

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА НАСТАНОВА МАКСА ШЕЛЕРА

*Статтю присвячено висвітленню основних положень феноменологічної методології Макса Шелера (1874–1928). Як конститутивний принцип феноменології Шелера представлено настанову на безпосереднє споглядання сутностей, котра визначає абсолютистські зазіхання феноменології і, відповідно, фундує інші методологічні концепції Шелера. З огляду на вчення про споглядання сутностей розкрито зміст категорії феноменологічного досвіду як іманентного й асимволічного пізнання інваріантних ейдетичних змістів, а також окреслено співвідношення феноменологічного досвіду і природного й наукового пізнання. Категорія сутності, що позначає предмет феноменологічного досвіду, розглянута у зв'язку із вченнями про «порядок фундування», «a priori» і співвідношення формального й матеріального, котрі покликані прояснити статус сутності як гаранта абсолютної строгості й адекватності феноменологічних убачань. Крім того, представлено Шелерове вчення про моральні передумови пізнання сутностей, а також з'ясовано особливості вчення про феноменологічну редукцію як аскетичного приборкання «життєвого пориву», що має на меті розкриття сфери абсолютного буття. Зміст статті включає вступ, шість тематичних підрозділів і узагальнення основних положень.*

**Ключові слова:** Макс Шелер, феноменологія, споглядання сутностей, сутності, досвід, а пріогі, порядок фундування, природний світогляд, феноменологічна редукція.

Феноменологія як радикальний інтелектуальний проект відпочатково прагнула оформитись у строгую доктрину, положення якої мали б утворити «fundamentum incossum» як для теоретичного знання, так і для морального життя. Стисло виражена Едмундом Гуссерлем у заклик «До самих речей!» програмова орієнтація на автентичне і автономне буття становить смислове ядро феноменології, визначає її цілі та внутрішню динаміку. У своїх методологічних практиках феноменологія втілює сам дух філософії, серце якої становить давнє поривання до первинного і незмінного. Воно набуває виразного історичного втілення ще на світанні теоретичного мислення, у період, названий Карлом Ясперсом «осьовим часом». Своім першим історичним проявом воно має чи не найдовершений та значущий витвір античної думки – платонізм, творча сила якого скерована до царства беззмінних і відвічних ідей. «Світ ідей, – як стверджує київський мислитель Орест Новицький, – батьківщина філософії» [3, с. 242]. Утім, «світ ідей» – також предмет пізнавальних прагнень феноменології, яка ставить за абсолютний дослідницький ідеал виявлення й опис сутностей, а також їхніх складних і багатогранних взаємозв'язків. Тож не дивно, що загальним місцем поміж дослідників став розгляд феноменології як продовжувача інтенцій платонізму, порівняння обох учень, або ж принаймні стримане й обережне визнання безперечних паралелей. Досить прикметно, що Сократ, філософ *par excellence*, у деяких сучасних дослідженнях

здобуває характеристику послідовного феноменолога [17, р. 14]. Утім, історично справедливою була б реверсія такого погляду: саме феноменологію слід розуміти як послідовне, методично виважене й свідоме втілення засадничої інтенції філософії як такої – її поривання до абсолютного й безумовного знання.

Феноменологія як особлива епістемічна практика виникає на початку ХХ століття завдяки зусиллям Едмунда Гуссерля, чий месіанський запал дав витік цілому напрямку європейського інтелектуального життя. Дослідницька програма феноменології вибудована на фундаменті вчення про можливість безпосереднього й вичерпного пізнання необхідних структур досвіду та його даностей. Так званий феноменологічний «принцип усіх принципів» наказує приймати дане в його своєрідності й незвідності поза будь-якими інтерпретаціями, тому феноменологія постає як радикальна антитеза психологізму, натуралізму, історизму та будь-яким іншим формам конструктивізму. При цьому «дане», єдиний предмет феноменологічних розвідок, становлять не факти чуттєвого сприйняття чи інтроспекції, а чисті сутності, що розкривають себе в особливому акті ідеації, належна реалізація якого можлива завдяки виконанню низки феноменологічних редукцій. Програмова орієнтація на безпосереднє вбачання сутностей та їхній неупереджений опис стала не тільки провідною зіркою для всієї феноменологічної традиції, а й джерелом незгоди. Твердження феноменології

зазіхають на позаісторичність, проте тільки в історичних істотах здатні набути характеру живої істини: за висловом французького феноменолога Моріса Мерло-Понті, тільки в нас самих ми віднаходимо єдність феноменології та її дійсний сенс [2, с. 4]. Цей незбіг між понадісторичними зазіханнями та особистими тлумаченнями феноменологічного досвіду став причиною фрагментації й урізноманітнення феноменологічного руху. Якщо Гуссерль убачав своє головне завдання в обґрунтуванні методу, то його застосування до конкретних «ейдетичних регіонів» стало завданням його численних послідовників. Певна річ, особисті філософські запити й унікальний інтелектуальний досвід натхненних Гуссерлем мислителів наклали карб на їхні філософські практики, зумовивши все багатство і складність феноменологічної думки.

