

© А.С. Меньшиков

## АНТРОПОЛОГИЯ БЕЗ ЭТНОГРАФИИ: ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ М. ШЕЛЕРА И ПОИСК “ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА”

*Ключевые слова:* философская антропология, философия войны, Макс Шелер, *Метафизика войны*

В статье рассматривается возможность существования философской антропологии как антропологии без этнографии. При анализе прагматической антропологии доказываем, что методология И. Канта содержит встроенные в предполагаемое описание ценностные установки – образ того, каким человек должен быть, – а потому является “нормирующим дискурсом”. Рассматривая философские воззрения М. Шелера и отмечая прославление им Первой мировой войны в ее начале и его послевоенное обращение к пацифизму, автор утверждает, что обе эти позиции осмысления войны носят не пропагандистский, а философский характер, и укоренены в его базовой методологии и этических воззрениях. Делается вывод, что произвольная смена оценок М. Шелера свидетельствует о малопродуктивности методологии “усмотрения сущности человека” и поиска его “природы” в сравнении с антропологией-этнографией, сама практика которой побуждает к выстраиванию со-присутствия и пространства взаимопонимания между различиями.

DOI: 10.31857/S086954150001476-3

Среди, с одной стороны, призывов к гуманитариям изучать антропологию и осваивать ее методы (Платт 2010), а с другой стороны, комментариев по поводу наблюдаемой тенденции к ее слиянию с гуманитарными науками или даже поглощению ими (Елфимов 2012: 9) бросается в глаза почти полное отсутствие упоминаний о существовании в структуре научных дисциплин собственно гуманитарной антропологии, т.е. антропологии философской.

Философская антропология занимает прочное место в образовательном пространстве: имеются кафедры в ведущих вузах, читаются базовые курсы, издаются учебники, учебные пособия и журналы, существуют сообщества в интернете. Утвержден ВАК паспорт научной специальности (09.00.13)<sup>1</sup>, однако в нем при ближайшем рассмотрении “философская антропология” предстает, скорее, как предприятие по собиранию и каталогизации всех возможных форм рассуждений о человеке. Так, среди областей исследования указывается изучение разных типов антропологических воззрений, поделенных по периодам и регионам, по смежности с другими дисциплинами или философскими направлениями (структурализм, психоанализ,

---

Андрей Сергеевич Меньшиков | <http://orcid.org/0000-0003-1070-2551> | [andreimenchikov@gmail.com](mailto:andreimenchikov@gmail.com) | к. филос. н., доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры; заведующий лабораторией сравнительных исследований толерантности и признания | Уральский федеральный университет (пр. Ленина 51, Екатеринбург, 620083, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 17-18-01165]

---

*Этнографическое обозрение.* 2018. № 5. С. 43–58. <https://doi.org/10.31857/S086954150001476-3>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

экзистенциализм). Даже при беглом знакомстве с научными публикациями по философской антропологии в российских и зарубежных журналах нельзя не обратить внимание, во-первых, на их довольно небольшое количество<sup>2</sup>, а во-вторых, на невероятный эклектизм в тематике. Так, недавний специальный выпуск “Международного журнала философских исследований” (*International Journal of Philosophical Studies*), посвященный “переосмыслению философской антропологии”, включает статьи по философии дружбы и философии мифа, статьи о трансценденции и о дистанции; и все это вращается вокруг устоявшегося списка авторов: от И. Канта и Х. Плеснера до В. Беньямина и Х. Блюменберга. Номера российского журнала “Философская антропология”<sup>3</sup> структурированы вокруг перечисления антропологий (культурная, религиозная, политическая, психоаналитическая) и тематических полей (от “границ человеческого бытия” до “человек познающий”).

В целом можно отметить особую близость тематики философско-антропологических статей в иноязычных рецензируемых журналах к истории идей, теологии, педагогике, психологии, психоанализу. Интересно, что упоминания традиционно связываемых с философской антропологией авторов – М. Шелера, Г. Плеснера, А. Геллена – в публикациях по социально-культурной антропологии практически не касаются их собственно философско-антропологических текстов и идей, но обращаются к социологии знания, теории ценностей, социологии спорта, социологии институтов.

Содержательный эклектизм и некоторая маргинальность философской антропологии в дисциплинарном пространстве вступают в явное противоречие с теми притязаниями и статусом, которые ей приписываются. Так, редакторы уже упомянутого специального номера “Международного журнала философских исследований” с подзаголовком “Переосмысление философской антропологии” утверждают, что

...хотя философская антропология выстраивается вокруг вопроса о человеке, который также подразумевает вопрос о бытии человека, не сам этот вопрос составляет своеобразие философской антропологии, но, скорее, тот приоритет, что отдается этому вопросу. В этом смысле философская антропология предстает не столько как одна из многих отраслей философии, но как действительно включающая в себя собственную концепцию философии, [эта философия] главным образом озабочена человеком прежде всего остального. Более того, поскольку философская антропология настаивает на первенстве вопроса о человеке, она сопротивляется любой тенденции рассматривать человека редуционистским или элиминативным образом (*Benjamin, Malpas* 2017: 317)<sup>4</sup>.

Именно философская антропология занимается самым жизненным и самым главным вопросом в философии. Эта логика совершенно воспроизводит аргументацию Фомы Аквинского в третьем разделе первого вопроса – “Является ли священное учение единой наукой?”, – где он утверждает, что “священное учение не устанавливает [истину] равным образом о Боге и творениях, но преимущественно – о Боге; о творениях же – постольку, поскольку они соотносятся с Богом как с началом или с целью” (*Фома Аквинский* 2006: 6). Такая постановка задачи философской антропологии, где единственное, что связывает ее воедино, – это то, что все рассматривается через соотносимость с человеком, заставляет нас всерьез задуматься о ее методологии, об исследовательском потенциале, который приносит довольно скромные результаты.

### “Родовая травма” философской антропологии

Если рассматривать философскую антропологию не столько как все воззрения и мнения о человеке, озвученные на протяжении тысячелетий, и даже не столько как

имеющий человека своим объектом “структурный компонент системы философского знания”, тем самым предполагающий эту систему, ее структурность и прочие атрибуты классической парадигмы, сколько как стратегию исследования, дисциплину, определенную через конкретные мировоззренческие установки и четкие методологические ориентиры, а также оставляя в стороне возможные теряющиеся во тьме истории истоки философской антропологии в широком смысле и осознавая условность применимости самого термина “философская антропология” к проекту “антропологии с прагматической точки зрения” И. Канта, то начать анализ философской антропологии, несомненно, следует именно с “прагматической антропологии”.

