

Феноменологический аспект метафизики М. Шелера

В. Э. НАРИЖНЫЙ

Знакомство с Э. Гуссерлем в 1901 году положило начало изысканиям М. Шелера в области феноменологии, и до середины двадцатых годов прошлого века он считался второй по значению фигурой в этом новом философском направлении. Шелеровский вариант феноменологии, созданный во втором десятилетии XX века, вряд ли можно назвать прозрачным (в качестве примера можно привести противоречащие друг другу высказывания по поводу дескриптивной психологии [1, с. 215; 2, с. 208]). Подчас даже складывается впечатление, что таких вариантов несколько. Известный исследователь феноменологического движения Г. Шпигельберг пишет о М. Шелере так: «...Похоже, не все его открытия и усмотрения в достаточной степени подкреплены. Многие из них еще явно не прошли через очищающий огонь критического сомнения и противопоставление их альтернативным перспективам и интерпретациям. Шелер слишком часто спешил. Феноменология была для него лишь средством достижения его высших целей» [3, с. 284-285]. Настоящее рассмотрение ограничивается только теми идеями, которые были востребованы неометафизическим и философско-антропологическим проектами «позднего» М. Шелера.

Для М. Шелера одной из главных проблем современности была, как писал он сам, изолированность человека от сущего, сознания от бытия [1, с. 215]. Задачу философского решения этой проблемы он возлагал на феноменологию. Обращение Э. Гуссерля к концепции интенциональности сознания в «Логических исследованиях» предполагало преодоление субъект-объектной дихотомии (несмотря на некоторые существенные оговорки – в первую очередь, трансцендентность интенционального коррелята акту). В соответствии с взглядами своего учителя М. Шелеру феноменология виделась как *«живейший, интенсивнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром»* – то есть с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело» [2, с. 199]. Интенциональное единство у него выступало в качестве исходного, предшествующего логической обработке опыта [2, с. 218], представляя собой «целостные переживания и смыслы, которые как таковые содержатся в человеческой жизни, а не порождены путем искусственного «разделения» и «соединения» [1, с. 35]. Феномен, согласно М. Шелеру, представляет собой своего рода атом бытия: хотя его можно искусственно расчленить на независимые составляющие, сам по себе он (даже в случае свойственной ему очень сложной структуры), будучи дан в одном акте переживания, неделим и в этом смысле прост [1, с. 35]. Собственно, исходя из мысли М. Шелера, это расчленение всегда осуществляется только *post factum*. Сам же феномен априорен и лишь открываем в опыте [2, с. 208].

Усмотрение непосредственного интенционального состава переживаний противопоставлялась М. Шелером традиционному наблюдению и индукции, ставивших исследователя по причине ангажированности его методов (то есть заданных критериев исследования до самого исследования) вне «самих вещей» [2, с. 200, 2002]. Методы – лишь следствие работы с изучаемым предметом. Познавательные процедуры феноменологии М. Шелер противопоставлял естественнонаучному конструктивизму, основанному на идее кантовского трансцендентального субъекта (в связи с этим он даже отрицал применимость к ним понятия «метод») [2, с. 197; с. 198; с. 202]. «Априорная данность – это интуитивное содержание, а не какой-то «эскизный проект» мышления, не нечто сконструированное им», – отмечал мыслитель [2, с. 270].

Феноменологический опыт у М. Шелера сводился к созерцанию сущности: «...В простом вопросе о том, что дано (в каком-либо акте), нужно обращать внимание только на это что...» [2, с. 274]. Он считал необходимым полностью элиминировать внеинтенциональные

аспекты переживаний, понимаемые им как эмпирический остаток: «Мы обращаем внимание только на *направленность* интенции, отдельной от личности, Я и связей мира» [2, с. 274].

Феноменологическая очевидность означала у М. Шелера (в отличие, например, от гуссерлевских «Идей I» [4, с. 28]) самоданность сущности, не предусматривавшую степеней полноты. «Что», которое дает феноменологический опыт, «не может быть дано более или менее [полно] – подобно тому, как мы можем «наблюдать» с большей или меньшей степенью ясности какой-нибудь предмет или наблюдать то одни, то другие его черты, – оно или «усмотрено» и тем самым дано «само» (без остатка и вычетов, дано без опосредования «образом» или «символом»), или не усмотрено и тем самым не дано» [2, с. 267] (отправным пунктом этой идеи, по-видимому, был фрагмент из аристотелевских «Категорий» [5, 3b 33-38]).