Поміж мислителів, належних до феноменологічного руху, Макс Шелер (1874–1928) заслуговує особливої уваги. Радіус його феноменологічних практик вийшов далеко за межі логіки й онтології свідомості, що були предметом досліджень корифея феноменології, й охопив такі тематичні сфери, як мораль, емоційне життя, релігія, суспільство і людина. Крім того, на відміну від Гуссерля й багатьох наступних феноменологів, Шелер не протиставляв феноменологію і метафізику; натомість він розглядав феноменологію як необхідний етап плідної метафізичної рефлексії. Ніколай Гартман стверджував, що саме завдяки багатству проблематики, якій присвятив себе Шелер, феноменологія набула грандіозного розгортання і виросла в духовний рух, який він же й очолив [18, р. 230–231]. Звісно, відкритим залишається питання про те, якою мірою Шелер проявив себе як феноменолог, що реально акцентує інваріантний зміст «самих речей», а якою ж вийшов за їхні межі – питання, що з особливою гостротою постає стосовно пізнього періоду творчості мислителя. Хай там як, його праці «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей»<sup>1</sup> (1913/1916) і «До феноменології почуття симпатії, а також про любов і ненависть» (1913) стали першим після напрацювань самого Гуссерля послідовним втіленням методологічних засад феноменології в конкретних предметних царинах – в етиці й аналізі емоційного життя. Хоч Шелер був радше віртуозом методу, аніж його теоретиком, і часто-густо критикував надмірне захоплення методологічними

розробками (див.: [19, р. 165]), усе ж його праці містять численні рефлексії щодо феноменології як особливої епістемічної настанови. Та перш ніж перейти до розгляду засад Шелерової феноменології, спробуймо висвітлити його шлях до нового вчення, яке розробив Гуссерль.

### Шелерів шлях до феноменології

Формуванню Шелерової феноменологічної настанови передував період захоплення так званим «ноологічним методом», який він розвивав у дискусії із трансцендентальним і психологічним підходами. «Ноологічний метод», положення якого Шелер розробив у своїй габілітаційній праці «Трансцендентальний і психологічний метод» (1900) під значним впливом<sup>2</sup> свого наставника Рудольфа Ойкена, мав подолати обмеження як трансценденталізму, який ігнорував складне і багатогранне життя культури на користь суто формальних засад, так і психологізму, що намагався звести зміст своєрідних і самодостатніх феноменів етики, теорії пізнання, естетики та інших царин до способів їхньої репрезентації в емпіричному психічному житті. Натомість «ноологічний метод» мав орієнтуватись на опис життя духу, вплетеного в тканину світу праці (Arbeitswelt), що утворює «загальноприйнятні трудові зв'язки людської культури» [14, s. 181]. При цьому світ праці, або ж світ культури, хоч і поставав як достеменний предмет філософії, однак не мав для Шелера характеру граничної очевидності [14, s. 181]: світ культури у своїх численних проявах – зокрема у вигляді «точних» наук – перебуває в безнастанному розвитку, тому не може правити за абсолютну основу знання. Якщо рішучий спротив натуралістичному редукціонізму і формалістичному конструктивізму можна розглядати як важливу інтенцію феноменологічного філософування Шелера, то заперечення можливості граничної очевидності є одним із моментів його ранньої філософії, що зазнав докорінного переосмислення і принципової зміни у феноменологічний період.

Точкою, що знаменувала початок поступового долучення Шелера до феноменології, можна вважати його першу зустріч із Гуссерлем, що відбулася 1901 року на зібранні співробітників часопису «Kantstudien». Предметом дискусії між мислителями стала Кантова концепція споглядання (Anschauung). Шелерові міркування щодо проблематичності концепції споглядання знайшли несподіване відлуння у Гуссерля, який саме

<sup>1</sup> До слова, обидва томи цієї фундаментальної праці спершу було опубліковано в «Щорічнику з філософії і феноменологічного дослідження» (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung), головним редактором якого був Гуссерль.

<sup>2</sup> Саму назву методу Шелер запозичив у Ойкена.

готував до друку другий том «Логічних досліджень», важливою тематичною складовою якого була розширена концепція інтуїції. Як згадував Шелер (див.: [18, р. 229]), ця зустріч започаткувала плідний інтелектуальний зв'язок між мислителями. Саме ж споглядання стало однією із засадничих методологічних концепцій Шелера після переходу на феноменологічні позиції. Цей перехід, щоправда, не мав миттєвого характеру. Так, ще в праці 1904 року «Імануель Кант і сучасна культура» можна віднайти досить значні кантіанські мотиви [9, с. 36], несумісні із феноменологічною орієнтацією на «первинно дане». Лише після переїзду з Сні до Мюнхена 1907 року починає виразно проявлятися вплив Гуссерля на Шелерове філософування. У Мюнхені Шелер стає активним учасником місцевого кола феноменологів, зосереджуючись головню на феноменологічних дослідженнях у царині етики, ціннісної проблематики й естетики. Саме відтоді Шелерова філософія набуває виразно феноменологічного характеру і з'являються перші оригінальні дослідження, здійснені в межах феноменологічної парадигми.