И. Кант описывает свой исследовательский проект в предисловии к “Антропологии с прагматической точки зрения” следующим образом:

Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое — исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может делать из себя сам. ...Такая антропология, рассматриваемая как мироведение, изучение которого должно начинаться после школьного образования, собственно, еще не может называться прагматической, если она включает в себе многообразное знание вещей, например, животных, растений и минералов, существующих в различных странах и различных климатических условиях; прагматической она становится только тогда, когда изучает человека как гражданина мира (Кант 2002: 131–132)<sup>5</sup>.

Таким образом, во-первых, И. Кант разделяет физиологическую и прагматическую антропологии. Первая рассматривает человека как часть природы, причем не просто как тело среди тел, но как существо, через которое и в котором природа реализует свои цели, состоящие, как он далее поясняет, в стремлении к сохранению рода, стремлении к познанию и стремлении к счастью<sup>6</sup>. Вторая рассматривает человека как свободно действующее, само себе полагающее цели существо, способное сознательно изменять мир и себя<sup>7</sup>.

Во-вторых, методология физиологической и прагматической антропологии отличаются так же, как школьная философия и подлинная мудрость: только в живом наблюдении, общении и размышлении, только посредством собственного опыта мы способны постичь действительного человека. Такая антропология является эмпирической, а не дедуктивной дисциплиной (Кант 2002: 29). Именно с этим связаны отмеченные И. Кантом трудности предстоящего исследования: с одной стороны, человек, заметив, что мы за ним наблюдаем, прибегает к притворству, а с другой, мы не можем ограничиться лишь наблюдением за собой, т.к. действие и рефлексия суть разные, несовпадающие фазы нашей жизни; более того, “условия места и времени”, т.е. привычки и стереотипы, мешают нам видеть как самих себя, так и других беспристрастно.

И наконец, энигматическое утверждение об “изучении человека как гражданина мира”, т.е. как “обитателя Земли”, обладающего техническими<sup>8</sup>, прагматическими<sup>9</sup> и моральными<sup>10</sup> задатками, И. Кант разворачивает таким образом:

Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества. Человек, следовательно, должен воспитываться для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек, который еще не свободен от грубости природы и в то же время должен способствовать тому, в чем он сам нуждается. Отсюда постоянные отклонения от своего назначения и все вновь и вновь повторяемые попытки вернуться к нему (Кант 2002: 435–436)<sup>11</sup>.

Следовательно, если изучение родовых способностей и природных задатков — иными словами, целей природы в устройении человека — является областью физиологической антропологии, то приложение и использование этих способностей и задатков подлежит изучению в прагматической антропологии. Рассмотрение же использования способностей неотделимо от изучения целей, которые ставит сам человек. Однако предложенное И. Кантом деление на то, что человек может (благодаря природе, т.е. цели природы), то, что человек делает (благодаря себе, т.е. цели человека), и то, что человек должен делать (исходя из своей способности подчинять свою волю своему разуму, т.е. ради объективно должного), оказывается весьма проблематичным даже в этой цитате, где сливаются описательное понятие “быть человеком” (т.е. просто принадлежать человеческому роду) и нормативное — “быть достойным человечества” (т.е. иметь статус достойного человека и действовать в соответствии с ним). Мы видим на протяжении всего текста “Антропологии...”, что сохраняется двусмысленность ответов И. Канта на вопрос “что такое человек?”, поскольку в нем на самом деле подразумевается “что означает быть человеком?”. Иными словами, сочетаются “прагматическо-антропологический” вопрос “что человек есть, что он делает?” и включающий его предваряющий “физиологическо-антропологический” вопрос “что человек может делать, на что человек способен от природы?” с этическим вопросом “что человек должен делать (чтобы быть человеком) согласно разуму и долгу?”.

Скрытая двусмысленность изначальной постановки основного вопроса такой антропологии, содержащей в себе под заявленной претензией на описание в действительности *фундаментальные нормативные требования*, ограничивает его весьма узким контекстом и кругом тех, кто этот контекст разделяет. Иными словами, попытка раскрыть *природу человека* там, где эта природа теснейшим образом сплетается с конкретным, достаточно локальным *идеалом человека*, перестает быть убедительной, как только выходит за рамки ареала, где этот идеал признается значимым.

Эмпирическое, на первый взгляд, описание того, как человек существует и действует, в прагматической антропологии ограничено встроенным в сам подход образом того, каким человек должен быть, т.е. поиском “нормы” и, соответственно, “отклонения от нормы”. Так, при разборе национальных характеров И. Кант допускает их разнообразие лишь для цивилизованных народов и оставляет остальных — имеющих природные задатки, но еще не имеющих характера — “географам” для эмпирического исследования, а не философам для рационального. Далее он приступает к тому, чтобы “набросать” портрет цивилизованных народов, “отмечая не столько их хорошие стороны, сколько их недостатки и отклонение от правил” (*Кант* 2002: 417–418). Чем больше появляется философско-антропологических концепций, тем более очевидной становится эта трудность нормативного видения человека. Приведу еще один пример, который, на мой взгляд, заслуживает особого внимания.

### Война и ее философия

Свойственные И. Канту телеологизм и универсализм, в целом характерные для мыслителей эпохи Просвещения и унаследованные как либерализмом, так и марксизмом, были, по мнению О. Харрингтона, преодолены немецкой мыслью в конце XIX — начале XX в. О. Харрингтон утверждает, что

каким бы объемным ни был накопленный в то время эмпирический этнологический и археологический исследовательский материал в Британии и Франции, лишь в Германии с конца XIX в. были вполне осознаны собственно философские и теологические следствия того вызова, который неевропейские мировоззренческие системы

представляли для западного самопонимания. Главным отличием здесь было то, что только в Германии возникло понимание проблемы раздробления цельных тотальных (sic) систем когнитивных миропорядков – чувство фрагментированности и несоизмеримости познавательных структур как таковых, а не только [осознание] конкретного содержания новой информации о незападных народах (*Harrington* 2012: 69).

В качестве доказательства О. Харрингтон приводит примеры из сочинений Х. Плеснера, М. Вебера, Э. Трёльча, М. Шелера<sup>12</sup>. В частности, он указывает, что для М. Шелера “ценностные установки и духовные ориентации культурных общностей в конкретные эпохи и в конкретных регионах оставались неизменными составляющими ткани исторического бытия, несводимыми к классовым отношениям и необъяснимыми на языке какой-то законоподобной теории глобального классового конфликта” (*Harrington* 2012: 75). М. Шелер действительно настаивал на самобытности духовного развития каждого народа и на принципиальной несоизмеримости *ordo amoris* – “порядка любви”, или схемы ценностных предпочтений, разных народов. Однако вывод, который он из этого делал, был довольно специфическим: если мы не имеем критериев для сравнения ценностных систем разных народов, то остается только высший суд, т.е. божий суд – война, победитель в которой, выживший благодаря своим ценностям, тем самым доказывает их превосходство.

