

Н. С. Плотников

ЖИЗНЬ И ИСТОРИЯ

ФИЛОСОФСКАЯ ПРОГРАММА
ВИЛЬГЕЛЬМА ДИЛЬТЕЯ

Дом
Интеллектуальной
Книги Москва 2000

Издатель *В. Анашвили*
Редактор *И. Борисова*
Художник *В. Коршунов*
Оригинал–макет *(Лыков Д.)*

Плотников Н. С.

ЖИЗНЬ И ИСТОРИЯ. ФИЛОСОФСКАЯ ПРОГРАММА ВИЛЬГЕЛЬМА ДИЛЬТЕЯ —
М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. — 232 с.

«Что есть человек, говорит его история». Этот тезис Вильгельма Дильтея выражает основную мысль его теории исторической рациональности: мы в первую очередь — субъекты истории, и лишь потом — субъекты познания. Настоящая книга представляет собой систематическую реконструкцию философских идей немецкого мыслителя, заложившего основы философского сознания XX столетия. В центре исследования находится программа «критики исторического разума» — программы обоснования научного знания в опыте жизни. Подробно рассматриваются понятие «герменевтики» Дильтея и его теория гуманитарного знания.

ISBN 5-7333-0195-3

© Н. С. Плотников, 2000

© Дом интеллектуальной книги, оформление, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение</i>	7
---------------------------	---

ДИЛЬТЕЙ И ЕГО ЭПОХА

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ НАУЧНОГО КОНТЕКСТА	15
ГОДЫ УЧЕНИЯ ДИЛЬТЕЯ И НАЧАЛО НАУЧНОЙ РАБОТЫ	17
УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КАРЬЕРА	30
НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ	37
НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ	39
ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ТВОРЧЕСТВА ДИЛЬТЕЯ	43

ПРОГРАММА КРИТИКИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА

ЗАДАЧА ОБОСНОВАНИЯ НАУКИ. ДИЛЬТЕЙ И КАНТ	46
ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ НАУКИ	53
<i>«Феноменология метафизики»</i>	55
<i>Критика исторического позитивизма</i>	58
<i>Философия как «самоосмысление»</i>	65
<i>Структура «Введения в науки о духе»</i>	72
ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ	75
<i>Антропологическое понятие опыта</i>	75
<i>Внутренний и внешний опыт</i>	83
ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО («ВНУТРЕННЕГО») ОПЫТА	86
<i>Принцип феноменальности</i>	86
<i>Фактичность жизненной взаимосвязи</i>	91

<i>Состав первичного опыта.</i>	
<i>Понятия «осознавания» и «переживания»</i>	94
<i>Принцип психической взаимосвязи:</i>	
<i>целостность человеческой жизни</i>	100
ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ (I): ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ	107
ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ (II): ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ	115
ЖИЗНЕННО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ ЛОГИКИ	120

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ПОНЯТИЕ И ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА НАУК О ДУХЕ	129
ОПИСАТЕЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ	136
«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ НАУК О ДУХЕ».	
СТРУКТУРА ДУХОВНОГО МИРА	149

ПРИНЦИПЫ МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ПРОБЛЕМА ОБЩЕЗНАЧИМОСТИ. ДИЛЬТЕЙ И ГУССЕРЛЬ	159
«ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ» И ИСТОРИЯ	170
ПОНИМАНИЕ. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ НАУК О ДУХЕ.	177
ТИПОЛОГИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ И ФИЛОСОФИЯ	184

ДИЛЬТЕЙ В РОССИИ

К ИСТОРИИ РЕЦЕПЦИИ	192
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	205

Литература

ИСТОЧНИКИ	208
ЛИТЕРАТУРА	210
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	223

Введение

Вильгельм Дильтей был возведен XX-м веком в ранг «философского классика» по крайней мере, в трех отношениях. Ни один учебник по истории философии не обходится без рассмотрения его идей в разделе «Философия жизни». Для специалистов в области гуманитарных наук его имя прочно ассоциируется с традицией «герменевтики», причем опять-таки с именами ее основателей и классиков. Наконец, дискуссии о значении и возможности философии истории, понятой как осмысление человеком своего исторического существования, редко обходятся без прямого или косвенного упоминания «историзма» Дильтея или обращения к его идеям о взаимосвязи исторической жизни и структур сознания.

Если же рассмотреть эти характеристики центрального мотива философии Дильтея, встречающиеся в любом словаре, более подробно, то придется признать, что все они носят печать известной фрагментарности. И дело здесь не только в односторонности интерпретации. Пограничное положение философии Дильтея не только в немецкой, но в целом в европейской культуре рубежа веков, затрудняющее ее однозначную классификацию, — не только хронологическая, но и смысловая характеристика. Всецело принадлежащий XIX веку с его оптимистическим сознанием научного прогресса и религиозным и политическим либерализмом, Дильтей формулирует проблемы кризисного XX века. Восприятие традиции немецкого классического идеализма во всей ее полноте сочетается в его мысли с протестом против идеалистической спекуляции и сознанием непреодолимого разрыва современной эпохи с предыдущей историей метафизики. И не удивительно, что Дильтея призвали в свидетели своей правоты, черпая аргументы из его обширного наследия, как радикальные критики философской традиции, так и хранители клас-

сических парадигм философствования. К тому же приведенные определения передают, как правило, лишь те аспекты философского творчества Дильтея, что нашли свое продолжение в континентальной философии XX века. И в этом качестве их познавательное значение обесценивается еще больше.