Попри те, що Шелер визнавав безперечну важливість Гуссерлевих напрацювань для власного філософського становлення, все ж він не вважав себе ані Гуссерлевим учнем, ані його послідовником. Так, у передмові до першого видання «Формалізму в етиці...» Шелер зауважує: «Методологічною свідомістю єдності і сенсу феноменологічної настанови, що об'єднує доволі відмінних за світоглядом і філософськими поглядами співробітників щорічника<sup>3</sup>, ми завдячуємо важливим творам Едмунда Гуссерля... Однак за те, як автор розуміє і втілює цю настанову, а тим паче за її прикладання до означених тут проблем, автор мусить за кожним пунктом взяти на себе виняткову відповідальність і визнати виняткове авторство» [11, с. 5–6]. Від самого початку прилучення Шелера до феноменології між ним і Гуссерлем були суттєві концептуальні розбіжності, які з часом тільки поглиблювались. Так, якщо Гуссерль убачав своє головне філософське завдання в обґрунтуванні феноменологічного методу<sup>4</sup>, то для Шелера методологічні

питання відігравали другорядну роль – його цікавив насамперед аналіз «самих речей». На відміну від Гуссерля, який прагнув утвердити на засадах феноменології філософію як строгую науку, Шелер розглядав феноменологію передусім як інструмент, належне застосування якого має привести до оновлення світогляду (*Weltanschauung*) [15, с. 227–228], забезпечивши відповіді на ключові питання, що бентежать сучасну людину. Крім того, Шелер рішуче не прийняв Гуссерлів поворот до трансцендентального ідеалізму з його виокремленням свідомості як упривілейованого предмета феноменології, і залишився на реалістичних позиціях, наголошуючи на можливості розкриття сутностей і сутнісних зв'язків, значущих поза будь-яким стосунком до свідомості. З огляду на низку принципів розбіжностей між мислителями, цілком прикметно, що Гуссерль жодним чином не згадує Шелера у своїх працях, а в особистому листі до Романа Інгардена прямо називає Шелера, поряд із Мартіном Гайдеггером, одним із своїх філософських «антиподів» [18, р. 230]. З іншого боку, й сам Шелер обходиться досить скромними – хоч і шанобливими – згадками напрацювань Гуссерля. Попри безперечний вплив Гуссерля, Шелер розглядав себе самостійним мислителем, і хоч його феноменологія поділяє спільні інтенції феноменологічного руху, її характеризує ціла низка специфічних положень, що визначають її особливий дух. Тож спробуймо увиразнити засади Шелерової феноменологічної настанови.

### Сенс і завдання феноменології

Феноменологія як особлива «настанова духовного споглядання» [4, с. 198] є діяльністю, скерованою на досягнення стану безпосереднього, а отже, очевидного, вбачання сутності. При цьому вона не утворює ані окремих метод, ані окрему філософську систему чи науку. Метод, визначений Шелером як «мисленнева процедура оброблення фактів» [4, с. 198], суперечить самому духові феноменології, якій ідеться не про *оброблення фактів*, а про *приведення до самовияву сутностей і сутнісних закономірностей*, що становлять «факти» особливого гатунку – «чисті сутності» чи «безпосередні даності». Крім того, феноменологія не є замкненою в собі філософською системою, яка в дусі раціоналізму намагається дедукувати власні твердження із загальних умоглядних засад, увібрати у власні формули все суще, сконструювати «феномени», замість того, щоб пізнати їх. Хоч Шелер не заперечував можливість систематичної розробки філософських

<sup>3</sup> Йдеться про «Щорічник з філософії і феноменологічного дослідження» (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).

<sup>4</sup> Так, Гуссерль ясно артикулює неминучість методологічних розробок у § 63 «Ідей-І»: «...феноменологія за своєю сутністю повинна претендувати на те, аби бути “першою” філософією, що надасть засоби для здійснення критики розуму; тому вона вимагає цілковитої безумовності й абсолютного рефлексивного проникнення (*Einsicht*). Її питома сутність – у досягненні цілковитої ясності щодо її ж сутності й, таким чином, щодо принципів її методу» [5, с. 121].

проблем, ба більше – виявляв власну прихильність до систематичних поривань як на слові, так і на ділі (виразним підтвердженням чого є його «Формалізм в етиці...»), все ж він принципово наголошував на тому, що така система легітимна тільки тієї мірою, якою вона відтворює змісти і зв'язки самих феноменів [11, s. 5]: так, Гуссерлів опис феноменології як «філософії знизу» [7, s. 322] рівною мірою характеризує і Шелерове розуміння феноменології як настанови, орієнтованої на опис первинного досвіду і підозрілої до будь-яких понадемпіричних конструкцій<sup>5</sup>. Крім того, що феноменологія не утворює окремого методу чи специфічної філософської системи, її не можна вважати й наукою. Якщо позитивне пізнання неодмінно розгортається в полі ймовірності та умовності, то феноменологія утверджує як конститутивний принцип пізнання сутностей, які за своїм онтологічним статусом абсолютні й незмінні. Феноменології, таким чином, притаманна особлива «строгість» і «точність», змістово відмінна від наукової, і якщо ж розуміти феноменологію як науку, то хіба що в значенні платонівського «episteme», – але тоді вона постає як *єдина* достеменна наука [16, s. 80–81].

Згадана орієнтація на розкриття сутностей як «чистих фактів» і заклик утверджувати всі теоретичні констатації винятково в даностях безпосереднього досвіду є засадами феноменології як інтелектуальної практики. При цьому настанова на розкриття й опис сутностей є не тільки ядром феноменологічної рефлексії, а й необхідною й достатньою умовою акту філософування, в якому особа долає межі плинної дійсності й підноситься думкою до сфери «абсолютного буття» [16, s. 106]. Як початкова – хоч і не обов'язково остання – точка філософування феноменологія повинна забезпечити базис для окремих філософських дисциплін: оскільки вона становить «нейтральне», теоретично неангажоване, дослідження предмета, її твердження мають абсолютну значущість для всіх надбудовних рефлексій. Так, розглядаючи питання про співвідношення феноменології і теорії пізнання, Шелер вказує: «...теорія пізнання – це дисципліна, яка не передує феноменології і не править за основу для неї, а *слід*ує за нею... вона – вчення про *осягнення й мисленнєве оброблення об'єктивних змістів буття взагалі*, зокрема теорія осягнення цінностей і ціннісних суджень, тобто теорія сприйняття цінностей і оцінювання.