В своих текстах периода Первой мировой войны, в частности в “Метафизике войны” (1915) – второй части трактата “Гений войны”, М. Шелер отстаивает тезис, что познание абсолютной реальности требует особого состояния души и духа. Высшие реалии познаваемы только опытно, через непосредственное переживание, когда душа и дух максимально возвысились над повседневным, над земным. Такое состояние подъема является необходимым на этой высшей ступени познания. И нет ничего более способствующего возвышению духа, чем война. Критикуя универсализм в его позитивистских формах, М. Шелер пишет:

Существует предрассудок, что можно иметь в опыте и постигать окружающие нас реальности чувственного и умопостигаемого мира во все времена и во всех индивидуальных и социальных сопряжениях ума и духа совершенно одинаковым способом... Какая смехотворная иллюзия, будто вещи каким-то образом взяли на себя обязательство без такого общего подъема [Gesamtaufschwung] души и духа, а в любое время и в любой ситуации дать себя познать каждому! <...> Но такая располагающая к познанию абсолютных реальностей роль [erkenntnisdisponierende Bedeutung] вполне подходит и для войны, для своеобразного подъема духа, вызываемого войной совершенно особенным образом (*Scheler* 1917: 117–118).

Этот духовный подъем происходит не столько на уровне отдельной личности – хотя, несомненно, и на этом уровне тоже, но, скорее, как следствие, – сколько на уровне личности коллективной (*geistige Gesamtperson*), когда нация фактически оживает:

Реальность нации становится поистине видимой для духовного глаза и ощутимой, а возложенная на нее [в условиях] мира обязанность оправдывать свою реальность перед индивидом [Einzelbewusstsein], наоборот, возвращается к индивиду как [его черед нести] бремя оправдания. Теперь каждый ощущает, что гораздо более само собой разумеющимся и гораздо более очевидным оказывается то, что народ есть, чем то, что он сам есть; и каждый ощущает, что он должен свое бытие перед ней, перед нацией оправдывать и заслужить на деле, – однако не так, как прежде [нация оправдывала себя] перед ним. Но в этом переживании лежит метафизическое познавательное значение [Erkenntnisbedeutung] войны... (*Scheler* 1917: 120–121).

М. Шелер в этом вопросе заходит настолько далеко, что практически уподобляет нацию *corpus mysticum Christi*, однако в логике его метафизики войны эта метафора становится совершенно необходимой, ибо следующий шаг рассуждения ведет его к вопросу о бессмертии и религии в целом.

Война может дать тот опыт, который не даст никакой мир, “война восстанавливает истинное, соответствующее действительности отношение между жизнью и смертью для нашего сознания” (Scheler 1917: 122). Война всех нас делает метафизиками:

Гений войны сближает [befreundet] наш духовный глаз (после преодоления первого ужаса свистящих пуль) со смертью. Он приводит нашу утробную жажду жизни, которая всегда стремится скрыть ее [смерть] от нас, к глубокому примирению с великой суровой реальностью смерти. <...> Каждый становится метафизиком, каждый может стать героем! Ибо истинная спекуляция – в противоположность положительной науке – есть только героизм мысли; так же и герой может быть назван практическим метафизиком. Как по ступеням гений войны заставил пройти своего ученика до предела великой главной религиозной истины, которая здесь именуется “бессмертие”, вселил уверенность в нем и видение вечной жизни (Scheler 1917: 124–125).

Мотив героизма в данном случае имеет не столько языческий характер поиска земной славы, сколько сочетание христианского самопожертвования мученика и духовного подвига рыцаря. Сила тела и сила духа сливаются в героя, а в подлинно духовном существе сила и праведность едины, ведь в Боге власть, право, сила и закон неразделимы: «Таким образом, “власть” [Macht] изначально коренится в сущности вещей, как и право [Recht], а сила [Kraft] (исзначально коренится в сущности вещей. – А.М.), как и закон (Gesetz)» (Scheler 1917: 130).

Поскольку каждая нация имеет свой собственный доступ к абсолютной реальности, к своему духовному истоку, поскольку “каждый культурный регион в своем развертывании автономных спонтанных духовных сил следует имманентным лишь духу правилам формирования ценностей и (правилам. – А.М.) собственного духа, взгляда и порядка любви [Liebestrukturen] народов” (Scheler 1917: 140), то никакое позитивное право не может стать арбитром в случае разногласия между нациями или мерилом в их вражде.

Именно потому, что идея права не только вытекает из установленного государством права, но и выражает разумно справедливый порядок вещей некой чистой бесконечной разумной воли – каждое же из крупных государств [Staatskörper] является “суверенным” и не может признать никакое земное правоустановление относительно этой своей суверенности, – только Бог может в суде войной [Richterspruch des Krieges], то есть в приговоре по делу [Richtspruch der Tat] разрешить такой правовой вопрос (Scheler 1917: 129).

Бог в этом рассуждении М. Шелера о войне вовсе не фигура речи, а совершенно реально действующая сила, инстанция решения, но решения нравственного, исполненного справедливости и любви. Власть Бога, как мы отметили, есть сила Бога; отказ от силы, от применения силы совершенно чужд Богу, ведь Он есть Бог сил и Бог воинств. В этом плане М. Шелер воспроизводит различие праведной силы и насилия, ибо применение силы само по себе не является для него чем-то недопустимым или несправедливым. Но Бог также есть Бог любви, потому

над всеми этими жизненными факторами вместе возвышается последний решающий фактор – величие и глубина нравственной жертвенности народа или нации, которая отдает себя за свою свободу и независимость. То, что запускает все другие факторы,

то, что определяет силу атаки и стойкость обороны, то, что делает даже слабую волю сильной и прямой, то, что окрыляет дух и позволяет народу выстоять экономически, — это и есть общая переполненность [Gesamtfülle] любовью, которая как между членами нации, так и [их всех] к своеобразию своей земли, обычаев, духовной культуры предстает настоящей [gegenwärtig] и крепкой (Scheler 1917: 150).

Таким образом, война открывает на самом деле наилучшие условия для обретения и осуществления высшей любви. Именно в войне человек способен совершить высший из своих духовных подвигов — самопожертвование. И сила готовности к жертве становится главным условием для победы, т.к.

