должна быть установлена связь между этим порядком и историей, рождающейся во временном опыте. Как известно, в своих поздних работах Шелер представляет эту связь с помощью единства духа и влечения, подчиненного метафизической сфере. Но совместима ли эта историческая метафизика с априорно познаваемым, абсолютным порядком соподчинения ценностей? Шелер не отказывается полностью от притязания знания, которое противопоставляет истории окончательные, иерархически соотнесенные точки зрения. Но такие притязания знания далеки от того, чтобы быть в состоянии требовать априорно очевидного знания, которому не нужно принимать участия в становлении мира. А принимая во внимание то, что история представляет собой открытый процесс, который в качестве целого не предъявляет никакого знания об определенности, делающей его возможным, необходимо признать, что возможно разрушение ценностей, недопустимое в случае наличия некоторого порядка их соподчинения, недоступного для человеческого вмешательства. И даже если разрушение ценностей оказывается лишь преходящей исторической стадией, на которой должно было бы осуществиться приближение к абсолютному порядку их соподчинения, то от этого нет никакой пользы живущим в то или иное историческое время людям, поскольку те не в состоянии знать, какой промежуток исторического времени совпадает с временем их жизни. Это было бы так, к примеру, если бы ценности всегда можно было постигать и осуществлять только сообразно с соответствующим состоянием единства духа и инстинкта. В соответствии с этим, отношение друг к другу надвременных порядков соподчинения и исторических форм осуществления ценностей проблематично. Такое положение дел позволяет говорить об эмпирических науках о ценностях в исторической жизни человечества, не вдаваясь в феноменологию их сущности и не рассматривая историческую метафизику, статус знания которой не поддается научному обсуждению. В поздних работах Шелера эта апория сегодняшнего философствования вырисовывается неясно. Конечно, Шелер не предавался хайдеггеровской резиньяции, отвергающей практическую релевантность. Для него дело философии заключалось в том, чтобы действовать в историческом настоящем с практической целью объяснения.

перевод А.И. Пигалева

ЧУВСТВОВАНИЕ/ПОЗНАНИЕ–ЦЕННОСТИ/БЫТИЕ. О РАЗЛИЧНЫХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВОЕОБРАЗИЯ ЗНАНИЯ

П. Янсен (Кельнский университет, ФРГ)

В мои намерения не входит давать имманентную, т. е. опирающуюся на соответствующие труды, интерпретацию учения Шелера. Будут оставлены в стороне и те контексты истории мысли, в границах которых

может быть понят Шелер. Я, скорее, собираюсь эксплицировать трудности, которые встретились мне при попытках усвоения его мысли и которые предполагают дальнейшее осмысление, а потому уводят в сторону от упомянутых исторических контекстов. При этом идеи Шелера прочитываются таким образом, что они проясняют исходную ситуацию современной философии, поскольку она осознает характер притязаний добытого ею знания. Такое преобразование заставляет отказаться от некоторых составных частей "мира вещей" Шелера. К ним принадлежат феноменология сущностей и построенное в соответствии с ней учение о ценностях. Я не буду исследовать вопрос о том, как эти выделенные мною части его учения связаны с другими теоретическими построениями Шелера. Считается, что они должны образовывать прочное единство, обеспечиваемое абсолютными основаниями бытия. Я, правда, сомневаюсь, что такое притязание способно выдержать проверку, но не собираюсь осуществлять самое эту проверку.

В содержательном отношении я намереваюсь рассмотреть различные связи, которые могут существовать между чувствованием и познанием, между ценностями и знанием. Я также поставлю вопрос: как возможны связи между "бытием" и "полаганием бытия" (в знании)?

Для достижения этих целей в III части статьи я усилю "эмоционально-онтологический" характер учения Шелера о ценностях, опираясь на более старую философскую традицию. Предлагаемую интерпретацию ценностей, их бытия и упорядоченности – в связи с чувствованием (а она выходит за рамки многих тезисов шелеровской социологии знания и не является здесь самоцелью) я использую для доказательства того, что между единой связью ценностей, чувствования, созерцания, предпочтений, с одной стороны, и возможностью реализации ценностей в мире – с другой, может простираться нечто вроде χωρισμός[1], принуждающей к решительному выбору между различными возможностями мышления. В дальнейшем я предпочту одну из них, а именно ту, которая учитывает, как человек реализует ценности в мире, причем в определенном временном промежутке становления мира, но которая может отказываться от априорного знания сущности ценностей, поскольку предшествующее во времени знание сущности не обязательно является определяющим для реализации ценностей в мире. Я ставлю также ряд вопросов. Нельзя ли, опираясь на идеи позднего Шелера, заметить в интересующей нас связи, что содержание такого знания, которое неспособно побудить к действию и бессильно в самом действии, может стать стимулом к действенной реализации ценностей в мире лишь в том случае, если его сущность утратит свою чистоту?

