно «француза, который вечно путал его с Гуссерлем». «Бытие и ничто» Сартра — это французский аналог «Бытия и времени» Хайдеггера. Случай Мерло-Понти является особым, поскольку в 1939 году он изучал в Лувене рукописи позднего Гуссерля, спасенные о. Ван-Бреда, к которым с таким великолепным равнодушием отнесся Хайдеггер. Но и у Гуссерля Мерло-Понти почерпнул прежде всего идею «жизненного мира», которую опять-таки связал с философией Dasein. Поскольку Сартр и Мерло-Понти⁵⁰ занимались феноменологией, они забывали об этике; когда в «Тан Модерн» они извлекали этическую квинтэссенцию из движения Сопротивления, они забывали о феноменологии. Отсюда не следует, что в главных трудах Сартра и Мерло-Понти нет этически релевантных идей: в «Бытии и ничто», например, это вся третья часть «Для-другого», где анализируется мир социального (и корректируется грубый, на взгляд Сартра, подход Хайдеггера к Mitsein). В «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти разбросаны весьма содержательные мысли философа о революционной этике.

Примечания

- ¹ Штигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
- ² Там же. С. 20.
- ³ Брентано Ф. О происхождении нравственного сознания. СПб., 2000. С. 48.
- ⁴ Цит. по: Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. С. 269.
- ⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 6.
- ⁶ Бимель В. Мартин Хайдеггер // Урал LTD. 1998.С. 38 –45.
- ⁷ Там же. С. 38.
- ⁸ Штигельберг Г. Указ. изд. С. 58.
- ⁹ Брентано Ф. Избранные работы. М., 1966. С. 33–34.
- ¹⁰ Брентано Ф. Происхождение нравственного сознания. С. 43.
- ¹¹ Там же. С. 45–46.
- ¹² Там же. С. 85.
- ¹³ Там же. С. 45.
- ¹⁴ Там же. С. 48.
- ¹⁵ Там же. С. 56.
- ¹⁶ Там же. С. 57.
- ¹⁷ Цит. по: Штигельберг Г. Указ. изд. С. 100.
- ¹⁸ Там же. С. 174.
- ¹⁹ Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск–М., 2000. С. 514.
- ²⁰ Там же. С. 660.
- ²¹ См. в этой связи: Земляной С.Н. Огнь пылающий. Светское толкование притч и речений Иисуса // НГ-религии. 1999. 10 марта.
- ²² Гуссерль Э. Указ. изд. С. 522.
- ²³ Риккерт Г. Ценность и действительность // Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 458.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 459.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Штигельберг Г. Указ. изд. С. 251–252.
- ³⁰ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. I. Teil // Jahrbuch fuer Philosophie und phanomenologische Forschung. Bd.1, Teil II. Halle a. d. S.: Niemeyer, 1913.
- ³¹ См.: Риккерт Г. Философия жизни. С. 315 и далее.
- ³² Цит. по: Штигельберг Г. Указ. изд. С. 418.
- ³³ Гартман Н. Этика. С. 83.
- ³⁴ Там же. С. 176.
- ³⁵ Там же. С. 124.
- ³⁶ Там же. С. 178.
- ³⁷ Там же. С. 199.
- ³⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 626.
- ³⁹ Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 565.

-
- ⁴⁰ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 120–121.
⁴¹ Там же. С. 121–122.
⁴² Там же. С. 122.
⁴³ Там же.
⁴⁴ Там же. С. 123–124.
⁴⁵ Гартман Н. Указ. изд. С. 89.
⁴⁶ Шпигельберг Г. Указ. изд. С. 239.
⁴⁷ Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб., 2001. С. 118.
⁴⁸ Там же. С. 213.
⁴⁹ Там же. С. 223–224.
⁵⁰ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.