победу Бог любви дает любящим. Величие воли к победе, глубина истинной веры, а также уверенность в собственных силах, которые в войне становятся совместно столь сущностными мотивами [Mitursachen] уверовавшего, зависимы совершенно от этой переживаемой способности к самопожертвованию во всех аспектах. <...> Бог есть Бог любви, потому он также дарует победу тому народу, в котором любовь самая чистая, самая глубокая, самая высокая (Scheler 1917: 151).

В целом опыт войны не только открывает человеку возможность стать больше, чем он есть, т.е. быть единым с нацией, а нации — раскрыть свои подлинные духовные силы, но и дает уникальный доступ к познанию Бога:

именно так гений войны сам собой становится ведущим к Богу [Führer zu Gott]. Он будет таковым часто даже для прежде неверующих. Ибо жертвенная сила, которая произрастала из питаемой в душе любви, она слишком велика, слишком необъятна, чтобы разум мог ее вполне себе объяснить как лишь сумму природных конечных мотивов... (Scheler 1917: 151).

Тексты М. Шелера этого периода, как входящие в “Гений войны”, так и другие, например, “Немецкая война”, во многом разворачивают сходную аргументацию о необходимости и справедливости войны; конечно, имеется в виду именно “немецкая война”. Эти тексты можно было бы игнорировать, что часто успешно делается, списывая их на подверженность автора влиянию пропаганды, если бы не два факта. Как показывает С. Люфт, анализируя философскую сцену эпохи, немецкие философы видели в войне, с одной стороны, важнейший философский вопрос, поскольку “как метафизики и Шелер, и Наторп видели в войне действие метафизических сил, которое нельзя было объяснить политикой, историей, экономикой или наукой, короче, любой формой эмпиризма. Война требовала поистине философского рассмотрения” (Luft 2007: 8).

С другой стороны, немецкие философы считали ту конкретную войну битвой разных (национальных) философских систем, а именно — британской и немецкой. В британской они видели слабую философию, лишенную действительной способности к метафизике<sup>13</sup>. По мнению М. Шелера, “в той мере, в какой другие нации, например, британцы, не знают и пренебрегают значимостью этой абсолютной реальности, они даже не могут считаться избранной нацией. Немцы же, напротив, благодаря их врожденной способности к метафизике, открыты этой абсолютной реальности” (Luft 2007: 12–13)<sup>14</sup>. Тем самым они обретали большую уверенность в силе своей философии, ибо ее представители, и М. Шелер в частности, видели свою метафизику войны проистекающей из самой сути их (довоенного) философствования. В этом нетрудно убедиться, если сравнить теорию познания и этику, излагаемые М. Шелером в текстах того времени, не имеющих отношения к проблематике войны, — “Феноменология и теория познания” (1914) и “Ordo amoris” (1916).

В “Феноменологии...” он дает свое понимание опыта как способа познания, не забывая противопоставить свою позицию оппонентам:

...то, что отличает феноменологическую философию одновременно и от рационализма, и от эмпиризма, — это тот факт, что в ней используется полное духовное переживание, которое присутствует уже в актах интенции... В переживании мир, в принципе, также непосредственно дан и в качестве “носителя ценностей” и “сопротивления”, и в качестве “предмета”. Таким образом, речь здесь должна идти и о тех сущностных содержаниях, которые непосредственно присутствуют и высвечиваются в актах — и только в них — чувствования чего-либо, например, красоты или очарования какого-либо ландшафта, любви и ненависти, желания и нежелания, религиозно-го прозрения и веры... (Шелер 1994: 203).

Именно опыт духовного переживания, которым должна заниматься феноменология, требует или определенной способности, или определенного состояния. А, как уже упоминалось ранее, способностью обладают преимущественно немцы, состояние же лучше всего, в особенности для большего числа индивидов, достигается в случае войны, с чего собственно и начинается шелеровское рассуждение в “Метафизике войны”. Потому ясно, что “немецкая война” — это собственно философская война, т.е. борьба высшей истины (высшего познавательного опыта и опыта познания высшей реальности) с “философией лавочников”; война, как пишет сам М. Шелер, есть “форма культурной критики”<sup>15</sup>.

Во втором тексте “Ordo amoris”<sup>16</sup> М. Шелер разрабатывает свою этику, где показывает, что самое важное, т.е. ценность чего-либо, познается “сердцем”: не через доводы и рассуждения, а непосредственным “вслушиванием сердцем” (Шелер 1994: 362)<sup>17</sup>. Далее философ разъясняет, что любовь и ненависть находятся в непосредственной связи, ибо вторая есть оборотная сторона первой, ведь чем больше мы что-то любим, тем больший протест вызывает у нас то, что ему противоположно или угрожает: “...ненависть всегда и повсюду есть восстание нашего сердца и души против нарушения ordo amoris” (Шелер 1994: 396).

Мы также знаем, что после поражения Германии в Первой мировой войне, М. Шелер радикально пересмотрел свое отношение к “философскому вопросу войны”. З. Дэвис предлагает для этого обращения в философский пацифизм удобную схему (Davis 2012). Если ранее М. Шелер утверждал, что война: 1) естественна для человеческого существования, 2) обеспечивает возрождение и оживление культуры, 3) объединяет народ, создает единую нацию, 4) священна и является религиозным действием, если она справедливая, то позднее, после войны, он меняет свои взгляды. Во-первых, М. Шелер отказывается признавать естественными для человека войну и насилие вообще, поскольку из истории видно, что они уходят из жизни людей, следовательно, внутренний телос эволюции ведет человечество к увеличению господства над вещами и преодолению господства и насилия над людьми. Во-вторых, развитие культуры связано не столько с возрождением и воскрешением ее истоков, сколько с движением вперед, с ориентацией на будущее. В-третьих, возможно война и объединяет, но на краткое время, тогда как подлинным основанием единства нации может быть только солидарность личностей вокруг общего созидания. Наконец, в-четвертых, Бог есть идеал, к которому все устремлено, а, как мы уже отметили, телос человечества направлен к миру и любви, потому всякое насилие есть отступление от пути к Богу, есть поражение и предательство идеала. Более подробно эти идеи прорабатывались М. Шелером в работах “О вечной идее мира и пацифизме” (речь идет не о либеральном пацифизме) и “Христианская идея любви и современный мир”. З. Дэвис отказывается обвинять М. Шелера в двуличности

при пересмотре прежних позиций, он видит в этом подлинную философскую трансформацию идей, которая, однако, сохраняет преемственность с прежними базовыми категориями и установками М. Шелера<sup>18</sup>.