Не должно ли оно и в этой своей специфике быть познаваемым? Не принадлежит ли оно тогда в качестве момента к действительности человеческой жизни, посредством которой ускоряется становление мира? Если дело обстоит именно так, то полагание некоторой предшествующей во времени, априорно познаваемой области ценностей, абсолютной по отношению к становлению мира, оказывается проб-

лематичным. Не может ли дело обстоять так, что духовные существа, для которых эта область ценностей доступна чувствованию и познанию, – как бы находятся на обочине всемирной истории? Но если они таковы, не может ли у них возникнуть искушение занять по отношению к становлению мира вообще и истории, в частности, особую позицию, при которой они будут претендовать на знание сущности мира, тогда как само их отношение к миру станет проблематичным?

В XX в. со всем его прогрессом знание об эволюции и истории обычно закрывает путь к априорному знанию сущностей. При этом тем не менее остается неизвестным, не обретает ли мысль о познании и знании некую заведомую определенность, некую новую, в какой-либо момент и каким-либо образом пульсирующую жизнь. Если, напротив, временность и историчность предстают в качестве фундаментальных факторов, то непознаваемостью всего, что может быть помыслено, уже никак нельзя пренебречь. Можно ли воздать должное некоему абсолюту, действующему в процессе становления мира (правда, термин "абсолют" выбран не слишком удачно), если он открывается некоторым духовным существам и подчиняется некоторому знанию сущностей? С одной стороны, у Шелера сохраняется намек на неопровержимость абсолюта, а с другой стороны, его поздняя философия уводит от феноменологии сущностей и от понимания ценностей в качестве сущностей.

I

Охарактеризованный подход, учитывающий, правда, правила имманентной интерпретации, вместе с тем использует методику, которая отличается от шелеровской. Те мысли Шелера, которые я выделяю и в первую очередь выбираю, исходя из перспективы его поздних работ, могут иметь отношение к теме "самих вещей", но этот пункт для меня – не самый важный. Возникает трудный вопрос: не могут ли известные "обстояния вещей" быть выражены иначе, на основе установления связей иных, чем те, которые доминируют в учении Шелера? Могут ли формироваться некое единство знания и некое единство в мире, которые не входили бы в сферу компетенции философии? Может ли философствование удержаться от предвосхищений, оценок, решений, которые принадлежат к ее продуктивной мыслительной деятельности и влияют на находящееся в ее распоряжении знание? Кроме того, следует учесть, имеется реальность исторического типа, определенность иная, чем та, которую предполагает априорное знание о сущности. Например, вспоминается социология знания Шелера, которая имеет своим предметом социально-историческую реальность и относящееся к ней знание. Все, что разворачивается во времени и смысл чего еще не завершен, не допускает никакого знания о сущности, которое ориентировалось бы на абсолютные, объективные сущности и соответствующее состояние ценностей.

В моей статье я привлекаю внимание к трем видам знания, над

которыми уже не может возвыситься никакое более общее знание, осмысляющее их границы в единстве. Ибо нельзя предположить некую единую разумную инстанцию, которая бы возвышалась над связующей силой и обязательностью самих этих видов знания.

Если бы мы обладали – в пределах только что обрисованного "обстояния вещей" – знанием сущности, то у нас был бы масштаб для оценки, независимый от своеобразия данного "обстояния вещей" и выходящий за его пределы. Но в этом случае необходимо было бы располагать знанием о метафизическом знании и соответствующем ему бытии, с одной стороны, а с другой – знанием об исторической реальности и принадлежащем к такому знанию виде познаваемости. На основе обладания этим разнообразным знанием можно было бы судить о чем-то одном с позиции другого, можно было бы делать объективные оценки и при известных обстоятельствах выносить окончательный приговор. Но как быть, если, к примеру, знание, являющееся предметом социологии знания, нимало не заботится о саморефлексии и ничего не ведает о знании сущности – ибо речь ведь идет о силе, просто действующей в мире, например о политике и религии? Тогда оно, это знание, должно быть познано именно в своей специфике. Для того чтобы установить упомянутое единство отношений, должно быть по возможности введено философское знание, обусловленное теми принципами и операциями, от которых знание, относящееся к социологии знания (знание о человеческом знании и о ценностях), может отвлечься. Для метафизической традиции характерно, что она как бы допускает "гибель" отдельных видов деятельности, направленных на получение знания, гибель в том смысле, что "есть" каких-либо полаганий бытия прекращается (они превращаются в несущее), – это, кстати, справедливо и по отношению к философствованию Шелера. Поэтому иным видам знания и бытия – тем, которые уже не объединяются в одном, нацеленном на охват единства мира философском знании, – этим видам знания и бытия отказано в том, чтобы они во всем их своеобразии были положены в качестве сущих.

