

УДК 101.1:316:113:572

Социальная антропология М. Шелера

В. Э. НАРИЖНЫЙ

Социальная философия немецкого мыслителя М. Шелера, оказавшая значительное влияние на всю социальную философию XX века, в русскоязычной литературе изучена фрагментарно. Достаточно детально рассмотрен лишь один из важнейших шелеровских концептов – ресентимент. Особо следует выделить в данном отношении работу А. Н. Малинкина [1]. Определенный вклад в исследование обозначенной темы внесло и белорусское философское сообщество, принявшее участие в Республиканских чтениях 2002 года, непосредственно посвященных М. Шелеру [2]. В немецкоязычной литературе социальная философия М. Шелера освещена в большей степени. В первую очередь следует выделить работы М. Михальски «Fremdwahrnehmung und Mitsein: Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers» [3] и Чер-унг Пака [4], а также труды В. Хенкмана [5] и А. Зандер [6]. Вместе с тем социальная антропология М. Шелера, представляющая особый интерес в перспективе его философской антропологии, изучена недостаточно полно. Поэтому задачей данной статьи является уточнение и детализация некоторых положений социальной антропологии М. Шелера.

В работе «К феноменологии и теории чувства симпатии» (как показывает исследователь М. Михальски, она вызвала широкий резонанс в философских кругах тогдашней Германии – Э. Штайн, Е. Фолькельт, Г. Риккерт и др., по-разному оценивая ее значение, признавали в целом ее новаторский характер [3, с. 37–38]), была выражена идея, которую М. Хайдеггер, ссылаясь на данную работу, в «Бытии и времени» сформулировал так: «...Не дано сначала изолированное Я без других» [7, с. 116]. По М. Шелеру, «реальность «ты» и общества вообще *преддана* реальному бытию «я» в смысле *собственного* (des Eigentlich), а также сингулярно и индивидуально «самопережитого», которое всегда реально значимо постольку, поскольку оно включается прежде всего в *господствующие структурные формы* могущественного мы-переживания и мы-сознания» [8, с. 374]. Для мыслителя не существовало проблемы солипсизма и взаимосвязанной с ней проблемы Другого. Размышления М. Шелера согласуются с принципом: Другой всегда уже во мне. Первоначально человек, выражаясь метафорически, смотрит на себя глазами родителей, учителей, культурной традиции и т. д. [9, с. 265]. Однако даже «самонаблюдение всегда является наблюдением собственной самости, как если бы она была «другой»; оно является [вероятно, по причине существования дистанции к наблюдаемой собственной самости – В. Н.] согласно своей интенции формой «наблюдения чужого» даже там, где оно направляется на свою собственную самость» [8, с. 374]. В итоге у мыслителя «естественным направлением заблуждения является не направление, принимающее собственное за чужое или совершающее «вчувствование» в чужую личность, а, наоборот, направление, *принимающее чужое за собственное*» [9, с. 265].

На наш взгляд, в этих шелеровских утверждениях обозначена перспектива хайдеггеровской диалектики собственного и несобственного бытия. Подчеркнем: лишь обозначена, поскольку сам М. Шелер отчетливого и детального различения собственного и несобственного бытия так и не провел. Тем не менее, с определенными поправками слова Е. Борисова, написанные применительно к Dasein М. У М. Хайдеггера, можно отнести и к человеку у М. Шелера: «...Собственность не есть *отсутствие* несобственности, но определенное отношение вот-бытия к ней, а именно *понимание* вот-бытием того обстоятельства, что оно существует как раз-таки *несобственно* и что собственное существование есть «перепорученная» ему и еще не решенная задача» [10, с. 357]. К поправкам в первую очередь следует отнести

то обстоятельство, что в основание социальной антропологии автора «Положения человека в космосе» положен принцип солидарности, мы-априори.

Солидарность представляет собой проявление любви в общественной жизни и предполагает сознание взаимного соучастия в общем деле [11, s. 385]. Тем самым у мыслителя исключается радикальная оппозиция индивидуализма и коллективизма. У Шелера они являются конструктами, помогающими исследовать некоторые исторические разновидности социума (например, индивидуализм применительно к капитализму) [11, s. 381–382]. С шелеровской солидарностью в ряде своих признаков совпадает такое понятие русской религиозной философии как соборность. Пожалуй, наиболее ярко это демонстрирует интерпретация соборности у С. Франка. Она, согласно русскому мыслителю, является исходным, укорененным в Боге единством, в котором «не только «я» немислимо вне объемлющего единства «мы», но и наоборот: единство «мы» внутренне присутствует в каждом «я» [12, с. 61]. Говоря о соборности, С. Франк подчас использует само понятие солидарности (однако такое использование у него все же не имеет устойчивого терминологического значения): «даже война знает, хотя бы в принципе, «правила» международного права, которым она должна подчиняться и в которых обнаруживается, хотя бы в слабой форме, сознание непрекращающейся солидарности» [12, с. 113].