Определение Дильтея как «философа жизни»¹, получившее распространение в первые десятилетия XX века, было создано двумя философскими позициями. Критики интеллектуализма новейшей европейской философии, признававшей теоретический разум высшей инстанцией удостоверения действительности, способствовали созданию «позитивного» образа философии жизни как освобождающего прорыва форм традиционной рефлексии. Наиболее отчетливо такую позицию впервые выразил Макс Шелер в статье «Опыт философии жизни. Ницше—Дильтей—Бергсон» (1913), заложив традицию причисления названных мыслителей к *Lebensphilosophie*. Их общей особенностью является стремление «*философствовать из полноты переживания жизни*»² в противоположность абстрактной рефлексии, которая лишь упорядочивает застывшие формы прошедшей жизни. У Дильтея это стремление выражено в специфическом интересе к постижению «исторического человека» и «структуры его переживания»³. Углубление исторического исследования до анализа «структур переживания» позволяет раскрыть связность культурного творчества в рамках отдельных исторических эпох. Ссылаясь на опубликованные тексты Дильтея по истории философии Нового времени, Шелер особенно выделяет его анализ исторического происхождения современного образа человека в науке, политике и хозяйственной жизни, образа, определяющего отношение человека к миру как «техническое овладение бытием»⁴.

¹ Правда, сам термин «философия жизни» возникает в немецкой философской традиции раньше — во второй половине XVIII века как синоним «жизненной мудрости», «жизненной философии». В немецком романтизме (например, у Фр. Шлегеля) он приобретает статус философского термина, характеризующего отрицание теоретического разума и философской систематики. Широкое распространение этот термин получает лишь на рубеже XIX–XX вв. и опять-таки в Германии (ни французская, ни английская философская традиции не используют понятия «*philosophie de la vie*» или «*philosophy of life*»), причем в основном не как самоназвание определенных позиций, а как дескриптивная характеристика течений, использующих понятия «жизнь» и «переживание» в качестве философских лозунгов. Пожалуй, лишь среди последователей Дильтея (Георг Миш, Отто Фридрих Больнов) можно встретить термин «философия жизни» в качестве самохарактеристики. См. статью «*Lebensphilosophie*» в: *Ritter J. / Gründer K.* (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart, 1980, 135–140.

² *Scheler, M.: Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche—Dilthey—Bergson.* In: *Max Scheler: Gesammelte Werke*. Bd. 3. Bern, 1955, 313.

³ *Scheler, M.: Versuche...*, 320.

⁴ В такой интерпретации Дильтея уже присутствуют мотивы позднейшей «социологии знания» Шелера и К. Мангейма, также опирающейся в существенных моментах на идею «*Geistesgeschichte*» Дильтея.

Приблизительно те же характеристики использовал основатель Баденской школы неокантианства Генрих Риккерт, который, наоборот, подверг уничтожающей критике философию жизни как очередную «философскую моду»⁵. Из перспективы неокантианского гносеологического идеализма у Дильтея виделась лишь «жизненность, непосредственность, первоначальная и наглядная иррациональность»⁶, из которой в принципе «не могло получиться никакой систематической философии»⁷. «Отсутствие принципиальности» у Дильтея усугублялось его историческим взглядом, которым он «все время любовно погружался в полнокровность прошлой жизни», что вело, однако, к «бесплодию во всякой систематической науке»⁸. Поскольку для Риккерта «пропасть между мышлением и жизнью никогда не может быть заполнена»⁹, постольку его образ Дильтея, стремившегося как раз преодолеть абстракцию «гносеологического субъекта», не мог не быть полемически-отрицательным. Окончательной канонизации иррационалистического смысла «философии жизни» способствовала книга Г. Лукача «Разрушение разума» (1954). Марксистски перефразируя полемические суждения своего бывшего учителя Риккерта, Лукач характеризует Дильтея как «основателя империалистической философии жизни», реакционное дело которого заключается в «последовательном разрушении научного характера философии»¹⁰. Напротив, попытки учеников и последователей Дильтея придать понятию «философия жизни» строгий философский смысл¹¹, отграничивая его от метафизики «жизни» в духе Шеллинга и позднего Фихте и, с другой стороны, от популярных трактатов по успешному обретению жизненной мудрости, не имели успеха в Веймарской Германии.

В результате такой весьма противоречивой истории понятие «философия жизни» перестало выражать какую-то определенную характеристику,

⁵ Риккерт, Г.: *Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени*. Пб., 1922 (немецкий текст был опубликован в 1920 г.). Риккерт расширяет круг мыслителей, относимых к философии жизни: помимо трех основных (Ницше, Дильтея, Бергсона) он называет еще Г. Зиммеля, У. Джемса и М. Шелера. К моменту выхода его критического сочинения «философия жизни» получила эпидемическое распространение в Германии, особенно после появления работ О. Шпенглера и Л. Клагеса, отнюдь не способствовавших укреплению научного статуса «философии жизни».