Для подтверждения своей мысли М. Шелер приводил следующее описание. Когда мы воспринимаем материальный куб, то изначально он дан «как целое – не разделенное на какие-либо «стороны» или «виды»: материальная вещь, обладающая единством пространственной формы» [2, с. 274]. Последующие, рефлексивные акты предметного схватывания дают по порядку: бестелесного Я-субъекта, благодаря чему куб становится индивидуальным предметом, зрительный характер акта, специфику окраски и светотени куба. Примечательно, что в зрительном акте, согласно М. Шелеру, выявляется способ схватывания интенциональной предметности в ее целостности. В нем не выявляются ощущения, благодаря синтезу которых эта предметность могла бы конституироваться: «В «видении» некой поверхности, например, всегда *соприсутствует* тот факт, что он имеет другую сторону, хотя мы и не «ощущаем» ее. Аналогично этому дело обстоит и с кубом: куб как «видимая вещь» отнюдь не есть просто перспективный вид стороны его пространственной формы как куба; в видимой вещи те линии, которые еще «даны в ощущении» на границах этого «вида стороны», спокойно тянутся *дальше*, в тех *направлениях*, которые им приписывает сама форма кубовости, «данная» как целое, а *совсем не образующая «синтеза видов сторон», и тем более не «исчерпываемая» таким «синтезом»* [курсив наш – В. Н.]» [2, с. 275-276].

Этот ход рассуждений базируется на одном из самых интересных и продуктивных принципов шелеровской философии: собственно ощущения не имеют никакого содержания и, являясь достаточно сложной абстракцией, как таковые не существуют. Э. Гуссерль отводил сенсуальным переживаниям цвета, вкуса, звука и пр. роль своего рода опоры, гилетического основания идеации. Применительно к носе «чувственные данные даются в качестве материалов для интенционального формирования или наделения смыслом» [4, с. 188]. У М. Шелера же «чистое» ощущение *вообще никогда не дано*. Оно всегда – лишь X, который еще предстоит определить, или, лучше, некий символ... Чистое ощущение красного, которое было бы определено по качеству насыщенности, яркости ... никогда не «дано», поскольку «дан» может быть лишь цвет какого-либо предмета...» [2, с. 278]. Как пояснял М. Шелер, «одни и те же положения, расстояния, направления линий, если бы они были частями видимой вещи, имеющей форму «шара», [а не «куба», то есть не эмпирического куба, а кубовости – В. Н.], выглядели бы абсолютно по-иному» [2, с. 276]. Ощущения являются символами, опосредующими созерцание феномена и ожидаемое состояние тела [2, с. 278-279]. Поэтому перспективный вид стороны куба может быть получен только при помощи эксперимента, в ходе которого рефлексивно устанавливается каузальная взаимосвязь между состоянием тела (в частности, глаза) и видимым кубом [2, с. 276-277].

Итак, с точки зрения М. Шелера, в первичной импрессии абсолютно очевидно дана сущность, а не эмпирическая вещь. Однако в его описании это не отвлеченная сущность, к которой должно быть «добавлено» бытие, а то, что Аристотель обозначал как суть бытия вещи, то есть вещь в ее бытии или вещь без своих акциденций. Тем самым феноменология одного из основателей философской антропологии демонстрирует его стремление обосновать единство трансцендентального феномена и эмпирической вещи. При этом ценой такого обоснования у М. Шелера, в отличие от Э. Гуссерля, не стало признание сферы трансцендентальной субъективности в качестве абсолютного бытия. По сравнению с основателем феноменологии, считавшим идеацию фундированным актом, М. Шелер вводил обратный порядок

фундирования. Сущность фундирует экземплярное сущее и, соответственно, не является продуктом синтеза идентификаций (коррелятивного эмпирическому предмету) в сознании автономного субъекта. Различие между этими двумя феноменологами хорошо иллюстрирует интерпретация Э. Гуссерлем процедуры созерцания феномена куба в статье «Феноменология» в Британской энциклопедии: «*Всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, анализ которой показывает, что она есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов. В восприятии куба, например, обнаруживается сложная и синтезированная [курсив наш – В. Н.] интенция: непрерывная вариантность в «явлении» куба в зависимости от угла зрения и соответствующие различия в «перспективе», а также различие между «передней стороной», видимой в данный момент, и «задней стороной», в данный момент невидимой, которая остается, следовательно, несколько «неопределенной», но которая в то же время равным образом полагается существующей» [6, с. 14].*