Провозгласив основанную на любви солидарность определяющим началом общественной жизни, Шелер столкнулся с задачей объяснения причин конфликтов, жестокости, которыми наполнена человеческая история. Ведь как может априорно добрый, любящий «ближнего своего» человек оскорблять, обманывать или лишать жизни этого солидарного с ним «ближнего»? По мнению одного из основателей философской антропологии, драма социального существования человека заключается в неадекватности воплощения имеющего метафизическую глубину человеческого единства в эмпирическом мире.

У М. Шелера вопрос метафизической солидарности и ее эмпирической реализации расположен в социальной плоскости. Он вывел четыре формы социальной жизни. в разной степени представленных в определенной исторической разновидности общества: толпа (неорганизованная масса), жизненное сообщество, общество, общность личностей (Gesamtpersonen) [11, s. 381]. Толпа, в которой «отсутствует любая форма индивидуального самосознания» наиболее характерна для ранней стадии первобытности, с типичным для нее кочевым образом жизни, промискуитетом, коллективной собственностью [11, s. 382]. В жизненном сообществе, в отличие от толпы, уже наблюдаются проявления индивидуального сознания, но только как понимание себя в качестве части социального организма, тотальности. Данная форма предполагает не критическое усвоение исторической традиции (мифы, сказки, обычное право, религия), а также устойчивость и замкнутость и четко выраженную иерархичность социальных институтов (касты, сословия) [11, s. 383–384]. Общество как третья социальная форма представляет собой торжество индивидуализма, находящего свою иллюстрацию в капитализме. Высшая форма социального единства представлена в общности личностей, в которой реализуется «персоналистическая» солидарность. В ее условиях каждая личность творчески соучаствует, осознав априорный принцип солидарности, в строительстве «царства Бога», то есть адекватно воплощает метафизическую солидарность в эмпирическом мире [11, s. 385]. Процесс строительства «царства Бога» не предусматривает заранее определенной конкретной цели. Он предполагает готовность к совместной деятельности, цель которой вырабатывается в ходе самой деятельности (например, научная, техническая кооперация между представителями разных стран) [11, s. 386].

Несмотря на то, что М. Шелер на протяжении всех периодов своего философствования занимался проблемами социальной теории и был одним из видных социологов своего времени, признание им духовно-метафизической детерминации общественно-политической жизни предопределило его в целом скептическое отношение к социальным технологиям, онтическим возможностям конструирования социальной реальности. Неслучайно среди вопросов общественной жизни в качестве приоритета мыслитель выделял вопросы образования (особенно высшего образования современной Германии), связанного с развитием

«образовательных знаний» и становлением личности. Показательным в данном отношении представляется тот факт, что за основу сравнительного анализа капитализма и социализма М. Шелер брал не политическую, экономическую, либо правовую сферу, а этос – структуру ценностных предпочтений. Так, капитализм является «в первую очередь не системой распределения собственности, а целой *жизненной и культурной системой*». Поэтому исчезновение капитализма не может быть обеспечено путем изменения порядка владения собственностью и экономическими благами [9, s. 382]. Преодоление капиталистического этоса в качестве господствующего, а значит, исчезновение капитализма, М. Шелер связывал с победой новой культуры, ростки которой он обнаруживал, например, в классово и экономически индифферентных ценностях природы, спорта и прочего, присущих части тогдашней западной молодежи [9, s. 391].

Классовая борьба пролетариата в этом смысле обречена на неудачу, поскольку сам пролетариат является носителем определенной разновидности «буржуазного духа» и его этос отдает предпочтение материальным благам, обеспечению гарантий их получения или сохранения [9, s. 383–384]. Поэтому социализм вегетативным образом появляется в самом капитализме. «...Нужна лишь незначительная острота взгляда, чтобы увидеть, что мы уже на всех парусах вошли в первую стадию социалистического государства», – писал М. Шелер в опубликованной в 1915 г. работе «Будущее капитализма», комментируя, с одной стороны, современную бюрократизацию производственной деятельности, возрастающее упование человека на государство, и усиление регламентации деятельности человека государством – с другой [9, s. 383].