<sup>5</sup> Слід зауважити, що «емпірія», «досвід» феноменології має радикально інше значення, аніж «досвід» традиційного емпіризму. У наступній підтемі цієї статті ми спробуємо прояснити цю відмінність.

Однак будь-яке вчення такого роду *передбачає феноменологічне дослідження явищ*» [4, с. 217–218]. Тож інтелектуальний проєкт Шелера, виявляючи претензію на абсолютне знання сутностей і сутнісних зв'язків, утверджує можливість і необхідність перебудови всього наявного знання – у згоді із «самими речами», рельєфно описаними феноменологією.

Якщо Шелерове розуміння феноменології в душі абсолютистських і фундаменталістських претензій цілком перебуває в руслі раннього феноменологічного руху, то акцент на морально-практичному значенні феноменології яскраво виокремлює Шелерів філософський проєкт. Оскільки споглядання сутностей є *іманентним актом*, – тобто в ньому досягається цілковитий збіг між покладеним (Gemeinte) і даним (Gegebene), – то воно усуває будь-яку символічну опосередкованість, притаманну фактам природного і наукового досвіду [10, s. 46]. Така десимволізація має не тільки епістемічний сенс. Описуючи власні візії і сподівання щодо феноменології, Шелер ентузіастично зазначає: «Це буде наче перший крок багатолітнього в'язня темної печери у квітучий сад. Ця в'язниця – людське середовище та його цивілізація, обмежені розумом, що звернений тільки на механічне чи піддатливе до механізації. Цей сад – квітучий Божий світ, який розкривається перед нами і радо нас вітає. А цей в'язень – європейська людина минулого й сьогодення; вона крокує, зітхаючи і стогнучи під тягарем її ж механізмів; її погляд – прикутий до землі, а в її кінцівках – важкість; вона забула свого Бога і свій світ» [15, s. 227–228]. Таким чином, будучи практикою з десимволізації дійсності, феноменологія покликана вберегти європейську людину від самоформалізації, якій сприяє поточний стан цивілізації, і розкрити світ у його автентичному бутті, звільнивши від конструкцій, нав'язаних сцієнтичним і механістичним світоглядом. У цьому сенсі феноменологія постає як втілювач тих поштовхів, що дали європейській філософії Ніцше, Дильтай і Берґсон [15, s. 227]: її головна місія – перебудова світогляду (Weltanschauung) сучасної людини.

### Феноменологічний досвід як споглядання сутностей

У прагненні відновити живий контакт із автентичним буттям феноменологія висуває програму радикального емпіризму. Вона утверджує досвід як єдиний чинник легітимзації власних убачань: «...сама сутність феноменології як філософського вчення і методології наукового

дослідження, – стверджує український феноменолог Вахтанг Кебуладзе, – полягає в тому, що її предметом є досвід у найширшому розумінні цього слова» [1, с. 25]. Утім, феноменологічне розуміння досвіду принципово відмінне від його (криво)тлумачень у традиційному емпіризмі, що зводить досвід винятково до чуттєвого пласту, розбиваючи на вигадані «чуттєві враження» і «комплекси відчуттів». Редукційна програма традиційного емпіризму ігнорує ейдетичний вимір досвіду, який і відіграє першочергову роль для реалізації пізнавальних прагнень феноменології. Якщо емпіризм визнає лише факти природного досвіду, то феноменологія наголошує на можливості і необхідності пізнання сутностей, що інтенційно передують і структурно визначають характер досвіду чуттів. Таке осягнення сутнісних структур і закономірностей можливе завдяки акту споглядання сутностей (*Wesensschau*), що й утворює так званий «феноменологічний досвід» [10, с. 43].

Феноменологічний досвід, на відміну від природного чи наукового досвіду, є асимволічним і безпосереднім, адже в ньому дані «самі речі», а не їхні опосередкувальні репрезентації. Так, у природному досвіді ми сприймаємо предмети крізь призму їхнього утилітарного призначення чи взаємозв'язку з іншими з предметами, в науковому – як «знаки» об'єктивних і загальних законів та підспудних процесів: червоний колір у першому випадку постає як побіжна властивість яблука, в другому – як відсилання до нейрофізіологічних процесів і оптичних законів; справедливість у першому випадку – привід для особистого схвалення чи обурення, в другому – дериватив культурної чи суспільно-економічної дійсності; любов у першому випадку – джерело щастя чи страждання, в другому – чинник, «еволюційно вигідний» для підтримки популяції. На відміну від природної та наукової настанови, феноменологічний досвід усуває з тіла феномену будь-яку символічну опосередкованість і обертає погляд від випадкових рис чи супровідних чинників предмета до його інваріантного змісту: феноменологія прагне концептуалізувати колір, справедливість чи любов у їхній своєрідності і самодостатності – поза будь-якими символізаціями та опосередкуваннями. У цьому сенсі феноменологічний досвід означає цілковитий збіг між «даним» (*Gegebene*) і «покладеним» (*Gemeinte*): «...в ньому не *покладено* нічого, що не було б *дане*, і нічого не дано, крім покладеного» [10, с. 46]. Змістом феноменологічного досвіду, «абсолютним масштабом пізнання» є сам феномен. При цьому «феномен» феноменології

має принципово інший зміст, аніж «феномен» кантіанства, адже перебуває за межами протиставлення «явища» і «речі-самої-по-собі» [10, с. 43]. Феномен, таким чином, постає не як «позірність» (*Schein*), що приховує достеменну дійсність, а як «абсолютне буття» [4, с. 219–220], незалежне від психофізичної конституції людини, що дане або «ідеальною мірою адекватно», або не дане взагалі: феномен – це і є сутність, явлена в безпосередньому спогляданні.