Шелер приблизился в такому рассмотрению мира, при котором могло бы быть взорвано метафизическое единство философии. Правда, это единство он неукоснительно признавал, всегда твердо придерживался идеи всеобъемлющего (абсолютного) познания. Одно из оснований этой твердой позиции может заключаться в том, что историзм и релятивизм никогда не казались ему прочными абсолютными позициями. Однако возникает вопрос: можно ли прилагать к процессу исторической реализации ценностей и к соответствующему ему знанию обычные термины, которые ведут к теоретико-познавательным (в философском смысле) апориям? Впрочем в обрисованной мной проблемной ситуации под вопрос ставится другое. Все, что объясняется историческим становлением мира, – из-за соответствующего ему знания – никак не может выдвигать абсолютных познавательных притязаний, поскольку оно определяется исходя из внешней перспективы и выступает лишь в качестве реализации знания

о ценностях. Притязания такого знания, над которым тяготеет внешняя перспектива, возвышается над самим субъектом и соответствующим знанием. В результате Шелера можно трактовать как приверженца некоторой более старой традиции: он философствует, опираясь на понятия "человек" и "сущность человека". При этом невольно вкрадывается ошибка: человек – в качестве философствующего человеческого существа – как бы отождествляет себя с "человеком", относительно которого он философствует и с позиций которого пытается установить единство мира в его познаваемости. Знание, относящееся к социологии знания, а также естественнонаучное знание должны быть определены при отрицании связи с такими философскими процессами объединения, полученного на основе необходимых процедур объективации. Если это произойдет, то известные типы философии и науки отделятся друг от друга в том, что касается видов их знания. Тогда станет допустимым говорить о мире так, чтобы им полностью не овладел бы целостный принцип единства сущего, которое как таковое проявилось в познании. При таких предпосылках сама философская деятельность должна отвечать за то, что каким-либо образом от нее отличается. Коль скоро она предназначает себя для такого рода деятельности, "высказывание-о" самом себе больше не может ссылаться на единство Logos и On, – напротив, она, будучи обусловленной своей деятельностью, может выступить в том виде, в каком она поистине существует. Здесь отнюдь не утверждается, что сам Шелер мыслил так или именно то, что соответствует использованному мной языку. Я удовлетворюсь предположением, что Шелер был на пути к современному видению мира, но что исторические истоки его мысли стали для него препятствием, не позволившим ему вывести из этого видения следствия, сформулированные в последние десятилетия нашего столетия.

II

Высказывания Шелера о "разрушении ценностей" затрагивают новое время и современность. В соответствии с этими высказываниями, ценности имеются, наличествуют, притом они имеются в различные исторические эпохи. Однако во все эпохи существуют один и те же виды и один и тот же порядок ценностей. Произошло ли разрушение порядка соподчинения ценностей в определенный момент времени? Конечно, если – как это можно видеть у позднего Шелера – порядок соподчинения ценностей в истории человечества никогда не мог быть действенным, то должно ли тогда разрушение ценностей тем не менее соответствовать порядку их соподчинения? Как этот порядок соподчинения признается в философском познании и в жизни отдельного человека – другой вопрос. Может ли некий порядок мира, соответствующий некоему порядку соподчинения ценностей, быть выявлен в качестве подлежащей выполнению задачи, если такое осознание имеет место лишь на окольных путях истории, на которых отношения порядка ценностей отклоняются от такого "исходного" порядка? Быть может,

соответствие порядку ценностей было строже в более ранние эпохи, когда процессы всемирно-исторической реализации ценностей еще не зашли столь далеко?

В соответствии с теорией Шелера, со сферой ценностей никогда и ничего не может случиться. Процесс реализации ценностей чувствующими и оценивающими людьми может происходит по-разному, поскольку они не действуют в качестве "представителей" материальной этики ценностей. В материальной же этике ценностей при познании того, как устроен порядок соподчинения ценностей, познается также и то, что она сама не может быть затронута никакими ссылками на конкретные условия существования и действия человека. Действительно, Шелер исходит из того, что познание в материальной этике ценностей устроено особым образом: и оно само, и человек, его осуществляющий, определяются исключительно ее внутренней сущностью и не затрагиваются ничем из мира (конкретных) человеческих действий. Напротив, в процессе реализации ценностей дело может дойти до нарушения порядка соподчинения ценностей. Люди, осуществляющие этот процесс, могут стать объектами познания для "представителей" материальной этики ценностей. Но ведь сами эти представители могут действовать не с точки зрения сути такой этики, а рассматривать ценностные процессы в мире под своим, субъективным углом зрения, лишь замаскированным масштабами и критериями материальной этики ценностей.