В указанных расхождениях важную роль сыграло то, что известное в феноменологии положение об исполнении сущности (значения) М. Шелер понимал исключительно в рамках нечувственного созерцания. В своем главном произведении «классического периода» «Формализм в этике и материальная этика ценностей» мыслитель оспаривал кантовский тезис о формальности категорий. Он отмечал, что для понятий действительность, тождество, действие и других «должны присутствовать *данные* созерцания, которые все же не есть «чувственное» содержание» [2, с. 282]. В данном случае М. Шелер воспроизводил разработанную Э. Гуссерлем во втором томе «Логических исследований» концепцию категориального созерцания. Однако, в отличие от последнего, он, как можно заметить из приведенного выше, экстраполировал ее и на сущности, принадлежащие к онтологическому региону «вещь». Именно это, на наш взгляд, и дало возможность М. Шелеру в отличие от Э. Гуссерля, утверждавшего, что «предмет и значение никогда не совпадают» [7, с. 76], говорить об их полном совпадении: «*В совпадении «полагаемого» [то есть полагаемой в вербально-понятийном выражении сущности (значения) – В.Н.] и «данного» [то есть данности созерцания – В. Н.] обнаруживает себя для нас содержание феноменологического опыта. В этом совпадении, в точке встречи исполнения положенного и данного являет себя «феномен». Там же, где данное превосходит полагаемое, или полагаемое не дано «само» – то есть полностью – там еще нет чисто феноменологического опыта» [2, с. 269-270]. Для М. Шелера в качестве интенциональной предметности выступает сущность (впрочем, как будет показано далее, при этом в случае ее самоданности становится проблематичной сама идея интенциональности).*

Согласно М. Шелеру, говорить о степенях очевидности, способе данности субъекту можно лишь применительно к эмпирическому предмету, наличному бытию. При этом не важно, заявлял, следуя Э. Гуссерлю, М. Шелер, является ли сущность предметом внутреннего или внешнего восприятия. Например, и кентавр (образ фантазии), и видимое в телескоп солнце являются наличностью, данной в акте наблюдения субъекту [1, s. 233]. Степень очевидности и того, и другого, будучи всегда зависима от родовых и индивидуальных качеств субъекта [1, s. 248], может изменяться. Однако это не имеет отношения к самим данным в переживании кентавру и солнцу, которые не претерпевают никаких изменений: кентавр остается кентавром, а солнце – солнцем.

В связи с вышеотмеченным, феноменологический опыт М. Шелер понимал не как редукцию к синтетической деятельности сознания, а как очищение феномена от чувственно-эмпирической засоренности [2, с. 278]. Выглядавшие на первый взгляд по-гуссерлевски высказывания М. Шелера о необходимости феноменологической редукции, схватывании сущности в рефлексивном созерцании [2, с. 215, с. 290] методически следует рассматривать в апофатическом смысле: процесс отрицания присущих вещи эмпирических признаков открывает фундирующий ее феномен. Эти признаки играют роль знаков, которые, указывая на «место» феномена, артикулируют тем самым смысловую конфигурацию последнего. (Характерно и то, что, как будет показано ниже, с апофатических позиций М. Шелер трактовал также процесс предикативной экспликации сущности). Следовательно, феномен парадок-

сальным образом открывается через модусы своей сокрытости, то есть как сущее. И наоборот: модусы сокрытости феномена предполагают его изначальную открытость.

В диалектике сокрытости и открытости феномена у М. Шелера важную роль играет сделанное им, в частности, в работе «Об идолах самопознания» различение акта и функции (впрочем, это различие было скорее операциональным, чем собственно терминологическим). Акт связан с интенциональным составом переживания. Как выражается М. Шелер, он является осуществлением (*der Vollzug*) сущности. Причем это осуществление не имеет темпоральной протяженности. Важнейшей его характеристикой, имеющей решающее значение для метафизики М. Шелера, выступает отсутствие у акта предметных характеристик: «Бытие настоящего акта состоит в... его осуществлении, и он в этом *абсолютно* – не относительно – отличается от понятия предмета» [1, s. 234]. Акт не схватывается в рефлексии. Как отмечал М. Шелер, «я могу во втором акте установить, «что вспоминал собственно вчерашнюю прекрасную погоду». Затем в акте № 2 мне дан не собственно осуществленный акт воспоминания *qua* акт, но лишь его качество как акта воспоминания, и я знаю только – на основании сущностной взаимосвязи, – что к нему «принадлежит» акт, т.н. нечто равной природы с тем, что я собственно осуществляю» [1, s. 234]. Словосочетание «*eben vollziehe*», переведено здесь как «собственно осуществляю». Однако, исходя из контекста данных рассуждений, возможен и следующий, откровенно интерпретирующий перевод: «собственно осуществляю и только что осуществил». Ведь акт здесь понимается в духе аристотелевской энергии и имплицитно содержит отсылку к его концепции ума. Приведем для сравнения известное место из трактата «О душе», где особый интерес представляют две последние строчки: «... Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. ... В самом деле, знание в действии есть то же, что и предмет» [8, III, 5, 430a 13-21].