Как мы видим, М. Шелер действительно сохраняет и идею “порядка любви” (*ordo amoris*), и идею идеала, и метод “опыта духовного переживания”. Тем самым философские основания, на которые опирается М. Шелер в своих работах, приводят его в разных политических ситуациях к прямо противоположным выводам, что возвращает меня к утверждению, которое я высказал относительно антропологического проекта И. Канта: *ценности автора определяют не столько его оценки, сколько собственно его описание и анализ конкретной ситуации*. Я полагаю, что этот вывод справедлив и в отношении многих других философско-антропологических проектов<sup>19</sup>. В следующей части я постараюсь показать, что это не только вопрос ценностей (явных или подразумеваемых), это также и сама практика работы с разнообразием.

### Эмпирия и природа человека

Неопределенность метода философской антропологии сплетается с размытостью объекта. И. Кант в своей “Антропологии...” включает в предметное поле своего исследования не только реальность, но и вымысел<sup>20</sup>, творческую деятельность мышления, или, в терминологии немецкой классики, “духа”, тем самым бесконечно расширяя возможную эмпирическую базу предлагаемой дисциплины. Обращаясь к изучению человека, философская антропология сталкивается с необъятностью предмета, потому И. Кант указывает, что “общее знание всегда идет впереди локального знания, если первое направлено и систематизировано философией” (Кант 2002: 133). Но если для И. Канта “общее знание”, предворяющее конкретное исследование, еще легитимно, то сегодня первичность эмпирии в самом широком смысле — неотъемлемое требование “научности”. Однако эмпирический объект философской антропологии весьма специфичен, как подчеркивает К. Кастириадис в своей лекции “Антропология, философия, политика” (университет Лозанны, 11 мая 1989 г.):

Загадки лишь умножаются, когда мы вспоминаем, что такое знание человека (в родительном объектном, т.е. знание о человеке) является также знанием человека (в родительном субъектном и притяжательном) и потому, следовательно, о том, что человек есть одновременно и объект, и субъект такого знания. Это направляет нас напрямую к первому известному классическому определению человека, поскольку человек единственный из всех известных нам живых существ, кто ищет знания вообще и знания о самом себе в частности. Можно даже сказать, что здесь частное предворяет общее. Вопрос об общем знании не может быть помыслен без предворяющего вопроса о знании человека (здесь как в объектном, так и в субъектном родительном). Ибо именно человек — тот, кто знает или не знает, и этот предварительный вопрос, в свою очередь, — лишь часть вопроса, что мы знаем о человеке и позволяет ли то, что мы знаем о человеке, утверждать нам, что он может знать что-либо вообще и что-либо о самом себе в частности. Как видно, здесь вопрос оборачивается на самого себя, что может показаться порочным кругом или безнадежным положением. На самом деле, этот круг не порочен, это — круг рефлексии, обращенной к самой себе, опирающейся на самую себя, чтобы проверить собственную надежность, т.е. круг подлинной философской рефлексии (Castoriadis 1997: 99–100).

Такое движение от частного к общему знанию в круговой рефлексии все же ставит в качестве приоритета частное, эмпирическое. Однако, не имея четкой методологии конструирования своего предмета исследования, философская антропология

оказывается перед бездной разнообразия, вырождаясь в “бег по кругу”, пусть даже “беспорочному”, и неизбежно возвращается к конструированию некоего принципа, определяющего “природу человека”, отличающего его от животных, а далее отличающего “человечного человека”, т.е. воплощающего предполагаемую “природу человека”, от потенциального человека, который либо еще только движется в направлении становления настоящим человеком, либо оттеняет его своей инаковостью.

Как замечает К. Вульф:

В своем интересе к человеку Философская Антропология<sup>21</sup> упускает из виду историческое и культурное многообразие людей. Это с необходимостью следует из попытки, обреченной по принципиальным причинам на провал и все же интересной, развить некую единую цельную концепцию человека, без учета изобилия форм жизни человека (Вульф 2008: 52).

В своем поиске эмпирии, обнаружив тупики и ограничения в возможностях использовать естественные науки, которые постоянно прирастают, специализируются и уже не поддаются никакой гуманитарной “интеграции”, философская антропология обратилась к истории, культурологии, этнографии, социологии и другим дисциплинам. Это ни в малейшей степени не означает отказа от переосмысления научных открытий о человеке как телесном существе или тем более от “естественнонаучного” взгляда на человека вообще, но лишь признание того факта, что философская антропология не может быть напрямую выведена из естественнонаучных исследований (т.е. что невозможно просто дедуцировать “сущность человека” из исследований “телесной природы человека”), а также осознание того, что в основе самих естественных наук лежит определенное видение человека.

Но вернемся еще раз к “природе человека” и общей науке о человеке. По мнению К. Касториадиса, общая наука о человеке отличается тем, что в ней складывается особое отношение между единичным и общим. Если в других областях знаний единичности случайны и могут исчисляться статистически, то

в отношении человека, напротив, несмотря на то, что, несомненно, имеются непрекращающиеся случайности и возможны бесконечные статистические исчисления, единичность здесь не чужда сущности, более того, не является надстройкой над и поверх последней. Здесь единичность сущностна, всякий раз она представляет собой еще одну сторону бытия человека, каковая возникает, создает себя через того или иного индивида или то или иное общество (Castoriadis 1997: 100).

Ведь возможность “быть Сократом” относится к человеческому бытию в целом, точно также как возможность быть обществом, построенным вокруг человеческих жертвоприношений, как, например, ацтекское, относится к общественному бытию человека вообще. Однако следует иметь в виду, что здесь возможность понимается не в негативном (т.е. как ограниченный набор инвариантных элементов, например, в структурализме, или как развертывание внутренней заложенной логики, как, например, в гегельянстве и его деривативах), но в позитивном смысле, т.е. возможность в значении творчества. Отсюда К. Касториадис приходит к следующему выводу:

На протяжении последних сорока лет снова и снова повторяли, что не существует человеческой природы, нет никакой сущности человека. Такое негативное утверждение совершенно неадекватно. Природа, или сущность, человека есть именно эта его способность, эта возможность в деятельном, позитивном и недетерминистском смысле создавать другие формы общественного и индивидуального существования, что всякий может обнаружить в имеющейся инаковости институтов общества, языков или творений рук человека (Castoriadis 1997: 103).

Соответственно обосновывается и философско-антропологический проект К. Касториадиса: «Общая наука о человеке, исследование рода “человек” тогда будет таково: изучение условий и форм человеческого творчества... такое изучение может быть лишь непрерывающимся перемещением от единичных творений к тому, что мы можем помыслить о человеке как таковом, и обратно» (*Castoriadis* 1997: 104). Таким образом, следует иметь в виду, что означенный круг, который задает К. Касториадис, есть не круг содержательный, но методологический, охватывающий человека и как проект “становления человеком”, и как конкретную реализацию “бытия человека”, курсирующий между идеалом — нормативным человеком (как он хочет и должен быть) и реальным человеком (как он есть).