За пределами шелеровского учения о сущности ценностей ничто не мешает тому, чтобы в человеческой жизни оценки и чувствование существовали таким образом, что о ценностях в соответствии с их бытием, превосходящим человеческое, ничто не было бы предрешено. Если говорится о феномене такого рода, то используются слова вроде "ценности", "оценка" и "чувствование" в их значении, просто соотнесенном с предметом. Тогда ценности, вовлеченные в жизнь, вполне могут быть разрушены. И тогда выражение "разрушение ценностей" допускается как также соотнесенное с предметом. Использование выражений вроде "ценность", "ценности" создает видимость гипостазирования динамических жизненных процессов. Такое положение дел можно рассматривать как одно среди многих, в принципе реализуемых. Можно, наверное, встретить довольно много людей, которые мыслят в соответствии с учением Шелера о ценностях и полагают, что в соответствии с ним они "устроили" свой мир. Разумеется, другие люди могли бы снова так тематизировать это целое, что приняли относящееся к нему положенное и сказанное в объективирующей внешней перспективе в качестве чего-то сущего, не предпринимая попытки оправдать его или поставить под вопрос от имени человеческого разума.

Когда я со своих позиций интерпретирую шелеровское учение о ценностях, то вижу необходимость зарезервировать слово "ценность" именно для ценностей, понятых в соответствии с их сущностью и наличным бытием, а чувствование, соответствующее им, не смешивать с ценностями. Однако все, что мы так или иначе поименовали, обла-

дает притязаниями на познание, исходящего из феноменологии сущностей. В этом случае, для обозначения таких притязаний используются выражения "ценность" и "чувствование".

Таким образом, если в нашем распоряжении, как и у Шелера, имеются обе сферы бытия и относящиеся к ним языковые правила, то мы не можем говорить о разрушении ценностей, поскольку в данном случае используется некий предикат внутри той сферы бытия, где использование его недопустимо. Если в высказываниях о разрушении ценностей должна быть сохранена связь между сферами бытия и языка, этот способ высказывания может подразумевать лишь то, что люди в их отношении к ценностям, недоступным для их действий, этими своими действиями создают беспорядок. Эта ошибка не может быть вменена в вину их чувствованию, поскольку чувствование рассматривается в качестве принадлежащего к познанию ценностей и может допускать превращение ценностей в соответствии (и вместе) с их наличным бытием в самостоятельную данность. В анализируемом случае высказывания о разрушении ценностей имеют значение оценки с позиции субъективной морали. С помощью этого значения можно от имени объективности вынести приговор "другой субъективности" – если не привлекать сложные дополнительные теории, как это имеет место у Шелера, едва только он последовательно включает в свое мышление историческую действительность. Оценка высказывания о разрушении ценностей с позиции субъективной морали не имеет особой философской релевантности. Высказывания Шелера о разрушении ценностей нельзя связать с некими "бытовыми" разговорами о разрушении ценностей, которые не предполагают раскрытия сложных контекстов. Высказывания же Шелера связаны с немалым грузом философской теории.

Напрашивается следующий образ действий для того, чтобы выйти за пределы концепции Шелера или продолжить ее: если бытийная сфера сущности ценностей отделена от возможностей человеческой жизни, то, похоже, имеется область человеческого оценивания и отношения к ценностям, в которой человек так относится к ним, что они становятся доступными людям в предшествующем "бытии-в-себе". А именно они открываются в процессе чувствования, созерцания, познания, предпочтения или пренебрежения (и при известных обстоятельствах – в процессах стремления и воления в соответствии со всеми этими старыми интенциональными действиями). В материальной этике ценностей явно принимается в расчет то, что ее "представители" (и некоторые другие люди) так соотнесли себя с областью ценностей, что она стала для них коррелятом, который изначально их определяет. Такой тип коррелятивной связи следует отличать от трансцендентально-субъективной, поскольку в ней объективные ценности оказываются тем, что определяет саму интенциональную субъективность. При этом не может быть установлена коррелятивная связь между ними и этой интенциональной субъективностью в качестве трансцендентальной.

III

Концепция, устанавливающая связи между понятием ценности и человеком в качестве оценивающего субъекта воли, опирающаяся на бытийно-исторические основания и противоречащая концепции Шелера, представлена, как известно, Хайдеггером. Однако, если адекватным образом излагать концепции Шелера и Хайдеггера, то различия между ними, касающиеся вопроса о ценности, выступят, конечно, иначе, чем в их собственных эксплицитных высказываниях.

Прежде, чем подвергнуть анализу в следующем разделе шелеровское понятие ценности, опирающееся на феноменологию сущностей (в связи с познанием и чувствованием), следует кратко напомнить о хайдеггеровских высказываниях о ценности, которые включены в его интерпретацию философии Ницше. Оба наброска могут быть поставлены в связь с тем, что раньше было сказано о своеобразии философского языка. Это рассмотрение уже в данном сравнительном экскурсе делает неотложным вопрос о том, должны ли ценности присутствовать в философских системах в качестве самотождественных сущностей.