У М. Шелера «чистый» акт представляет собой предельный случай интенционального переживания, когда оно, как сказал бы Г.В.Ф. Гегель, снимает себя. В нем не существует дистанция между субъектом и объектом – они слиты в неразличимом единстве. Акт – энтелехия, так как в нем достигнут телос-феномен. Для абсолютной данности или самоданности сущности интенциональность является излишней. И только с исчезновением последней исчезает и субъект – ведь интенциональность как попытка преодолеть субъект-объектную дихотомию принимает ее существование в качестве своей предпосылки. Для интенции предмет в определенном смысле никогда не дан. Не случайно у Гуссерля он превращается в «пустой X» [4, с. 284]. Согласно М. Шелеру, акт – экспозиция бытия, или, говоря стилизованно, выступление бытия в просвет.

Строгой дефиниции функции мыслитель не давал. Вообще в его философии тема функции – одно из самых «темных» мест. Как писал сам М. Шелер, отличить функцию от акта подчас может быть очень тяжело [1, s. 235]. Тем не менее, в общем плане можно отметить, что под ней он понимал не имеющий конститутивного значения для «сознания о», характер переживания. В описанной выше процедуре созерцания куба этот характер обнаруживается в рефлексивном зрительном акте. Кроме видения М. Шелер относил к функции суждение, слышание, внимание. М. Шелер причислял функцию к материи (в смысле субстрата) акта. Для него она, очевидно, являлась «примешивающимся» к акту субъективно-психическим аспектом переживания [1, s. 233-234].

Таким образом, ни субъект, ни, тем более, эмпирический человек не могут осуществить сущность, полностью выполнить феноменологическую редукцию. Один из основателей философской антропологии отмечал, что это под силу только Богу: «Мир просто, в его абсолютной предметности и полноте, остается трансцендентным для познания конечных и плотских существ. Он остается за Богом» [2, с. 235]. Однако в первичной импрессии человек как носитель акта преодолевает свою биопсихическую ограниченность, границы эмпирического мира и прорывается к трансцендентному, Богу, становясь тем самым топосом бытия.

Как топос бытия человек является и топосом истины. Методическая ошибка предшествовавшей метафизики по М. Шелеру заключалась в попытке вывести истину из заблуждения, нормальное из аномального [1, с. 249-250]. Согласно рассуждениям мыслителя это означает следующее: данный в изначальном опыте феноменальный мир рассматривался сомневающимся автономным субъектом Р. Декарта исходя из возможности его иллюзорности, а значит и сокрытости истины. Однако истина, утверждал М. Шелер, дана человеку уже до всякого эмпирического познания. Он феноменологически истолковывал знаменитый тезис Б. Спинозы: «Самоданность и очевидность (у-смотрение) суть... идеалы познания, которые *предшествуют* истине и ложности» [2, с. 201]. Как и Э. Гуссерль, он оспаривал положение о психическом «чувстве очевидности», которое трансцендентно самому феномену. Поскольку это присущее субъекту чувство ставит его по отношению к истине в позицию наблюдателя, оно не может быть критерием истины [2, с. 201].

Заблуждение может возникнуть только в познавательном процессе, когда мгновенное усмотрение сущности сменяется на ее наблюдение, и к актам примешиваются, как писал М. Шелер, «определенная «форма», качество, направленность» [2, с. 220], то есть функциональная специфика. Это происходит при попытке установления ступени относительности наличного бытия феномена, обусловленной организацией носителей актов. В данном случае у М. Шелера речь, как можно заметить, идет, с одной стороны, об эмпирическом «засорении» феномена, сказывающемся на степенях очевидности, и, с другой стороны, об онтической (понимая этот термин исходя из хайдеггеровской онтологической дифференциации) значимости абсолютного бытия. Если, пояснял мыслитель, весло, наполовину опущенное в воду, дано как сломанное, то в этом нет никакого заблуждения. Заблуждением было бы считать, что оно действительно такое. Мы можем заблуждаться не относительно «самих вещей», а относительно их бытийного ранга. В данном случае нужно было присвоить сломанному веслу ранг зрительной иллюзии [1, с. 222-223]. «Заблуждение касается только «как» (das «Wie») существования, но не самого существования», – писал М. Шелер [1, с. 225].