Феноменологія постає як найпоследовніший і найрадикальніший емпіризм, адже прагне утвердити у феноменологічному досвіді все філософське знання – від положень теорії пізнання і чистої логіки до тверджень етики і вчення про прекрасне. Їй властивий «щонайживіший, щонайінтенсивніший і щонайбезпосередніший контакт із самим світом» [4, с. 199], адже безпосереднє переживання править для неї за ядро практичної пізнавальної настанови: «у спразі буття, даного в переживанні, – мовить Шелер, – феноменологічний філософ усюди прагне пити з самих витоків, у яких зміст світу розкриває себе» [4, с. 199]. Такому досвіду притаманні безпосередність та іманентність: в акті споглядання сутності, який утворює так званий феноменологічний досвід, предмет даний поза будь-якими трансценденціями. Феномен, тобто сутність, що дана безпосередньо, становить зміст такого досвіду і вичерпно окреслює поле феноменологічних зазіхань.

### Сутності та «а priori»

Із усього наведеного вище випливає, що категорія сутності, яка позначає предмет феноменологічного досвіду, має принципове значення для реалізації феноменологічної програми Шелера. Оскільки сутності становлять «чисті змісти світу» [16, с. 108], тільки вони, розкриті в ейдетичній інтуїції, здатні стати гарантією абсолютної строгості й адекватності пізнання. Як «чисті факти», вони принципово різняться від даностей чуттєвого сприйняття, щодо яких вони постають як первинні й визначальні. Їхня онтологічна первинність полягає у змістовій детермінації предметів досвіду: приміром, те, що належить до сутності моральної цінності, любові чи сприйняття, *неодмінно* проявлятиметься в окремих емпіричних випадках цих сутностей; тому істини про сутності й сутнісні зв'язки мають конститутивний характер для природного і наукового досвіду. До того ж сутності принципово різняться від загальних понять, адже не абстрагуються з досвіду внаслідок індуктивного узагальнення, тоді як загальні поняття, що утворюють

продукти абстрагування, неодмінно переймають випадковість та умовність емпіричних фактів. Тобто сутності як «чисті факти» мають іншу онтологічну природу, аніж абстрактні поняття: сутності онтологічно первинні, а отже, абсолютні; абстракції онтологічно вторинні, а отже, релятивні. Самі ж сутності перебувають поза межами протиставлення загального та індивідуального. Категорії загальності та індивідуальності набувають сенс лише у зв'язку з предметами: сутності є загальними, якщо втілюють себе в багатьох предметах, та індивідуальними, якщо лише в одному [10, s. 43].

Статус сутностей як «а ргіогі» проявляється в їхній структурній детермінації природного і наукового досвіду: саме матеріально визначені сутності постають як умова можливості сприйняття світу [16, s. 103]. Хоч сутності і залишаються непроникними для емпіричного пізнання, проте вони визначають його характер і перебіг, задаючи так звані «порядок фундування» (*Ordnung der Fundierung*) даностей чуттєвого досвіду. Вони «функціонують» у досвіді як «структури» і «формальні закони», у згоді з якими вибудовується досвід, проте позбавлені статусу логічних категорій, з яким Кант пов'язував поняття «а ргіогі». Формальність і матеріальність для Шелера постають як ланки умовного протиставлення, адже будь-які сутності за своєю онтологічною природою є матеріальними; формальність у цьому значенні вказує лише на інтенційну підпорядкованість однієї сутності іншій: так, сутність просторовості постає як формальна щодо сутності речі, а сутність психічного – щодо сутності сприйняття, хоч кожна з них сама по собі є змістово визначеною. Таким чином, сутності становлять «принципи відбору», визначаючи не формальні рамки емпіричної репрезентації, а саму матерію, зміст досвіду предметів. Згаданий же «порядок фундування» позначає стосунок залежності між матерією окремих сутностей, а також між сутностями і чуттєвими предметами: приміром, сприйняття конкретного емпіричного предмета має за передумову осягнення сутності «річ», «ціле», «частина» тощо; своєю чергою, осягнення цих сутностей передбачає попередню даність сутностей «просторовість» і «взаємозв'язок». У такий спосіб відповідна сутність «фундує» (*fundieren*) іншу сутність чи предмет чуттєвого сприйняття. Утім, «фундування» слід розуміти не як спричинення чи темпоральне передумовування, а як інтенційну підпорядкованість феноменів. При цьому Шелерове уявлення про порядок даності рішуче суперечить Гуссерлеві концепції фундування, згідно з якою споглядання виду, або ж сутності,

постає як конституційований, надбудовчий акт щодо сприйняття одиничного предмета [6, s. 108–109]. Саме Шелерове вчення про «порядок фундування» (*Ordnung der Fundierung*) визначає його розуміння «а ргіогі» як неодмінної характеристики сутностей та сутнісного споглядання і становить одну з характерних рис Шелерової феноменології доби «Формалізму в етиці...».