Потому уже упоминавшаяся встроенная в философскую антропологию, которую представляют как исключительно описательную, нормативность, т.е. слияние в “природе человека” собственно естества человека и идеала человека, К. Касториадисом принимается и методологически операционализируется, становясь составной частью исследования. Философская рефлексия о способности человека создавать свою “природу”, проектировать свою жизнь в соответствии с идеалом, т.е. фундаментальная аналитика человеческой автономии, может осуществляться лишь в рамках конкретного со-присутствия и общения в процессе этого самосозидания человека.

Итак, среди разных вариантов ответа на вызов человеческого разнообразия для наших “целостных” теоретических построений о человеке и обществе О. Харрингтон, на мой взгляд, выбрал наименее удачный — “сложный универсализм” (т.е. универсализм, существующий через разнообразие конкретных форм) в немецкой мысли начала XX в. (*Harrington* 2012: 73, etc.). Как, я надеюсь, мне удалось показать, “сложный универсализм” М. Шелера, опирающийся на традицию немецкого историзма и морального идеализма, привел его сначала к оправданию войны, а затем к ее осуждению, оказавшись и в самом деле “сложным”. Альтернативная форма работы с разнообразием, мне представляется, сложилась в рамках не-философской антропологии.

Для антропологии опыт “быть там” (*be there*) при всем многообразии методов этнографии и форм полевой работы является необходимым этапом профессиональной инициации. В работе с намекающим на этот ритуал названием “Переход в антропологию” (*Passage to Anthropology*) К. Хаструп показывает, что именно антропология и этнография дают возможность “радикальной интерпретации”, т.е. обеспечивают понимание, истинность которого не задана, но возникает как “интерсубъективное творение” (*Hastrup* 1995: 16). Изначальная установка на человеческое разнообразие и личный опыт “остранения и относительности, который затем становится памятью и почвой для объективности” (*Hastrup* 1995: 14) — при всех опасностях реификации различия и экзотизации другого, — препятствует монологическому опыту “усмотрения” философско-антропологических подходов. Именно такая антропология способна признать, что “есть реальности и истории до и вне антропологии. Но благодаря двойственной природе антропологической практики — сперва опыта, затем письма — создается новый мир совместности” (*Hastrup* 1995: 25). Эта совместность со-присутствия с теми другими в личном опыте, который непередаваем, становится культурным артефактом, когда опыт превращается в антропологическое повествование и оказывается доступным для своих других<sup>22</sup>.

К. Хаструп особое внимание уделяет критике как объективистских предположений об антропологическом повествовании, так и идеи “культурного перевода”. Важным элементом антропологического повествования является метафора, если признается ее сила и потенциал, ибо метафора как “литературный прием, который позволяет подразумевать больше, чем говорят, и даже, может быть, сказать больше, чем хотели” (*Hastrup* 1995: 27), становится переходом от одной культурной вселенной

к другой, открывает возможность навигации не только между словами, понятиями, но и между образами, а также между умолчаниями.

Тем не менее антропологическое повествование строится на первичности личного опыта совместности, пребывания среди других. И другими они могут становиться лишь благодаря определенной оптике. Эта привычная оптика, нацеленная на инаковость, ставится под сомнение, когда при полевой работе наваливается груз необходимости выстраивать коммуникацию в личной встрече с другим и тем самым заставить себя присмотреться к себе. Приведу несколько расширенную цитату, в которой К. Хаструп суммирует свое видение роли антропологии как этнографии и рассуждает о практике исследования:

...антропологическое знание начинается с совместного социального опыта и документирования иной категориальной реальности [definitional reality]. Но оно здесь не заканчивается. Мир необходимо объяснять словами; это всегда ведет к некоторой редукции. Это также предполагает некоторую степень искажения, поскольку реальность проживается, а не проговаривается и не прописывается. Хотя опыт не может быть полностью изречен, антропологическое знание необходимо передать на письме; “текст, в отличие от дискурса, может путешествовать” (К. Гирц). Теории суть предложения, схватывающие как слова, так и умолчания. Переосмысливание антропологического предприятия как *утверждения возможного* [stating the hypothetical] позволит нам признать, что нет никакой нужды отказываться от научного подхода. Наоборот, предлагая новые гипотезы о природе общественной жизни и человеческого мышления, антропология вносит свой вклад в создание новых исторических возможностей в духе общечеловеческой солидарности (Hastrup 1995: 59–60).

Таким образом, К. Хаструп дает достаточно полное описание того, как заявленная в качестве идеи К. Касториадисом аналитика автономности может стать практикой исследования. Телесный, личный, практический опыт в отличие от “духовного опыта” антропологии без этнографии, а также признание первенства единичного, а точнее, единичных (из встречи которых и возникает общее сначала в опыте, а затем в повествовании — но общее не тотальное, а открытое, пористое, где благодаря метафорам имеют силу как слова, так и умолчания) может стать более подходящим основанием для “общей науки о человеке”.

\* \* \*

Мы постарались показать на примере анализа кантовского проекта прагматической антропологии и философской эволюции взглядов М. Шелера на войну, что, после того как антропологическое знание оказалось перед вызовом бесконечности человеческого разнообразия, попытка выстроить философское осмысление человека на основе поиска “природы человека”, которая исходила из первичности некоего “общего знания” и опиралась на “духовный опыт”, на “усмотрение сущности человека”, оказалась весьма малопродуктивной. Напротив, совместность пребывания в пространстве и времени и единичный опыт общения, которые затем преобразуются в повествование по модели этнографического исследования, могут действительно запустить “круг подлинной философской рефлексии” о человеческой автономии.

### *Благодарности*

Автор хотел бы выразить признательность Анне Давлетшиной и Арууке Дуйшонбек-кызы за помощь с поиском и предварительной текстовой обработкой малодоступного издания сочинений М. Шелера.

### Примечания

<sup>1</sup> <http://vak.ed.gov.ru/documents/10179/0/09.00.13.doc/7884286e-b094-4e3e-b0d3-9d8b5e81a0f7>

<sup>2</sup> Пресловутый журнальный агрегатор Scopus за последние пять лет “выдает”, в зависимости от строгости поиска, от двух до четырех десятков публикаций по философской антропологии в год, большинство из которых междисциплинарны, т.е. смыкаются с историей идей, теологией, психологией, педагогикой, в редких случаях — с социальными науками. Преимущество этой базы в том, что там собраны издания на множестве языков из многих регионов мира. При поиске по индивидуальным журнальным базам (Springer, Sage, Wiley, Taylor&Francis) в большинстве своем повторяются обнаруженные в Scopus публикации на английском и немецком, но несущественность общего количества статей и тематическая эклектичность подтверждаются.