Одним из наиболее существенных аспектов шелеровской характеристики заблуждений было то, что они рассматривались как «*прелогичные* и совершенно независимые от сферы суждений и предложений» [2, с. 232]. Ложность, проявляющаяся лишь в опыте предикативной экспликации сущности, основана, по мнению М. Шелера, на заблуждении, «а именно, на том заблуждении, когда мы думаем, что полагаемое в суждении положение дел существует, в то время как оно не существует (материальная ошибка), или на том заблуждении, когда мы думаем, что неправильное суждение правильно (формальная ошибка)» [2, с. 232]. Следует уточнить, что материальная ошибка обусловлена несовпадением уровня бытийной относительности феномена и уровня бытия, полагаемого в суждении. Так происходит в приведенном примере с веслом, когда мы говорим: «Это весло сломано». В описании особенностей формальной ошибки М. Шелер весьма лаконичен, что идет в ущерб ясности. Тем не менее, можно утверждать, что под ней мыслитель понимал ошибки, связанные с категориальным созерцанием, точнее с отсутствием самоданности принципов и положений формальной логики, которые выражает предложение [2, с. 231, с. 233-234]. В качестве примера формальной ошибки М. Шелер мог бы, наверное, привести отрицание Г.В.Ф. Гегелем закона противоречия, который не был дан последнему очевидно. Впрочем, можно найти пример и у самого М. Шелера. Так если идущий, на основании увиденной по дороге домой влаги ассоциативно связывает ее с дождем и выносит суждение: «прошел дождь», то тем самым он принимает неочевидную эмпирическую, каузально-психическую связь за очевидную аподиктически-логическую.

Итак, для ошибок свойственна вербальная артикуляция заблуждения. Как и Э. Гуссерль, М. Шелер не считал необходимой вербализацию феноменологического опыта. Феномен, по мнению философа, не может быть определяемым ни при помощи понятия, ни суждения, ни, тем более, дефиниции. Более того: «неопределимость во всех его попытках определения впервые предъявляет его как «*подлинный феномен*» [2, с. 212]. Феноменология, согласно М. Шелеру, пользуется языком лишь для того, чтобы усмотреть то, что определимо

через себя самое [2, с. 236]. Поэтому природу суждения мыслитель интерпретировал как негативную [2, с. 213], по принципу: любое S есть не-P. Языковое выражение сущности, то есть экспликация через иное, является последовательностью отрицаний. Их функция состоит в том, «чтобы с помощью последовательного исключения разнообразных комплексов, в которые включен феномен, как и с помощью исключения всех сопутствующих им факторов, со всех сторон отграничить сам феномен, пока не останется ничего, кроме него самого» [2, с. 212]. Суждение, осуществляемое с целью коммуникации одним субъектом, делает сущность лишь отнесенной к другим эмпирическим субъектам. Поэтому, в отличие от своего учителя, у М. Шелера общезначимость выражений не означает их объективности. Ведь не случайно, что «заблуждение *in genere* гораздо *менее индивидуально*, чем ошибка, а также *менее субъективно*, чем оно» [1, с. 226].

Такое истолкование природы языкового выражения демонстрирует весьма важное для метафизики М. Шелера убеждение: сущность не является, исходя из ее противопоставления эмпирической индивидуальности, необходимо общей. Собственно она ни общая, ни индивидуальная и может быть той, либо другой только применительно к эмпирическому миру. Во-первых, это зависит от того, усматривается ли сущность на примере одной или многих эмпирических вещей [2, с. 216-217]. Во-вторых, и это для нас главное, сущность может быть дана как многим субъектам, так и только одному. Если суждение имеет научную общезначимость, то это предопределено общностью субъектов как живых существ [2, с. 219]. Однако «некое бытие может быть истинным и благим для одного индивида: таким образом, она [то есть феноменология – В. Н.] не исключает даже того, что могут существовать *индивидуально-значимые* по своей сути истина и усмотрение, которые, тем не менее, *строго объективны и абсолютны*» [2, с. 213]. В соответствии со сделанными М. Шелером оговорками, правда, получается, что воспринятый в галлюцинации одним субъектом стул имеет налично-бытийный статус ниже, чем стул, восприятие которого не связано с индивидуальной спецификой. Но мир, данный как одному субъекту, так и общезначимый мир – результат эмпирической селекции абсолютного мира сущностей. Так называемый «объективный» мир науки исчезает как под взглядом Бога, так и конечного носителя познания с полностью редуцированной плотью [2, с. 222]. В этом смысле идея Бога рассматривалась у М. Шелера «в качестве пограничного понятия носителя адекватного познания всех абсолютных предметов» [2, с. 220].