### Природний світогляд і моральні умови його подолання

Феноменологічне пізнання сутностей і їхніх взаємозв'язків можливе тільки за умови обернення дослідницького погляду від світу природного і наукового досвіду до царини незмінних сутностей. Така внутрішня реверсія має не тільки суто методологічний характер, а й вагомий моральний передумови, втілення яких в особі філософа є неодмінним чинником подолання меж природного світогляду. Перш ніж ми відтворимо ці моральні умови, спробуймо схарактеризувати Шелерове розуміння природного світогляду, який утворює відправний пункт філософського пізнання.

Природний світогляд (*natürliche Weltanschauung*) являє собою первинне і нерелексивне світорозуміння, основу якого становить прийняття людиною власного довоколишнього буття (*Umweltsein*) за саме буття світу (*Weltsein*) [16, s. 103]. Його універсальна структура може мати вкрай варіативне змістовне наповнення у випадку окремих індивідів чи спільнот. Оскільки він принципово визначений психофізичною будовою людини як одного з біологічних видів, а також вплетеністю людини в мінливий культурно-історичний контекст, світ природного досвіду постає як «світ *doxa*» [16, s. 104]: сутності з їхніми взаємозв'язками структурують «світ», проте схоплення самих сутностей як «чистих фактів» неможливе в рамках природного досвіду [10, s. 47]; сприйняття ж емпіричних фактів неодмінно має на собі тавро умовності та релятивності. Наукове ж світорозуміння розвивається як спроба загальнозначущого пізнання, в основі якого перебуває «редукція» мінливого змісту природного досвіду до загальних закономірностей світу. Наука, розглядаючи свій предмет, принципово уникає особистісних чинників, суспільних і культурних флуктуацій. Утім, вона все одно неспроможна досягти «самих речей» через фундаментальну зумовленість наукового досвіду організацією відчуттів людини: наукове пізнання все ж зберігає загальну форму природного світогляду, навіть позбавляючись значної частини його змісту [16, s. 104–105].

На відміну від повсякденного сприйняття і наукового світорозуміння, філософське пізнання не прагне поглиблення чи інтенсифікації власної участі в природному світі: натомість його базова інтенція скерована до царини, що перебуває поза межами емпіричної дійсності. Однак «вивільнення з пут» природного світогляду передбачає не тільки реалізацію суто інтелектуальних процедур, а й здійснення низки моральних актів – «...для того, щоб дух принципово покинув буття, співвідносне з життям, буття для життя (а отже, і для людини як живої істоти) і прилучився до буття, яким воно є саме-по-собі і саме-у-собі» [16, s. 105]. Усього Шелер виокремлює три моральні акти, які мають підготувати ґрунт для пізнавального входження до світу сутностей: любов до абсолютної цінності і абсолютного буття, упокорення природного «я» і досягнення самовладання. Любов, що є «серцем і душею» всього комплексу актів, має розкрити перед споглядачем царину абсолютного буття через подолання відносності природного досвіду. Покірність усуває природну гординю і постає як умова для вивільнення змісту пізнання від випадкових чинників, а також акту пізнання – від його переплетеності з психофізичною структурою людини. Самовладання як засіб стримування і приборкання інстинктивних імпульсів долає природну жагу (Concupiscentia) і постає як умова адекватного пізнання чистих змістів світу. Втілення цих трьох моральних актів є необхідною умовою піднесення до царини «абсолютного буття» через подолання обмежень природного світогляду з притаманними йому егоцентризмом, віталізмом і антропоморфізмом [16, s. 106].

### Феноменологічна редукція

Окрім досягнення належного морального стану, ейдетичне пізнання потребує здійснення особливої методологічної процедури – феноменологічної редукції. Саме вчення про редукцію за час філософського становлення Шелера зазнало суттєвої трансформації – від її розуміння як епістемічної процедури до її тлумачення як особливої духовної практики, «внутрішнього техне». Так, у статті «Феноменологія і теорія пізнання» 1914 р. Шелер розглядає феноменологічну редукцію в загальному руслі методологічної програми Гуссерля. При цьому концепція редукції цього періоду має вкрай спрощений характер. Так, феноменологічна редукція передбачає, по-перше, відволікання від емпіричних умов переживання, що є предметом дослідження, а також від реальних властивостей суб'єкта, якому це переживання належить, – і зосередження на інтенційному сенсі акту; по-друге,

усунення будь-яких «коефіцієнтів реальності» (дійсність, позірність, вигадка, обман), з якими явлені предмети в природному чи науковому досвіді. Обидві дії виокремлюють безпосередньо дану чисту сутність, що й становить поле феноменологічних досліджень [4, с. 215]. Оскільки Шелер не приймає трансценденталістський поворот «Ідей-І» Гуссерля з їхнім утвердженням свідомості як пріоритетного онтологічного регіону, феноменологічна редукція завершується розкриттям ейдетичного пласту досвіду і не включає акт трансцендентальної редукції, що ставить за мету виявлення необхідних умов актів свідомості взагалі.