⁶ Там же, с. 31.

⁷ Там же, с. 46.

⁸ Там же, с. 48, 46.

⁹ Там же, с. 156.

¹⁰ Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*. In: *Lukács, G.: Werke*. Bd. 9. Neuwied/Berlin, 1962, 361.

¹¹ См. например: *Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig/Berlin, 1930; *Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig, 1936 (2. Aufl. Stuttgart, 1955).

превратившись в словесный ярлык, так что Хайдеггер уже в 1927 г. иронически заметил, что выражение «философия жизни» звучит приблизительно как «ботаника растений»¹².

Вместе с тем и самохарактеристика Дильтея по смыслу вовсе не соответствует смыслу «философии жизни» как набора житейских поучений. Без сомнения, понятие «жизни» было центральным в его философии. И даже последний свой сборник статей он собирался выпустить под заглавием «Духовный мир. Введение в философию жизни». Его требование «понять жизнь из нее самой» и предупреждение, что «нельзя выйти за пределы жизни» (V, 5)¹³ направлялись как против метафизики немецкого идеализма, представлявшей формы жизни как проявления абсолютных сущностей, так и против тенденций тогдашней научной философии — позитивизма и эмпиризма, сводивших жизненные акты человека к атомарным структурам и закономерностям научного опыта. Но смысл этой критики заключался не в проповеди «иррационализма», а в преодолении абстрактных схем традиционной философии, превращенных в субстанциальные сущности «теоретического субъекта» и «реального мира». Исходный пункт «в самой жизни» означал поэтому возвращение к «первичным структурам»¹⁴ человеческого опыта жизни как базиса всех познавательных актов. Критика же позитивизма и метафизики заключала в себе вовсе не отказ от научности, а новое ее понимание, ориентированное не на идеал математического естествознания, а на практикуемые формы жизненной рациональности.

Поэтому весьма проблематичным оказывается включение Дильтея в один ряд с Бергсоном и Ницше. Ни биологическое истолкование жизни как «воли к власти» или «жизненного порыва», ни отрицание мышления в понятиях и возвышение интуиции никак не согласуются с философскими идеями Дильтея. Для Дильтея «жизнь» — не органическая стихия, из которой путем прибавления еще чего-то (например, разума) образуется человеческая жизнь. Напротив, жизнь — первично человеческая жизнь, данная в духовно-историческом опыте самопереживания и самоосмысления, а все остальные формы, изучаемые биологической наукой, определяются по аналогии с нею¹⁵. Для постижения структур первичного опыта человеческой жизни вовсе «нет

¹² *Heidegger, M.: Sein und Zeit*. 16. Aufl. 1986, 46. Страницы русского перевода (*Хайдеггер, М.: Бытие и время*. М., 1997) соответствуют немецкому оригиналу.

¹³ Здесь и далее ссылки на немецкое издание сочинений Дильтея (*Dilthey, W.: Gesammelte Schriften*. Bd. I–XXI. Göttingen) даются в тексте с указанием номера тома и страницы.

¹⁴ См. *Хайдеггер, М.: Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни* // *Вопросы Философии*. 1995. № 11, с. 125.

¹⁵ XIX, 347: «Ибо жизнь дана мне прямо только как моя собственная. И лишь изнутри этой моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня, формы животной и человеческой жизни». Ср.: *Heidegger, M.: Sein und Zeit*, 50.

надобности спастись бегством в интуицию, хотя и требуется преобразование исторических и психологических понятий» (VII, 280)¹⁶.

Наконец, и само выражение «*Lebensphilosophie*» Дильтей употребляет лишь в смысле этической философии римских стоиков (Марка Аврелия, Сенеки) и французских моралистов (Монтеня) как учения о «добродетельной жизни» (V, 351), либо как синоним «жизненной философии» определенной культуры (например, Ренессанса) (V, 352)¹⁷. В современную эпоху эту же традицию «философии жизни» продолжают философствующие писатели — Карлейль, Рескин, Ницше и Толстой (V, 570), отвергающие всякую систематическую и научную философию. Напротив, дильтеевская позиция гносеологической критики исторических форм сознания хотя и воспринимает некоторые мотивы этой «философии жизни», но ставит более строгую задачу, нежели «наставления к добродетельной жизни»¹⁸.