В эпоху начинающегося господства безусловной воли к власти бытие стало ценностью[2]. Бытие стало ценностью, воспринимаемой в качестве таковой людьми определенного времени на основе некоторых оценок. Эти оценки исходят из того, что бытие не зависит от конкретных исторических оценок, поскольку все, что есть, они изначально оценивают с точки зрения человека. Таким образом, эти люди воображают, что избегают нигилизма, делающего все не имеющим ценности и в этом смысле чем-то бессмысленным. Однако при таких взглядах на мир бытие лишается "достоинства своей сущности". "Но ведь если ценность не дает бытию быть бытием, тем, что оно есть как само бытие, мнимое преодоление (нигилизма путем полагания и признания ценностей. – *П.Я.*) – и есть самое настоящее завершение нигилизма"[3].

В новое время предпринимаются настойчивые попытки рассмотреть с точки зрения ценностей даже высшее сущее, в метафизической традиции включающее в себя единство бытия и блага. Это делается потому, что мир больше не определяется посредством единства. Свой вклад здесь внесли и объективирующая наука и все виды субъективизма. Однако "истолкование сверхчувственного мира, истолкование Бога как высших ценностей мыслится не на основе самого бытия"[4].

Если отделить шелеровскую концепцию ценности от бытийно-исторического вердикта и стремиться приблизиться к хайдеггеровским формам языкового выражения, то можно действовать следующим образом: с помощью соотнесения познания и сущего с субъектом сущее лишается характера являющегося из самого себя, причем этот характер придается ему бытием. Для мышления нового времени речь идет об обеспечении сущего с помощью него самого и, таким образом, с помощью мышления субъекта. Поэтому названное мышление долж-

но стремиться к господству над сущим. Таким образом, оно должно понимать сущее в качестве предметности, и целью такого понимания является создание возможности распоряжаться этим сущим. В указанном событии, потребовавшем для своего осуществления длительного промежутка времени, как в реальной истории, так и в истории мысли, и коренятся, согласно Хайдеггеру, преобладающие в наши дни формы высказываний о ценностях, которые соответствуют сообразному с ними совокупному состоянию сущего. Они равнозначны такому истолкованию сущего в целом, которое скрыто в позитивных оценках осуществимых человеческих возможностей. В соответствии с этим, "бытие ценности" означает результат (субъективных) оценок и полагания ценностей. Именно им стало служить всякое познание. А это опять-таки означает – поскольку познание ссылается на то, что нечто существует так-то и так-то, – что познаваемое в силу своей проясненности сущее приводится в порядок, исходя из перспективы оценок и ценностного полагания со стороны человеческих существ, которые, поскольку они оказались вовлечены в такое "неправое" дело, лишают достоинства само сущее, т. е. мир и все к нему принадлежащее. "Полагание ценностей подобрало под себя все сущее как сущее для себя – тем самым оно убрало его, покончило с ним, убило его"[5].

Учение о ценностях, опирающееся на феноменологическое учение о сущностях, как это имеет место у Шелера, не подлежит интерпретации с позиции хайдеггеровской концепции ценностей. Однако оно "полагает" ценности в соответствии с их бытием как существующие в себе, как – и это сказано в процитированном суждении Хайдеггера – сущие-в-себе. Ценности, осмысленные таким образом, открыты для определяющей способности человека, так что он может открыться навстречу им и определить себя через их посредство. Шелер принимает эту связь во внимание, подчиняя области ценностей чувствование, (сверхчувственное) созерцание и определяющее их познание.

Но от затронутого нами резкого различия мало пользы. Куда более существенным является следующий вопрос: как в современных условиях мы намереваемся расценить единство основы бытия и власти, господствующей над человеческой познавательной способностью. Феноменология сущностей, примененная к области ценностей, в онтологическом аспекте проанализирована у Шелера так слабо, что не позволяет учесть применительно к ценностям тему окончательного мирового господства. Поскольку у Шелера отвергается наличие связи между учением о ценностях и бесконечной духовной личностью, то он вынужден ввести в кадр анализа влечение (и его видимые результаты) в качестве недуховной потенции образования мира, которая нуждается во времени и истории для того, чтобы быть в состоянии выполнить свой "бытийный труд". Но как же тогда обстоит дело с притязанием на (предшествующую во времени) априорную познаваемость оснований бытия и с задачей философского познания? Путь от феноменологии сущностей, примененной к области ценностей, который вел бы к этой постановке вопроса исходя из современного мира, оказывается закры-

тым. Феноменология сущностей выступает в качестве препятствия для последовательного движения Шелера к новому типу мышления.

Попробуем вкратце прояснить суть главного отличия обрисованных выше способов философского рассмотрения мира.