Радикально інший характер має вчення про редукцію пізнього Шелера, воно представлено в його працях «Ідеалізм-реалізм» і «Становище людини в космосі» (обидві – 1927 р.). Відтепер редукція набуває виразної концептуальної розробки і, зрештою, теоретичної оригінальності. У новій версії редукція передбачає не утримання від суджень про дійсність, а усунення самого «чинника реальності» (Realitätsmoment) через приборкання актів, у яких він даний [12, s. 281]. При цьому «феноменологічний залишок» – результат виконання редукції – можуть становити сутності будь-якого онтологічного регіону, а не тільки іманентні сутності свідомості. Теза ж Гуссерля про те, що іманентні сутності передують трансцендентним, а сутності актів мають пріоритет перед сутностями предметних даностей, сама свідчить про неналежне виконання Гуссерлем феноменологічної редукції [12, s. 283]. Шелер переконує, що Гуссерлеве «епохе» жодним чином не наближає сутність, адже поширюється тільки на *судження* про дійсність, проте залишає поза увагою *переживання*, що інтенційно їх наповнюють. Так, «розквітла яблуня» (приклад Гуссерля з «Ідей-І») навіть у модусі «ірреальності» залишається випадковим емпіричним предметом, на якому стоїть карб просторово-часового світу; фактично перед споглядачем не розкривається жодна нова предметна сфера, відмінна від наявного в межах природного світогляду. Якщо Гуссерлів суто «логічний» підхід, на думку Шелера, перетворює редукцію в голий метод, лише в мисленнєву процедуру, то сам Шелер розглядає власний підхід як «техне», «спосіб внутрішньої поведінки», спрямований на усунення «чинника реальності», що, своєю чергою, має уможливити сприйняття й опис сутностей. Саме переживання реальності постає внаслідок «спротиву» світу «життєвому пориву». «Життєвий порив» (Lebensdrang), що становить ядро природного досвіду і підтримує наше переживання реальності, приховує від нашого

погляду царство сутностей. Оскільки саме «життєвий порив» підтримує чуттєве сприйняття випадкових фактів, акт «роздійснення» (Entwirklichung) дійсності передбачає його приборкання [13, s. 48–51]. Ця рішучість підністись над дійсністю, аскетичне ставлення до життя становить необхідну умову феноменологічної редукції як техніки, що прокладає шлях до світу ідеальних сутностей.

### Висновки

Феноменологія Шелера становить яскравий зразок розвитку засадничих інтенцій раннього феноменологічного руху з його реалістичною та фундаменталістською орієнтацією. Визначальним для втілення ідеалу абсолютного знання для Шелера є вчення про споглядання сутностей, яке утворює ядро феноменології як особливій пізнавальної практики. Саме орієнтація на розкриття й опис абсолютних сутностей визначає предметне поле феноменології й головну амбіцію філософії як такої. При цьому вбачання сутностей постає як конститутивний елемент феноменологічного досвіду, що характеризує іманентність та асимволічність. Долаючи будь-які символічні репрезентації й опосередкування, феноменологія прагне розкрити зміст предмета в його своєрідності, самобутності та інваріантній структурі – у цьому сенсі вона являє собою найрадикальніший і найпослідовніший емпіризм. Шелер, утверджуючи можливість безпосереднього осягнення абсолютного буття, надавав феноменології і важливого світоглядного значення. Її мета – не тільки теоретичне пізнання, а й оновлення світогляду сучасної західної людини, повернення до світу в його автентичному бутті.

Програмове значення для реалізації абсолютистських претензій феноменології має категорія сутності, яка позначає предмет ейдетичної інтуїції. Сутності, явлені в безпосередньому спогляданні, є гарантом строгості феноменологічного пізнання. При цьому вони мають іншу онтологічну природу, аніж продукти абстрагування: якщо загальні поняття переймають випадковість і незавершеність фактів чуттєвого досвіду, то змістова визначеність сутностей жодним чином не залежить від емпіричної дійсності. Ба більше, сутності первинні щодо природного і наукового досвіду: «ейдетична сфера» структурно визначає предметності досвіду і править за «принцип відбору» емпіричних фактів у пізнанні. Але хоч сутності постають як умова можливості досвіду світу, самі вони не дані в межах природного світогляду. Їхнє адекватне

вбачання можливе лише завдяки досягненню належного морального стану, який усуває зумовленість змісту пізнання досвідом плінного світу. Любов до абсолютного буття, приборкання природного «я» і досягнення самовладання повинні подолати егоцентризм, віталізм і антропоморфізм як неодмінні умови природного досвіду і розкрити перед споглядачем ідеальний вимір світу. Моральне зусилля також супроводжується здійсненням феноменологічної редукції, сенс якої полягає не в «епохе», утриманні від суджень про дійсність, а в нівелюванні самого «чинника реальності», або ж переживань, у яких нам даний світ. Редукція, отже, вимагає аскетичного притлумлення «життєвого пориву», який підтримує переживання дійсності і приховує від погляду світ ідеальних сутностей.