Получается, что каждый может быть прав «по-своему», исходя из своей эмпирической перспективы. Это означает не анархию в «царстве истины», познавательный произвол, а, как указывалось, разную онтическую значимость истины.

Исходя из сказанного выше, может возникнуть впечатление, что М. Шелер оценивал роль слова в феноменологии критически. Если рассматривать феноменологический опыт, как подчас это делал один из основателей философской антропологии, в ракурсе гуссерлевского одиночества душевной жизни, то такое впечатление следует признать верным. Однако нельзя упускать из вида, что шелеровское Я является в первую очередь продуктом социума. Субъект не является гносеологической монадой. Поэтому слово для М. Шелера – это услышанное слово. Нельзя сказать, что данная тема фигурирует у него в качестве центральной или хотя бы четко сформулированной. И все же она вряд ли могла остаться незамеченной у такого внимательного читателя как М. Хайдеггер, написавшего в «Пролегоменах к истории понятия времени»: «Изначально и впервые мы не столько видим предметы и вещи, сколько говорим о них, точнее мы с самого начала говорим о вещи не то, что видим в ней, но напротив: видим в ней то, что о ней говорят другие» [9, с. 61].

М. Шелер был критиком номиналистской интерпретации слова. Для слова, отличающегося от просто акустического образа или шума, по природе своей характерна интенция значения (сущности), «оно само нечто «подразумевает», «означает», «имеет» свой смысл, который – каким бы смутным он ни был – всегда *предписывает* свое *возможное* применение, свое употребление, или ограничивает сферу своего возможного применения» [1, с. 178]. Слово, отмечал М. Шелер, – неразрывное единство знака и означаемого. Выделение в слове звуковой и смысловой сторон, слова-тела и слова-смысла, производимое филологами и психологами, возможно лишь в рефлексии и

является искусственным. Только в тех случаях, когда понимание сталкивается с какими-либо затруднениями (например, пониманием неизвестного слова чужого языка), звуковое единство предшествует смысловому [1, s. 180]. В данном контексте М. Шелер, наверное, мог бы возразить постмодернистским проектам деструкции метафизики в духе Ж. Деррида, предполагающим отсутствие трансцендентального означаемого для знака (по причине чего, как пишет последний, разрушается само понятие знака [10, с. 172]), что они основаны на аномальном опыте. В естественной речи означаемое зачастую даже опережает знак. Так происходит когда мы, услышав только часть сказанного нам, прерываем говорящего словами: «Я уже знаю, что ты хочешь сказать» (добавим, что замена говорящего пишущим, сказанного написанным ничего в этой ситуации не меняет) [1, s. 280].

«Слово есть прафеномен», – писал мыслитель. Именно оно позволяет усматривать сущность, истину в ее очевидности. Таким образом, по М. Шелеру, слово, говоря языком хайдеггеровских метафор, размыкает бытие, оно – ключ от дверей бытия.

В целом скепсис мыслителя по поводу вербализации феноменологического опыта имел локальное значение и был направлен в первую очередь против практики применения в феноменологии конвенциональных научных конструктов, не связанных с «самими вещами» [2, с. 212-213]. М. Шелер критиковал употребление слов не в онтологическом, а только в он-тическом плане, когда слова – это «просто слова», в которых не исполняется феномен. Если вернуться к метафоре ключа, то, согласно философу, при помощи этого ключа двери бытия могут как открываться, так и закрываться – бытие можно «заболтать».

Abstract

The author considers a phenomenological aspect of metaphysics of M. Sheller.

Литература

1. Scheler Max. Gesammelte Werke. – Bonn: Bouvier, 1986. Bd. 6.
2. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
3. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: «Логос», 2002.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: ДИК, 1999.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1978. Т. II.
6. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – 1991. – № 1.
7. Гуссерль Э. Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: ДИК, 2002. Т II.
8. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1976. Т. I.
9. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1988.
10. Деррида Ж. О грамматиологии. – М.: Ad Marginem, 2000.