Приблизительно так же обстоит дело и со второй распространенной характеристикой Дильтея в истории философии XX века — причислением его к классикам «герменевтики» в образе переходной ступени между «традиционной» герменевтикой Шлейермахера и «философской» герменевтикой Гадамера. В многочисленных историях герменевтики Дильтею приписывается роль систематизатора герменевтических идей, оказавшего решающее влияние на развитие герменевтики в XX столетии. Считается, что без влияния гносеологического анализа Дильтеем проблемы понимания не состоялось бы ни «экзистенциальной герменевтики» Хайдеггера, ни возвышения Гадамером герменевтики в ранг «первой философии»¹⁹. В самом деле, в юношеской конкурсной работе о герменевтике Шлейермахера (1860), в знаменитой статье «Возникновение герменевтики» (1900) и в поздних работах по методологии гуманитарных наук Дильтей обращался к истории герменевтического учения и даже включал герменевтику в свою концепцию обоснования наук: «Будучи принятым во взаимосвязь учения о познании, логики и методологии наук о духе, это учение [герменевтика. — Н. П.] послужит важ-

¹⁶ По поводу бергсоновского противопоставления интуиции и рассудка Дильтей замечал: «Весь этот дуализм — не более чем химера» (V, CVI). Критику Ницше см. в статье Дильтея «Культура современности и философия» (V, 199–201).

¹⁷ В одном фрагменте из второго тома биографии Шлейермахера понятие «*Lebensphilosophie*» используется Дильтеем более широко и обозначает философские концепции, которые рассматривают познание как подчиненный момент практического осуществления жизни. В таком смысле «философиями жизни» оказываются, помимо Шлейермахера, Сократ, Шейфтсбери, Кант, Конт (XIV, 10–11).

¹⁸ Ср.: «Необходимо преодолеть прежнюю противоположность философии жизни и психологической науки; последняя должна обрести истину и целостную действительность, а первая — точность» (VIII, 175).

¹⁹ См.: *Nassen, U.* (Hrsg.): *Klassiker der Hermeneutik*. München/Wien/Zürich, 1982, 173–206; *Birus, H.* (Hrsg.): *Hermeneutische Positionen*. Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982, 59ff.

ным соединительным звеном между философией и историческими науками — как главная составляющая часть обоснования наук о духе» (V, 331)²⁰.

Однако герменевтика оставалась и в поздних разработках философии Дильтея именно одной лишь частью общей концепции обоснования науки, т. е. как раз связующим звеном между общефилософским прояснением отношения жизни и познания, с одной стороны, и практикой гуманитарных наук, с другой. Методологическая рефлексия Дильтея распространялась и на область естествознания (V, 174), что соответственно требовало выработки более широкой концепции, нежели учение о правилах понимания «письменно зафиксированных жизненных проявлений» (V, 333). На языке современной теории науки это означает, что «герменевтику» Дильтей рассматривал в контексте «общенаучной методологии» гуманитарного познания (причем вовсе не как специальный метод!), которая, в свою очередь, опирается на логико-философскую экспликацию базисных «категорий жизни». Превращение же герменевтики в философию и методологию наук о духе произошло впервые лишь у ближайших учеников Дильтея, более ориентированных на гуманитарно-научные исследования и разработку методологии таковых²¹. То, что такое перетолкование научно-философской программы Дильтея осуществлялось в контексте интенсивного развития исторических наук в начале века и активных дискуссий по поводу их эпистемологического статуса и было вызвано реакцией на этот контекст, придавало представлению об эволюции взглядов учителя в направлении герменевтической философии дополнительную убедительность. «Герменевтическая философия» — это продукт философских дискуссий после Дильтея, изолирующих из его научно-теоретической программы лишь один фрагмент, а именно определение методологического статуса гуманитарных наук.

Наконец, и характеристика Дильтея как систематизатора «исторического мировоззрения» или «историзма» оказывается справедливой лишь в весьма ограниченном смысле. «Историзм» в смысле определенной научной практики, а именно позитивистский подход в исторической науке, ограничивающийся собиранием и упорядочением фактических исторических свидетельств, был вовсе не свойственен Дильтею, несмотря на его обширные исторические исследования. Выступив в науке как «методолог» немецкой исторической школы (Нибур, Савиньи, Ранке), Дильтей, тем не менее, отвергал как самообман историка основную максиму Л. Ранке, видевшего задачу истории в том, чтобы показать, «как было на самом деле» (VI, 62).

Более распространенное понимание «историзма» определяет его как философскую позицию, которая отрицает «объективную значимость» науч-

²⁰ Перевод А. В. Михайлова.

²¹ См.: *Misch, G.*: Vorbericht. In: *Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. V, IX, XLV; *Groethuysen, B.*: Vorbericht. In: *Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. VII, Vff.; *Bollnow, O. F.*: Dilthey, 211f. («Philosophie als Hermeneutik»).

ных высказываний, приходя к выводу об относительности понятий истины и значимости и их зависимости от исторического контекста. С критикой такого «историзма» или «историцизма» выступил Гуссерль в своей программной статье «Философия как строгая наука» (1911)²², обрушив на Дильтея упреки в «скептическом релятивизме» и отрицании общезначимости науки и философии²³. Разъяснения, которые дал Дильтей в письмах к Гуссерлю по поводу его статьи, отводили упрек в релятивизме и определяли задачу построения общезначимого обоснования гуманитарных наук как центральную в философии самого Дильтея²⁴. К тому же и обвинение в релятивизме было сделано Гуссерлем с позиции платонической идеи абсолютной значимости, которую Дильтей как раз признавал весьма спорной в обосновании теории науки.