Согласно Шелеру, следует провести различие между бытием и ценностью. И то, и другое имеют вневременной интеллигибельный характер. Они – место обитания сущностей, которые могут быть априорно познаны в присущей им абсолютности. Эта абсолютность означает их предшествующий и обосновывающий характер по отношению к процессу познания, которое обращается к сущности сфер бытия и бытия ценностей. Нас интересует здесь только та половина данного теоретического построения, которая имеет отношение к области ценностей. Можно так акцентировать и переформулировать шелеровское полагание области ценностей и соответствующего способа подхода к ним, что они, несмотря на внутренне связанные с ними весьма деятельные функции чувствования (и эмоциональные акты), сводятся к тому, чтобы неявно быть подчиненными соответствию познания и бытия, – точно так же, как это соответствие овладело метафизической философией. Если дать такую интерпретацию, то лишается почвы распространенное мнение, согласно которому Шелер открыл области эмоционального и принадлежащего к нему сущего, которые были не замечены и не признаны традицией. Причиной такого традиционного отношения было то, что область ценностей, а также принадлежащие к ней познающие и чувствующие существа считались устроенными по образцу высшего мира, как его понимала метафизическая философия. А именно считалось, что познаваемое основание бытия (и ценностей) в состоянии определять познающее существо, которое в свою очередь предназначено подчинить себе человека, "лучшей частью" которого оно является. В структурном отношении в такой интерпретации, выходящей за пределы концепции Шелера, его учение о ценностях и чувствовании, построенное на основе феноменологии сущностей и рассматриваемое в онтологическом плане, следует отнести к метафизической традиции в смысле Хайдеггера. Это справедливо, даже если шелеровское понятие ценности полностью отличается от хайдеггеровских высказываний о ценностях и несмотря на то, что Шелер в тематизации связи между ценностью, эмоциональностью и своеобразием ценности объясняет эту связь иначе, чем традиция. Правда, суждение об оригинальности частично обусловлено современным поверхностным взглядом на традицию. Но шелеровская концепция связана с традицией тем, что принимает следующее положение: должны существовать такие основания, определяющие познание, которые открыты для человека в качестве духовного существа и не зависят от временности и историчности. В соответствии с этим, они не оказывают какого-либо существенного воздействия на то, о чем следует мыслить. Таким образом, и с появлением различия между бытием и ценностью, которое, как кажется, должно иметь отношение к самим вещам, не должно устраняться структурное равенство в способе мышления.

Нельзя ли вывести такие следствия из мышления и позднего Шелера?

Таким образом, Шелер и Хайдеггер понимают "ценность" по-разному. Шелер с помощью понятия ценности противостоит релятивизму и субъективизму, которые он надеется опровергнуть с помощью методической феноменологии сущностей. Он видит в релятивизме и субъективизме ложное мышление в действии, мышление, стремящееся черпать силы из источников, связанных с низшими человеческими способностями. Для Хайдеггера господство оценок, к которому привело центральное положение человека в качестве субъекта в философии и всемирной истории, – это закономерный результат метафизической традиции и ее способа познавательного отношения к сущему в целом. По моему мнению, с определенными оговорками можно признать, что возможно установить, как обстоят дела с ценностями посредством соотнесения с самими вещами (которые должны описываться вне связи с определенной философской концепцией), – независимо от того, что говорят Шелер и Хайдеггер, и без попыток отказаться от их концепций ради других возможностей мышления. В работах Шелера вырисовываются две совершенно различные возможности придать ценностям бытие. Далее речь пойдет именно о них и будет показано, что Шелер вынужден говорить о чувствовании в различных значениях тогда, когда ставит задачу осмыслить возможные связи чувствования с априорным познанием ценностей, неаприорным познанием ценностей и (первоначально не ориентированным на познание) процессом оценки.

IV

Если чувствование рассматривается как момент субъективного резонанса ценностей и их иерархического порядка в рамках некоторой теоретически интенциональной априорной философии ценностей, то ценности одновременно доступны и постижению с помощью чувств (чувствованию), и познанию. Поскольку ценности познаются, они должны быть доступны чувствованию. В единстве чувствующего познания ценности становятся данными сами по себе. Это доказывает этика как философская теория. В ней задействованы одновременно и чувствование и познание, но совсем не так, как если бы область ценностей, порядок их соподчинения и его законы открылись бы интенционально-эмоциональному существу, которое само принадлежит к области ценностей и открыто для нее. Здесь становится заметным некоторое различие, обусловленное теоретической тематизацией, – при нем процесс изложения считается существенным; и человек, занимающийся изложением, намеренно ограничивает себя, оглядываясь на процесс изложения. Несмотря на это различие, способ изложения материальной этики ценностей таков, что она как бы ссылается на осуществляющего ее человека и его единство чувствования, созерцания и познания, в котором область ценностей