Таким чином, методологічна програма феноменології включає низку щільно взаємопов'язаних концепцій. Утім, годі прагнути їхнього чіткого структурування, систематизації і змістового підпорядкування. Феноменологічна термінологія покликана відтворити сам досвід застосування феноменології, котрому, як і будь-якому іншому різновиду досвіду, притаманні складність, багатогранність і взаємна переплетеність його структурних елементів. У зв'язку з цим Кебуладзе наголошує на тому, що феноменологічні поняття слід розглядати не як ієрархічні будови на зразок родо-видового дерева, а як «різні аспекти того самого» [1, с. 103–104]. Однак що ж є цим «тим самим»? На наше переконання, вчення про споглядання сутностей і є тим сенсовим ядром, що зв'яже різні феноменологічні концепції в цілість, визначаючи єство і особливість феноменології як інтелектуальної практики. Так, Шелерове вчення про «а ргіогі» і феноменологічний досвід, редукцію і моральні умови філософського пізнання, характер феномену і співвідношення формального й матеріального підпорядковані одній меті – досягненню адекватного вбачання сутностей і забезпечення їхнього належного опису. «Феноменологія Шелера, – зауважує Ойген Келі, – прагне охопити царину сутностей, що простягається аж до крайніх горизонтів людської діяльності. Її успіх в описі апріорних структур... має зробити нам щонайменше одну послугу – нагадати, що філософія ніколи не повинна зрікатися власних коренів в інтуїтивному дослідженні сенсів, якими б важкодосяжними не були її результати. Адже саме в інтуїтивному осягненні сенсів ми, – наче дитина, для якої яблуко в її руці раптово набуло нового значення, – віднаходимо зародок філософського подиву» [8, р. 41].



## Список літератури

1. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду : [монографія] / Вахтанг Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 278 с.
2. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко]. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
3. Новицкий О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности / Орест Новицкий // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб. : Императорская Академия Наук, 1838. – Ч. 17. – С. 229–329.
4. Шелер М. Феноменология и теория познания / Макс Шелер // Избранные произведения / Макс Шелер ; [пер. А. Денежкина, А. Маликина, А. Филиппова ; ред. А. Денежкина]. – М. : Гнозис, 1994. – С. 195–256.
5. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / Edmund Husserl. – Halle : Max Niemeyer, 1913. – 323 S.
6. Husserl E. Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Band / Edmund Husserl. – Halle : Max Niemeyer, 1901. – 718 S.
7. Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft / Edmund Husserl // Logos : Zeitschrift für systematische Philosophie. – 1910/1911. – № 1. – S. 289–341.
8. Kelly E. Structure and Diversity : Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler / Eugene Kelly. – Springer, 1997. – 247 p.
9. Leonardy H. Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines «phänomenologischen» Personalismus / Hanz Leonardy. – Haag : Martinus Nijhoff, 1976. – 269 S.
10. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus / Max Scheler. – Halle : Max Niemeyer, 1916. – 620 S.
11. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus [herausgegeben von C. Bermes, unter Miterbeit von A. Hand] / Max Scheler. – Hamburg : Felix Meiner, 2014. – 872 S.
12. Scheler M. Idealismus-Realismus / Max Scheler // Philosophischer Anzeiger. – 1927. – II. – S. 255–324.
13. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos / Max Scheler. – München : Nymphenburger Verlagshandlung, 1947. – 99 S.
14. Scheler M. Die Transszendentale und die Psychologische Methode: eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik / Max Scheler. – Leipzig : Dürr'schen Buchhandlung, 1900. – 181 S.
15. Scheler M. Versuche einer Philosophie des Lebens / Max Scheler // Abhandlungen und Aufsätze. Zweiter Band. – Leipzig : Weissen Bücher, 1915. – S. 169–228.
16. Scheler M. Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens / Max Scheler // Vom Ewigen im Menschen. Bd. I. Religiöse Erneuerung. – Leipzig : Der Neue Geist, 1923. – S. 59–123.
17. Seifert J. “Back to Things Themselves”: A Phenomenological Foundation for Classical Realism / Josef Seifert. – NY : Routledge, 2014. – 363 p.
18. Spiegelberg H. The Phenomenological Movement : A Historical Introduction (Volume One) / Herbert Spiegelberg. – Hague : Martinus Nijhoff, 1965. – 391 p.
19. Vacek E. Scheler's Evolving Methodologies / Edward Vacek, S. J. // Analecta Husserliana. – D. Reidel, 1987. – Vol. XXII. – P. 165–183.

T. Fostyak

## PHENOMENOLOGICAL ATTITUDE OF MAX SCHELER

*The article aims to enlighten basic concepts of phenomenological methodology of Max Scheler (1874–1928). It represents the idea of immediate cognition of essences as a constitutive principle of Scheler's phenomenology: the concept of eidetic intuition defines the ambition of phenomenology towards absolute knowledge and determines other methodological ideas of Scheler. It is shown that Scheler's idea of essential cognition constitutes the notion of phenomenological experience as an immanent and asymbolic apprehension of invariable eidetic content which forms the only legitimate subject of phenomenology. To show the peculiarity of phenomenological experience, the article represents the ideas of natural and scientific cognition as a relative and contingent experience. The notion of essence, which indicates the subject of phenomenological experience, is examined in a connection to the concepts of the “order of foundation”, “a priori”, and the correlation of material and formal elements in cognition: on the basis of these concepts, the idea of essence is presented as a source of absolute strictness and adequacy of phenomenological insights. Besides, it is focused on the specific ontological status of essences as fundamentally different from the character of inductive generalities and empirical facts. Consequently, the article presents Scheler's teaching on moral presuppositions which are needed to overcome the limits of natural worldview and grasp the pure content of essences: love of the absolute, self-mastery and self-humbling are necessary to surmount the natural egocentrism, vitalism, and anthropologism. Finally, the article considers peculiarities of Scheler's concept of phenomenological reduction as an “inner technique” which seeks for ascetic overcoming of “life urge” to disclose the sphere of absolute being – the domain of phenomenology. The article includes introduction, six main subsections, and conclusion.*

**Keywords:** Max Scheler, phenomenology, cognition of essences, essences, experience, a priori, order of foundation, natural world-view, phenomenological reduction.

Матеріал надійшов 16.05.2016