Наконец, то значение «историзма», что вслед за Хайдеггером и его последователями ставит в центр философского рассуждения проблему «историчности» человеческого существования, также не может быть использовано для характеристики философской концепции Дильтея. Конечно, именно Дильтей ввел в философский оборот тезис «Что есть человек, говорит его история», полемически направленный против идеи абсолютной достоверности самосознания в том виде, как она была сформулирована философами от Декарта до Гуссерля. Мысль об исторической идентичности человека сменила у Дильтея также и принцип самотождественности сознания, лежавший в основе систем немецкого идеализма. Но сам термин «историчность», получивший широкое распространение лишь после «Бытия и времени» Хайдеггера и трудов диалектических теологов, больше связан с экзистенциальными понятиями «конечности» и «временности» человеческого существования и по этой причине вряд ли годится для характеристики философского замысла Дильтея — заложить основы теории исторического сознания и познания в идее «исторического разума». Хотя Дильтей с его отрицанием философии истории ближе радикальным антиметафизическим позициям XX века, нежели гегельянскому охвату истории в системе абсолютного знания, тем не менее, его осмысление «историчности» не имеет того онтологического значения, что вкладывали в этот термин экзистенциальные концепции истории.

Итак, если мы, установив фрагментарность наиболее распространенных интерпретаций философии Дильтея, попытаемся определить их общий ба-

²² Гуссерль, Э.: Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. (Перепечатано в кн.: Гуссерль, Э.: Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.)

²³ Не следует смешивать Гуссерлево понятие «историзма» с критикой «историзма» Карлом Поппером как ложной веры в существование объективных законов истории (см.: Ницета историцизма. М., 1993). Эволюционная теория познания Поппера с ее тезисом о невозможности обоснования науки сама является «историзмом» в гуссерлевском смысле.

²⁴ См.: Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы Философии. 1995. № 10, с. 144–150.

зис, т. е. тот центральный мотив, что объединяет все многообразие философских исследований Дильтея, то следует поставить в центр внимания его идею «критики исторического разума», понимаемой как фундаментально философская концепция *исторической рациональности*. В этой идее объединяются и те аспекты, что были выделены в истории рецепции: понятие «жизни» как первичной структуры опыта, теория понимания как рефлексия средств для общезначимого постижения «выражений жизни», «историчность» как основной модус опыта жизни. Теоретико-познавательное понятие *опыта*, лежащее в основе критики исторического разума, реконструирует, в противоположность редуционистским моделям опыта в естествознании, человеческий опыт жизни во всей его полноте и исторической оформленности. Философская программа Дильтея, таким образом, — не просто создание основоположения или методологии наук о духе *наряду* с методологией наук о природе, а формулирование нового основоположения познания в целом, ориентированного на исторический и практический характер человеческой жизни и ее структурных форм. В этой задаче Дильтей сближается с идеями прагматизма, подготовившими радикальный антиметафизический переворот в современной философии. Посредством истолкования познавательных актов как способов практического осуществления человеческой жизни Дильтей, как и прагматисты, освобождается от неразрешимых проблем новоевропейской философии сознания, таких как проблема реальности внешнего мира или другого «я». При этом, заявляя точку зрения жизни и практики, Дильтей не отказывается вообще от философии, как это сделали его знаменитые современники — Маркс и Ницше, — провозгласившие конец философии, а с ней и всякой возможности рационального аргументирования, не зависящего от классового или властного интереса, а, напротив, стремится найти для понимания опыта исторической жизни рациональный философский язык. Тот факт, что его программа философского обоснования познания оказалась не свободной от влияния понятийных структур традиционной философии и связанных с ними (псевдо) проблем, не отменяет значения самой задачи Дильтея — задачи исторического Просвещения разума относительно его собственных жизненных оснований.

ДИЛЬТЕЙ И ЕГО ЭПОХА

ОБЩИЕ ЧЕРТЫ НАУЧНОГО КОНТЕКСТА

ЗНАЧЕНИЕ философской программы Дильтея раскрывается, однако, не только в рамках имманентной философской интерпретации. Для ее понимания следует учитывать и структурные изменения научного контекста, которые стимулируют методологическую рефлексию науки.

Немецкая наука в послегегелевскую эпоху — это, прежде всего университетская наука, и в таком качестве она добивается во второй половине XIX века мирового признания. Но как раз в это время — в период распада универсальных философских систем немецкого идеализма — институциональные рамки университетской науки Германии подвергаются интенсивной трансформации.