раскрывается такой, какова она есть. А существо, действующее различным образом, воспринимает себя как интенционально-эмоциональное, и для него ценности даны в чувствовании и созерцании (как "сущие" и обязывающие), но с ним они не соразмерны, поскольку не связаны изначально и сущностно с "измерениями" человека. В количественном отношении они изначальны только для существ, соответствующих философскому определению. При этих предпосылках в процессе изложения достигается изложение того, что существует как единство сущности и наличного бытия. Тому, что есть, присуща, в соответствии с этим, некая сущность, устроенная сообразно с изложенным. Тому, что есть, свойственно чувствование, которое присовокупляется к нему так, как это было явлено в изложении, претендующем на статус знания, чувствование также положено как сущее, но в качестве изложенного в изложении оно само не является сущим. Оно является сущим в чувствовании того, кто излагает и одновременно сознает себя чувствующим, поскольку он чувствует, поскольку он, так сказать, есть чувствующий. Так что в этике ценность, чувствование, познание и бытие ценности, с одной стороны, и познающее изложение чувствования, познания и бытия ценностей – с другой, объединены в тех существах, которые "осуществляют" этику. Такое объединение характерно для того вида знания, который присущ именно этой философской этике. Таким образом, в этике qua теории предполагается, что она сама в соответствии со своими полаганиями бытия соотнесена с чувствующими, созерцающими и познающими существами и их чувствующим созерцанием бытия ценностей. Излагающее существо "имплантировано" в изложение, и оно должно (каким-либо образом) быть тождественным интенциональному существу, которое в соответствии с априорным познанием в чистоте чувствования, созерцания и познания подчинено области ценностей.

Выявленные связи являются частными. Их никоим образом нельзя распространять на другие типы знания.

Если бы такие существа не полагали и в самом знании, что они чувствуют, – и притом в описанной интенционально-феноменологической определенности, – то в изложении они только в смысле бытия ценности могли бы знать, что они, в соответствии со своим бытием, не объединены с ценностями в их собственном бытии. Дело обстоит так, что они на основе этой предпосылки могли бы построить теорию ценностей, в которой между ними и их "предметом" (познанным в качестве сущего) устанавливалось бы то тождество, посредством которого они в познанном в качестве сущего одновременно знали бы и самих себя, чувствующих и созерцающих, в качестве находящихся в зависимости от ценностей, взятых в их сущности и наличном бытии.

Теперь установим в явном виде следствия положений, изложенных ранее и касающихся чувствования: до сих пор я характеризовал философско-теоретическую этику Шелера в ее единстве с тем, что она полагает в качестве сущего (на что она ссылается как на то, что есть), и с тем познающим существом, которое полагает себя по отношению к

познанному в качестве зависимого и подчиненного. Такая характеристика раскрыла своеобразие определенного философского познания (осуществляемого чувствующим и познающим существом) и соответствующего ему сущего. Местонахождение бытия чувствования/познания и бытия/ценности – в описанной выше связи. Выявленная связь детерминирует то, что́ суть чувствование и ценности. Это справедливо не только вопреки тому факту, что область ценностей выступает в качестве предварительно определяющей, сущей самой по себе. То, что область ценностей выступает таким образом, означает, что она построена в соответствии с определенным философско-этическим образом мысли.

Теперь проверим, в каком смысле и с каким правом можно говорить, что чувства в материальной этике ценностей могут быть истолкованы в качестве моментов подхода к некоторой области бытия специфического вида, области, сопряженной с ценностями, но что одновременно эти чувства соответствуют основным чертам познания бытия вообще. Предположим, что область бытия относится к познанию самой себя следующим образом: она устроена в соответствии с тем, как она познается. Пусть вид ее бытия определяет познание. Тогда, если бы область ценностей была доступна только посредством чувствования, она не была бы областью бытия, и познание, взятое в его особенности, было бы слепо по отношению к тому, что суть ценности. Но при условии, что имеет место чувствование, чувствуемая предметность, сопряженная с ценностями, оказывается построенной таким образом, как это утверждается в познании области ценностей. Познанное познания и содержание чувствования сопадают друг с другом. Правда, познанного познания не существует без того, чтобы оно не было почувствовано так, как оно познается, но содержание чувствования – это также то, что имеется в определенном познанном познания. Если познание чувствования, содержание чувствования и область ценностей, познание, связывающее чувствование с его содержанием, соотнести с рефлексией над чувствованием и его содержанием, то в рефлексивном познании область ценностей должна быть признана в качестве предварительно определяющего и господствующего сущего. Но, поскольку она открывает эти свои черты в овладении чувствованием, а не в познании, отделившемся от процесса чувствования с помощью некоторого рефлексивного акта, чувствование и познание должны, пожалуй, осуществляться одним и тем же существом. Это необходимо для того чтобы осуществился описанный эффект единства содержания чувствования, господствующего сущего и его познанности в качестве сущего в смысле его наличного бытия, открывшегося в чувствовании.

Область ценностей в своем порядке соподчинения и вместе с управляющими этим порядком законами предпочтения и пренебрежения познается в этике в качестве сущего. Познанное таким образом является первичным в первую очередь для чувствующих и познающих его философских существ, т.е. для тех, кто защищает

материальную этику ценностей. Последние сознают себя в качестве имеющего существование познанного, в качестве задающего меру прообраза содержания ценностей мира и создающих это содержание чувствующих и оценивающих людей, привилегированным типом которых они сами являются. В этом типе все существует так, как оно познается. И одновременно они (возможно) находят нечто подобное в некоторых примерах в самом мире.