<sup>3</sup> Институт философии РАН. Философская антропология. Электронный научный журнал. <https://iphras.ru/iphjournal.htm>

<sup>4</sup> Переводы текстов на русский язык выполнены автором.

<sup>5</sup> В качестве примера И. Кант приводит память: “Но если свои наблюдения над тем, что, как оказалось, затрудняет память или содействует ей, он использует для того, чтобы расширить ее или сделать ее более гибкой, и если для этого он пользуется знанием человека, то это составляет часть прагматической антропологии...” (Кант 2002: 131–132).

<sup>6</sup> Так, рассматривая, например, женский пол, И. Кант утверждает: “Только если принципом служит не то, что мы делаем себе целью, а то, что было целью природы при создании женщины, можно добраться до характеристики этого пола... этот принцип зависит не от нашего выбора, а от высшего замысла в отношении человеческого рода” (Кант 2002: 406). Касательно целей И. Кант пишет: “Первое физическое назначение человека состоит в стремлении к сохранению рода своего как животного рода” (Кант 2002: 436); “стремление к науке как благогравивающей человечество культуре в общей жизни рода” (Кант 2002: 437); “...счастья, стремиться к которому человека всегда побуждает природа и которое разум ограничивает условием достойности быть счастливым, т.е. нравственности” (Кант 2002: 438).

<sup>7</sup> “Следовательно, для того, чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и, таким образом, охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим самому себе поставленным целям” (Кант 2002: 430–431). И несколько иначе: “...первая характерная черта человеческого рода — это способность создавать себе как разумному существу характер вообще и для своей личности, и для общества, в которое поставила его природа...” (Кант 2002: 442).

<sup>8</sup> “...природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, но неопределенно ко всем” (Кант 2002: 433).

<sup>9</sup> “...человек способен к воспитанию, и оно необходимо ему и в обучении, и в дисциплине... у всех остальных животных, предоставленных самим себе, каждая особь достигает своего полного назначения: а у людей разве только один лишь род человеческий” (Кант 2002: 434).

<sup>10</sup> “...если речь идет о характере рода... можно допустить, что его естественное назначение состоит в непрерывном движении вперед к лучшему” (Кант 2002: 435).

<sup>11</sup> Ю.В. Перов — автор предисловия к этому изданию И. Канта — поясняет следующим образом: «Статус философии во всемирно-гражданском плане представляется достаточно однозначно определенным уже в статье Канта “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане” и в соответствующих разделах “Критики способности суждения”, в которых обсуждалась проблематика философии истории в контекстах “физикотелеологии” и “этикотелеологии”. В той мере, в какой история, по Канту, может рассматриваться как бы “по плану природы”, она движется к достижению “всемирно-гражданского состояния”, т.е. в направлении создания правового порядка во всемирном масштабе. Эта история “по плану природы” реализуется внутри природы (в кантовском ее понимании) и реализует “последние цели” самой природы. Всемирно-гражданское состояние (общество) — это тот “cosmopolitismus”, возможность которого обсуждалась и в трактате “К вечному миру”. Это более высокий уровень: речь уже не о проявлениях (т.е. объективациях) свободы в “природе”, а об истории “из самой свободы”, и не о “последних целях” самой природы, а о находящихся уже вне природы “конечных целях” морального совершенствования человечества. Идеал, реализуемый “историей во всемирно-гражданском плане”, — это всего лишь “объективируемый”, осуществляемый в “природе” (в кантовском ее понимании как совокупности существующего в пространстве и во времени действительного и возможного опыта) правовой идеал

человеческой общности; идеал же истории в контексте этикотелеологии – это неизмеримо более возвышенная и никогда полностью не достижимая этическая общность морально совершенных существ» (Кант 2002: 13–14).

<sup>12</sup> «В среде литературной и академической элиты веймарского десятилетия как результат завязалась невероятной остроты дискуссия об установках западной цивилизации. Ставя под сомнение понятие унифицированной культуры, фрагментация немецкой публичной сферы на очевидно непримиримые сегменты стимулировала уникальную культуру вопрошания о разрушении древней иудео-христианской картины мира – о “трансцендентальной бездомности” современного западного человека, словами Лукача» (Harrington 2012: 70).

<sup>13</sup> “...поскольку англичанин не может преодолеть национальные барьеры, он обобщает то, что работает для него, как универсальное для всех” (Luft 2007: 9).

<sup>14</sup> Именно потому, что немцы осознают и принимают метафизическую сущность войны, они сделали эту войну своей войной и они выполняют универсальную функцию по утверждению подлинного величия и истиной любви для всего человечества (см.: Luft 2007: 13).

<sup>15</sup> “Философия войны Шелера ведет к тому, что идеальное господствует над реальным, а он твердо убежден, что знает идеал или знает идеал лучше, чем другие” (Luft 2007: 14).

<sup>16</sup> М. Шелер использует для обозначения “порядка любви” (ordo amoris) в работе 1917 г. немецкий вариант термина – *Liebesstrukturen*.

<sup>17</sup> Полностью текст см.: Шелер 1994: 359–364.

<sup>18</sup> “Хотя политическая трансформация Шелера в вопросе ценности войны и мира проистекает из его новой концепции божественного, сама трансформация не религиозная, а философская. Это связано с природой обязательства действовать – долга. Призыв к действию все еще приходит свыше. Однако он уже не укоренен в идеальном бытии, идеальной нации или возможности. Не существуют ценности в себе, лишь сущие, что их несут. Призыв к действию, таким образом, проистекает из принижения или умаления конкретных сущих. Мы, таким образом, призваны действовать ради мира, ради осуществления мира на земле, поскольку люди и другие сущие все еще страдают от насилия. Призыв идет свыше, из-за пределов этого мира, знающего лишь насилие и войну” (Davis 2012: 148).

<sup>19</sup> В качестве свидетельства преимуществ немецкой социальной мысли, которая смогла осознать и принять многообразие форм человеческого существования, преодолела наивный универсализм и эволюционизм, О. Харрингтон ссылается на текст “Запоздалая нация” (“Die verspätete Nation”) Х. Плеснера – другого “отца” философской антропологии, посвященный анализу ситуации в Германии в 1935 г. В этом тексте Х. Плеснер утверждает, что “быстрее, чем какая-либо еще, немецкая мысль смогла оценить последствия процесса коллективного организационного пробуждения других народов в мире, увидеть признаки надвигающейся релятивизации европейских идей о человеке [humanity] и низвержение фактического и идеального лидерства Европы над другими народами” (цит. по: Harrington 2012: 72). Однако далее Х. Плеснер объясняет это тем, что сама Германия является нацией без традиций, уже не империей и еще не национальным государством, она всегда пребывает в состоянии некой нехватки определенности, постоянного перехода. Эта метафорика знакома нам по его концепции “эксцентрической позиции” [exzentrische Positionalität] человека. Х. Плеснер, таким образом, переносит свое видение ситуации Германии для объяснения “природы человека” вообще, делает универсальным локальный опыт и локальный идеал.