С начала XIX века в Германии утвердилась гумбольдтовская модель университета, ставшая с 1809 г., т. е. с момента основания Берлинского университета, системообразующим фактором институционализированной науки. Гуманистический идеал В. фон Гумбольдта предполагал создание университета как автономного учреждения, объединяющего обучение и научное исследование и воплощающего идею «образования гражданина посредством науки». В основе организации университета лежали, таким образом, два фундаментальных принципа: университетской автономии, находящейся под правовой защитой государства, и соединения обучения и исследования в едином образовательном процессе. В отличие от английской университетской системы, ориентированной на замкнутый цех ученых, сознающих себя образованной элитой, и от французской системы, где университет был превращен лишь в более высокую ступень школьного обучения, а развитие науки в нем имело второстепенное значение²⁵, Гумбольдт создал проект публичного учебного учреждения, являющегося одновременно и центром научных исследований. Задача «образования посредством науки» вне всяких утилитарных соображений рассматривалась как автономная цель воспитания самостоятельного гражданина, опирающегося в своих суждениях и по-

²⁵ Под влиянием Лейбница принцип разделения университетов и академической науки был в XVIII в. положен в основу российской образовательно-научной системы, получив после второй мировой войны распространение и в странах восточной Европы.

ступках на универсальную картину мира (в этом Гумбольдт продолжал традицию Канта и Шиллера). Такому пониманию образования и науки вполне соответствовал тот факт, что центром университетской системы Гумбольдта был философский факультет, объединявший тогда все теоретические науки.

Из этих двух основных принципов принцип свободного исследования (науки), институционально гарантированного в рамках университета, оказался, начиная с середины XIX века дестабилизирующим фактором всей образовательной системы. Автономизация и специализация научных дисциплин, как в естествознании, так и в области гуманитарных наук, приводила к диссоциации единой цели «образования». Параллельно с этим процессом наступил кризис философской претензии на синтез всего теоретического знания. Единая философская «наука», объединявшая в системах Фихте и Гегеля весь корпус рационального знания, распалась на отдельные «науки», требующие признания собственных стандартов рациональности. Институциональная эмансипация научных дисциплин от философии сопровождалась жаркими дискуссиями о статусе философии и ее отношении к наукам. Произошедшее в 60-е годы XIX века вычленение естественнонаучных факультетов из философского совпало с пиком позитивистского отрицания философии как «поэзии понятий»²⁶. В конце этого процесса превращения науки в сферу профессионального исследования, из которой исключаются все мировоззренческие элементы, стоит веберовский тезис о науке как «профессии», резюмирующий превращение университета из «республики ученых» в «капиталистическое предприятие». Процесс «индустриализации науки» (М. Вебер) разрушал, таким образом, саму основу гумбольдтовского университета — идеал «образования гражданина посредством науки».

В условиях высоко специализированного исследования формирование общей гуманистической картины мира уже не могло быть провозглашенной целью университетского образования. Это решающим образом затрагивало и статус интенсивно развивавшихся гуманитарных наук, которые, особенно под влиянием развития исторических исследований, также претендовали на независимость от философии. Ибо (парадоксальным образом) чем сильнее представители гуманитарных наук настаивали на «научности» своих дисциплин, отвергая метафизические спекуляции по поводу истории и ориентируясь на эпистемологические стандарты естественных наук, тем быстрее утрачивали гуманитарные науки «полезность для жизни», т. е. функцию ориен-

²⁶ Основание в 1863 г. в Тюбингене первого естественнонаучного факультета воспринималось современниками как переворот всей системы образования. См.: *Lange, Fr. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 2. Frankfurt/M., 1974, 592ff. (Русск. пер.: *Ланге, Ф. А.: История материализма и критика его значения в настоящем*. Пер. с нем. С предисл. Вл. Соловьева. В 2-х т. Киев–Харьков, 1900. — Т. 1. История материализма до Канта. Т. 2. История материализма со времен Канта).

тирующей картины мира, выполнявшуюся прежде философией истории. Кризис гуманитарных наук на рубеже веков как раз и состоял в том, что эти науки за неимением собственных научных оснований могли ориентироваться либо на прежнюю метафизику истории, вызывая упрек в ненаучности, либо на позитивистскую программу естественных наук — описание фактов и формулирование эмпирических закономерностей — попадая при этом под подозрение в бесполезности. Иными словами, кризис гуманитарных наук был не кризисом исследований, а кризисом легитимации этих дисциплин в рамках университетской системы знания.

Поэтому предпринятая Дильтеем попытка создания «системы положений, на которую в равной мере опираются и в которой получают надежное обоснование суждения историка, выводы экономиста, концепции правоведа» (I, XVII), не могла не быть анализом всей системы наук и их оснований. Легитимация Дильтеем гуманитарных наук как, с одной стороны, «самоосмысления» человека в обществе, как рациональной рефлексии ценностей и целей социальной жизни, а с другой стороны, как целерациональной деятельности по нормативному руководству обществом развивалась, таким образом, из научного контекста его эпохи, в котором гуманитарные науки оказывались посредниками между гуманистическим идеалом Просвещения и образом науки как «социальной технологии».

ГОДЫ УЧЕНИЯ ДИЛЬТЕЯ И НАЧАЛО НАУЧНОЙ РАБОТЫ

Научный контекст эпохи является не просто абстрактным фоном, на котором разыгрывается история индивидуального творчества; контекст вплетается в биографию Дильтея, кристаллизуясь в череду встреч, знакомств, дискуссий, исследовательских проблем и прочитанных книг.