Таким образом, в проанализированном усложненном смысле, допускается возможность говорить об области ценностей как об области бытия, которая в соответствии со своим бытием открывается познанию и определяет его. Тогда чувствование определяется через открытость для объективных отношений области ценностей, взятой в качестве имеющейся, предварительно определяющей. Так что область ценностей может быть в своем бытии познана тем же самым существом, которое чувствует именно таким образом, не теряя из-за познания своего наличного бытия – например, не деградируя до простого определенного бытия тогда, когда познанию было бы недоступно наличное бытие.

Ценности существуют в области ценностей, обладающей определенным порядком соподчинения и подчиняющейся законам. В соответствии со своим своеобразием, она должна познаваться в чувствовании и созерцании и быть в состоянии регулировать поведение, соотнесенное с ценностями. Даны ли ценности в чувствовании и созерцании как самодостаточные так, чтобы они в качестве (познанных) оснований бытия определяли бы чувствование и созерцание? Обладают ли они в качестве таковых властью над влечением, волением и поведением? Противодействуют ли в человеке напору этой власти лишь некоторые силы? Тогда в жизни действительного человека они могут оказаться настолько мощными, насколько это допускает их "воление". Они находятся под познанными бытийными основаниями ценностей, поскольку эти основания в меру своего бытия стоят настолько выше этих сил, что бытийные основания ценностей: 1) не могут быть затронуты никакой инстинктивно-эмоциональной реальностью человеческой жизни, 2) могут быть познаны в этом своеобразии 3) познающими существами, которые одновременно являются эмоциональными и живыми, они в качестве познанных таким образом ставятся выше самих этих существ, причем эмоциональное в соответствии с этикой ценностей принадлежит как момент к познанию бытия.

В заключение опишем вкратце некоторый другой образ мысли, в соответствии с которым познание и знание принимают другой облик по сравнению с предыдущим случаем. Чувствование, выступающее в анализируемой связи, принадлежит к познанию бытия ценности. Но бытие ценности определяет познание самого себя и одновременно в чувствовании доводит себя до созерцательной самоданности. Поскольку это имеет место и поскольку осуществляется познание в смысле этики ценностей, должно иметь место чувствование. Но

одновременно следует сказать, что при осуществлении познания в смысле этики ценностей чувствование другого вида (например, связанное с витальностью) не может иметь места. Познание в смысле материальной этики ценностей осуществляется тем (человеком), с кем в качестве некоторого существа ей удается соотнести себя, – причем это существо в состоянии чувствовать и по-другому (как адекватно открытое в своем способе бытия всей совокупности области ценностей). Поэтому похоже, что это существо, взятое, к примеру, как существо витальное, знает о преднаходимом в нем самом единстве витального чувствования, о принадлежащих ему качестве ценности и его бытии, – и знает так, что включает их в содержание своего познания бытия области ценностей, осуществленного на основе чувствования и созерцания. Тогда на основе этого знания бытия оно знает, что в нем бытие витальных ценностей не может стать доступным чувствованию и познанию. В лучшем случае это бытие понимающим образом переживается и на этой основе так включается в знание бытия ценностей, что изначальное единство чувствования, созерцания и бытия витальных ценностей оказывается разрушенным[6]. Разумеется, предполагаемое единство может быть обнаружено только в области некоторой конструкции, подходящей для этого единства. Такая точка зрения должна отвергнуть феноменологию сущностей. Однако я мог бы показать, что она, вопреки своему пониманию самой себя включает множество предпосылок и содержит такие положения, которые могут быть отменены или не приниматься в расчет.

Если теперь приписать различные способы чувствовать, быть и познавать (бытие) различным существам, то разрушается описанное выше единство, с которым Шелер считается в этике ценностей. Но это уже иная тема, рассмотрение которой отложу до другого раза.

Перевод А.И. Пигалева,
редактирование перевода Н.В. Мотрошиловой

[1] χωρισμός (древнегреч.) – здесь: разлом.

[2] Ср.: *Heidegger M.* Nietzsches Wort "Gott ist tot" // Heidegger M. Holzwege, 3. Aufl. Frankfurt a. M., 1957, S. 193 ff.

[3] Ibid., S. 239. (Использован слегка измененный перевод А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Пер. с нем., составл., вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993, с. 210.)

[4] Ibid., S. 230. (Использован перевод А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет, с. 210.)

[5] Ibid., S. 242. (Использован пер. А.В. Михайлова. См.: *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет, с. 212.)

[6] Ср., например, совершенно другую концепцию единства жизни и чувствования у А. Мишеля: *Michel H.* Phänomenologie und Psychoanalyse // Michel H. Radikale Lebensphänomenoloqie / Übers. v. R. Kühn. Freiburg i. Br.; München, 1992, S. 187 ff.