<sup>20</sup> “Наконец, для антропологии могут быть полезными всеобщая история, биографии, даже драмы и романы, хотя и не в качестве источников, а в качестве вспомогательных средств... по качеству они соответствуют человеческой природе” (Кант 2002: 135).

<sup>21</sup> Имеются в виду “классики”: М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер.

<sup>22</sup> “Слова создают иллюзию факта, которая увязана с нашей собственной культурой. За ней антропология должна открыть мир ценностей, моральную вселенную, если хотите, которая не поддается прочтению, но которую можно обрести только в собственном опыте, миры проживаются, а не прописываются [worlds are lived, not written]. Именно антропология может воссоздать эти миры, давая им заговорить на своем особом языке. Пропасть между словами и социальными процессами оказывается онтологической пропастью, мост через которую может установить лишь личная встреча с другими – в полевой работе” (Hastrup 1995: 44).

### Источники и материалы

Кант 2002 – Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 2002.

Фома Аквинский 2006 – Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 1. Ч. 1. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Аполлонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006.

### Научная литература

Вульф К. Антропология. История, культура, философия. СПб.: СПбГУ, 2008.

Елфимов А.Л. Антропология в разных измерениях: предисловие составителя // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы / Ред. и сост. А.Л. Елфимов. М.: НЛЮ, 2012. С. 5–18.

Платт К.М.Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста // Новое литературное обозрение. 2010. № 106. С. 13–26.

Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

Benjamin A., Malpas J. Editorial: Special Issue – Rethinking Philosophical Anthropology // International Journal of Philosophical Studies. 2017. Vol. 25 (3). P. 317–319. <https://doi.org/10.1080/09672559.2017.1321815>

Castoriadis C. Anthropology, Philosophy, Politics // Thesis Eleven. 1997. Vol. 49. P. 99–116.

Davis Z. The Values of War and Peace: Max Scheler's Political Transformations // Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy. 2012. Vol. 16 (2). P. 128–149.

Harrington A. Weimar Social Theory and the Fragmentation of European World Pictures // Thesis Eleven. 2012. Vol. 111 (1). P. 66–80.

Hastrup K. A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory. L.: Routledge, 1995.

Luft H.S. Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp // Themenportal Erster Weltkrieg. 2007. <http://www.erster-weltkrieg.clio-online.de/2007/Article=208>

Scheler M. Zur Metaphysik des Krieges // Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig: Verlag der Weissen Buecher, 1917. P. 117–153.

### Research Article

Menshikov, A.S. Anthropology without Ethnography: M. Scheler's Philosophy of War and the Search for the "Nature of Man" [Antropologija bez etnografii: filosofija voyny M. Shelera i poisk "prirody cheloveka"]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 5, pp. 43–58. <https://doi.org/10.31857/S086954150001476-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey S. Menshikov | <http://orcid.org/0000-0003-1070-2551> | [andreimenchikov@gmail.com](mailto:andreimenchikov@gmail.com) | Ural Federal University (51 Lenina prospekt, Ekaterinburg, 620083, Russia)

### Keywords

philosophical anthropology, philosophy of war, Max Scheler, *Metaphysics of War*, *Zur Metaphysik des Krieges*

### Abstract

The article analyzes the epistemic aspiration of philosophical anthropology as “anthropology without ethnography”. It is shown that beginning with the Kantian project of anthropology, its methodology contains inherent normative assumptions in a supposedly descriptive venture. Specifically, the question “what man is?” presupposes the question “what man should be?”. It is further argued that M. Scheler's glorification of World War I at its outbreak does not result from baser motives or intellectual lapse in the face of propaganda, nor Scheler's pacifism after the war is his way of coping with Germany's defeat. These positions are grounded in his pre-war philosophy and ethical views; they are both consistent with his fundamental philosophical doctrine. This contradiction in Scheler's judgement on war – from ardent support to enthusiastic rejection – can be better explained by the inadequacy of the methodology of “contemplation of man's essence” and the search for man's nature. In the last part, it is argued that in contrast with philosophical anthropology, according to K. Hastrup, ethnography creates shared space and shared understanding through its very practice.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant 17-18-01165]

DOI: 10.31857/S086954150001476-3

### References

- Benjamin, A., and J. Malpas. 2017. Editorial: Special Issue – Rethinking Philosophical Anthropology. *International Journal of Philosophical Studies* 25 (3): 317–319. <https://doi.org/10.1080/09672559.2017.1321815>
- Castoriadis, C. 1997. Anthropology, Philosophy, Politics. *Thesis Eleven* 49: 99–116.
- Davis, Z. 2012. The Values of War and Peace: Max Scheler's Political Transformations. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 16 (2): 128–149.
- Harrington, A. 2012. Weimar Social Theory and the Fragmentation of European World Pictures. *Thesis Eleven* 111 (1): 66–80.
- Hastrup, K. 1995. *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London: Routledge.
- Luft, H.S. 2007. Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp. *Themenportal Erster Weltkrieg*. <http://www.erster-weltkrieg.clio-online.de/2007/Article=208>
- Scheler, M. 1917. Zur Metaphysik des Krieges [Metaphysics of War]. In *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* [The Genius of War and the German War], 117–153. Leipzig: Verlag der Weissen Buecher.
- Wulf, K. 2008. *Antropologija. Istorija, kul'tura, filosofija* [Anthropology. History, Culture, Philosophy]. St. Petersburg: SPbGU.
- Elfimov, A. 2012. Antropologija v raznykh izmereniiakh: predislovie sostavitelia [Anthropology in Many Dimensions: Foreword]. In *Antropologicheskie traditsii: stili, stereotipy, paradigmy* [Anthropological Traditions: Styles, Stereotypes, Paradigms], edited by A. Elfimov, 5–18. Moscow: NLO.
- Platt, K.M.F. 2010. Zachem izuchat' antropologiiu? Vzgliad gumanitariia: vmesto manifesta [Why Should One Study Anthropology? A View of a Scholar of Humanities: In lieu of a Manifesto]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 106: 13–26.
- Scheler, M. 1994. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected Works]. Moscow: Gnozis.