Вильгельм Дильтей родился 19 ноября 1833 г. в местечке Биберих под Висбаденом в семье верховного проповедника и декана при дворе герцога Нассау. Ранний интерес будущего философа к Канту и Лессингу поддерживал отец Дильтея, Максимилиан, — сам представитель рационального направления в протестантизме, создавший в семье атмосферу просвещенной религиозности²⁷. После окончания гимназии в Висбадене Дильтей намеревается изучать юриспруденцию, но, уступая настояниям отца и следуя се-

²⁷ «Еще в мою бытность секундаристом [гимназистом 11–12 класса. — Н. П.] меня разбудила «Логика» Канта, которую я случайно нашел среди книг моего отца. К этому присоединился «Анти-Гецце» Лессинга, которого я изучал особенно на предмет логических операций; затем — сочинения Гервинуса с его склонностью к историческим аналогиям, показавшие мне возможность связи истории культуры и философской мысли» (Brief an Wilhelm Scherer. In: *Misch, C.* (Hrsg.): *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870.* 2. Aufl. Stuttgart, 1960, 281).

мейной традиции, поступает на теологический факультет Гейдельбергского университета. «Здесь сложился мой план объединить историю церкви и догматов в исследование христианского мировоззрения Запада»²⁸. Границы теологии становились все более тесными для широкого исторического анализа, требующего философской отчетливости. Становлению философских взглядов Дильтея на историю способствовали и его занятия у Куно Фишера, тогда еще молодого приват-доцента, только начинающего свою работу над впоследствии знаменитыми исследованиями по истории новоевропейской философии²⁹. С отставкой Куно Фишера в 1853 г. из-за обвинения в «пантеизме» в результате спора о религии между философами и теологами университета было связано и решение Дильтея сменить место обучения и отправиться в более секуляризованный Берлинский университет, бывший тогда центром научной жизни Германии.

К изучению теологии, в которой Дильтея преимущественно интересуют история церкви и филологический анализ религиозных текстов, а не систематическая догматика, он присоединяет занятия на философском факультете, в первую очередь по истории и философии. Результатом последних становится постепенная утрата им интереса к теологии и концентрирование на философских исследованиях. В письмах к отцу Дильтей жалуется на отсутствие у профессоров теологии всякого сознания исторического метода, а младшему брату Карлу он вообще советует сосредоточиться на истории и философии. «Истины, которым учит религия, не имеют ничего общего с научными истинами о порядке вещей и сущности духа. Если же научный дух вступает в области, где обитает религия, то это значит, что он не понимает своей задачи. <...> Так что жажду знания религия утолить не хочет и не может»³⁰.

Годы учения Дильтея в Берлине пришлось на период интенсивного развития исторических наук. В это время «находилось в зените то великое движение, что осуществило окончательное конституирование исторической науки, а через ее посредство и наук о духе в целом» (V, 7). Дильтей еще застал старшее поколение историков и филологов, заложивших основы исторического мировоззрения: Якоба Гримма, «пробудившего целостный взгляд на жизнь Германии в древности» (V, 8), Августа Бёка, чьи лекции по классической филологии и античной истории, наряду с исследованиями Б. Г. Нибура, определили становление этих наук как самостоятельных дисциплин. В сво-

²⁸ Der junge Dilthey, 281.

²⁹ В соболезновании по случаю смерти Куно Фишера в 1907 г. Дильтей писал его сыну: «Я благодарен Вашему достопочтенному отцу за то решающее влияние, что определило в молодости мое решение посвятить себя философии. <...> Его почтенное имя навсегда останется связанным с тем значительным движением в прошлом столетии, что сделало философию предметом исторического исследования» (Der junge Dilthey, 305).

³⁰ Der junge Dilthey, 37.

их лекциях по «Энциклопедии филологических наук», лишь позднее опубликованных отдельной книгой, Бёк дал первый набросок методологических оснований филологии, определяя ее как науку, задача которой состоит в «познании произведений человеческого духа, т. е. познанного»³¹. Поскольку в таком смысле филология охватывала по существу всю область человеческой культуры, требовалось отграничить ее от философии. Демаркационную линию между философией и филологической наукой Бёк определял, как и Шлейермахер в отношении теологии, на герменевтической основе: если философия — наука продуктивная, то филология — репродуктивная, ее задача — понимание и критика «произнесенного или записанного слова»³².

Центральное место в научной инициации Дильтея занимали его занятия в историческом семинаре Леопольда Ранке, признанного основателя немецкой исторической науки. «Он был подобен мощному организму, который, воспринимая в себя хроники, итальянских политиков, посланников, историографов, Нибура и, не в последнюю очередь, Фихте и Гегеля, превращал все в историческое созерцание того, как было на самом деле. Для меня это было явление исторического дарования *par excellence*» (V, 9)³³. Так же как и Бёк в филологии, Ранке видел свою задачу в утверждении истории как самостоятельной научной дисциплины в противовес спекулятивной философии истории³⁴. Полемизируя с гегелевской теорией прогресса, Ранке полагал в основу своих исследований идущее от Гердера и романтизма понятие «исторической индивидуальности». «Каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к Богу», и ее значение заключено в ней самой, а не в том, что она якобы образует ступень к более совершенному состоянию. Из этой позиции происходит мировоззрение «историзма», определяющего статус исторической науки как описания индивидуального. Однако в отличие от позднейших форм историзма, делающих отсюда релятивистский вывод о замкнутости и бессвязности исторических эпох и явлений, Ранке оставался приверженцем «всеобщей истории», внутренняя взаимосвязь которой коренится в Божественном провидении. «Всеобщая история была самым любимым предметом его лекций, у него всегда присутствовало осознание взаимосвязи его отдельных работ» (VII, 102). Но этот универсально-исторический взгляд мог

³¹ Boeckh, A.: *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*. (Reprint.) Darmstadt, 1966, 10.