Поставив социальные институты в зависимость от метафизики социальной антропологии, мыслитель нередко упрощенно или вообще невразумительно трактовал процессы общественной жизни. Так, политические элиты, по М. Шелеру, никогда не возникают из классов и профессиональных групп, а, «созревая в таинственной глубине самого народа», «рождаются из новых *духовных* и в то же время увлеченных ощущением *жизни* движений, чтобы постепенно вращаться в политическую сферу» [13, с. 99–100]. Социологический романтизм и недооценка роли социальных технологий (о ней можно говорить, по крайней мере, на основании истории XX века) являются, на наш взгляд, в большей степени следствием экзистенциально-нравственной установки одного из основателей философской антропологии, чем его научно-исследовательской наивности. Дальнейший ход мировой истории он связывал с эмансипацией личности, осознающей и реализующей свое индивидуальное предназначение, а не с игрой судьбы, в результате которой человек предстает лишь продуктом той или иной социально-онтической структуры. История для М. Шелера – в первую очередь история личностного становления. В этой связи мыслитель подчеркивал важность в социальном плане такой характеристики любви как конкретность. Для него «любовь к ближнему» – это любовь не к представителю коллектива, например, рабочих или «человеку вообще», а к человеку как личности [13, с. 336]. Не менее значимо и то, что для М. Шелера нет всеобщего надперсонального духа [9, s. 384].

Значение роли личности в истории в шелеровском истолковании, пожалуй, наиболее выразительно представлено в рассмотрении вопроса о роли элитаризма и эгалитаризма в социальной жизни. Примечательно, что собственная жизнь автора «Положения человека в космосе» протекала на фоне усиления демократических тенденций в Западной Европе первой четверти XX века. В пику некоторым из этих тенденций он выступал против так называемого «омассовения жизни», когда политики являются лишь репрезентантами господствующих групповых интересов [13, с. 18]. Структурообразование духа в истории форм мышления, любви, этоса и др. всегда начинается с избранных личностей, от которых оно передается многим, массе [13, с. 37–38]. Значение личности в отмеченном структурообразовании духа заключается в том, что она всегда является носителем определенной иерархии ценностей. Вместе с тем «к сущности личности принадлежит то, что она существует и живет только в совершении интенциональных актов», в том числе в актах усмотрения ценностей [14, s. 389]. Поэтому, как поясняет М. Михальски, интендирование другой личности

приводит к данности не ее саму, а интендированные ею предметности [3, s. 57]. Согласно М. Шелеру, личностей, которые осознают блага и интересы своего социума, изначально немного [9, s. 387]. Поэтому именно высокообразованная элита должна стать в авангарде общественного движения, как, например, это произошло в Японии конца XIX века [13, с. 18].

Abstract. The similarity and difference in the interpretation of social transcendentalism of M.Sheller and M.Heidegger are studied in the paper. The dependence of social institutions on metaphysics of social anthropology is also shown.

Литература

1. Малинкин, А. Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. – 1997. – №4. – С. 81–92.
2. Философы XX века: Макс Шелер: Материалы Республиканских чтений 7–16 января 2002 г., Минск / Редкол. Я. С. Яскевич, В. С. Вязовкин. – Мн. : РИВШ БГУ, 2003. – 94 с.
3. Michalski M. Fremdwahrnehmung und Mitsein: Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. – Bonn: Bouvier, 1997. – 251 s. Henckmann W. Max Scheler. – München: Beck, 1998. – 271 s.
4. Чер-унг Пак. Ресентимент, оценка, знание и социальное действие в учении Макса Шелера: опыт исследования социологии чувств // Социологический журнал. – 1997. – № 4. – С. 93–101.
5. Henckmann W. Max Scheler. – München : Beck, 1998. – 271 s.
6. Sander A. Max Scheler zur Einführung. – Hamburg : Junius, 2001. – 184 s.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
8. Scheler Max. Gesammelte Werke. – Bern : Franke, 1980. – Bd. 8. – 538 s.
9. Scheler Max. Gesammelte Werke. – Bonn : Bouvier, 1986. – Bd. 6. – 460 s.
10. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
11. Scheler Max. Gesammelte Werke. – Bonn : Bouvier, 1993. – Bd. 14. – S. 365–387.
12. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
13. Шелер М. Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
14. Scheler Max. Gesammelte Werke. – Bonn : Bouvier, 2000. – Bd. 2. – 664 s.