³² Boeckh, A.: *Encyklopädie...*, 11.

³³ В письме к отцу Дильтея сообщает о своих занятиях у Ранке — о лекциях по новой истории и историческом семинаре: «Мне было очень важно услышать Ранке и познакомиться основательнее с его способом работы. Ибо он сейчас, без сомнения, самый значительный историк, а я ведь как раз и собираюсь, в соответствии с планом прошлого лета, заниматься в ближайшие годы историей церкви» (Brief an Vater vom Mai 1856. In: *Der junge Dilthey*, 30).

³⁴ См.: Berding, H.: Leopold von Ranke. In: *Wehler, H.-U.* (Hrsg.): *Deutsche Historiker I*. Göttingen, 1971, 7–24.

сохраняться у Ранке лишь благодаря вере в невидимо царящее в истории провидение и основанной на такой вере «дивинации» и «духовной апперцепции» историка, которые гарантируют «обручение опыта с идеей», всеобщего с единичностью. Резкое неприятие Ранке всякой методологии, помимо интуиции и критики источников, объясняется его отрицанием философских конструкций в истории, от которых он, однако, сам не был свободен³⁵. Демонстративный отказ от философии при одновременной апелляции к идеалу научной объективности хотя и способствовали институциональной эмансипации истории, но формировали в ней впоследствии весьма распространенный комплекс враждебности по отношению ко всякой теории. Позднее Дильтей именно в этом усматривал пределы научного вклада Ранке: «Он останавливается перед анализом и понятийным осмыслением взаимосвязей, совместно действующих в истории» (VII, 101)³⁶.

Рядом с влиянием мировоззрения исторической школы, каковое нужно бесспорно признать главным импульсом исследовательской работы Дильтея над категориальным прояснением «исторического сознания», следует поставить влияние Фридриха Адольфа Тренделенбурга и его семинаров по истории философии. Тренделенбург, больше тридцати лет преподававший философию в Берлине, был учителем не одного только Дильтея, но целого поколения философов, определивших развитие немецкой философии на рубеже XIX–XX веков. У него учились Франц Brentano, Герман Коген, Карл Прантль — автор знаменитой «Истории логики Запада», Фридрих Иберверг — создатель грандиозного компендиума по истории философии, Густав Тейхмюллер — университетский друг Дильтея и впоследствии профессор Юрьевского (Дерптского) университета, оказавший заметное влияние на русское лейбницианство³⁷. В этом смысле Тренделенбург, сам учившийся у Рейнгольда и Гегеля, был главным посредником между немецким идеализмом и неокантианским возрождением философии. Но не только индивидуальная биография определяет это посредническое положение Тренделенбурга. Его творчество — характерный пример постидеалистического философствования, еще сохраняющего приверженность метафизике как царице наук и в то же время все более ориентирующегося на результаты познания в развивающихся частных науках. В истории философии Тренделенбург обеспечил себе место критикой гегелевской диалектики в работе «Логические исследования» (1840)³⁸. Его критический разбор диалектики бытия и ничто продемонстрировал бессмысленность понятий диалектического «отрицания» и «про-

³⁵ См.: *Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (Gesammelte Werke. Bd. 1). Tübingen, 1990, 207–216.*

³⁶ Гадамер говорит даже о «методологической наивности» Ранке (*Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, 212*).

³⁷ См. *Зеньковский, В. В.: История русской философии. Т. 2, Ч. 1. Л., 1991, с. 176.*

³⁸ *Тренделенбург, А.: Логические исследования. Пер. Е. Корша. Ч. 1–2. М., 1868.*

творечия», претендующих на преодоление законов формальной логики. В качестве противоядия от идеалистической диалектики Тренделенбург предлагал возрождение Аристотеля, каковому он способствовал своими историко-филологическими исследованиями. Подобная связь историко-критической работы с теоретическим замыслом была реализована впервые, создав прецедент, которым воспользовались позднее неокантианство, неогегельянство, неотомизм и другие течения, связывавшие будущее философии с «возрождением» того или иного мыслителя. Благодаря работам Тренделенбурга (которого мотивировал к занятиям Аристотелем не кто иной, как Гегель) изучение Аристотеля стало неотъемлемой частью философского образования, а его «Начала аристотелевской логики» — официальным прусским учебником по философии в гимназиях.

С исследованиями Тренделенбурга по философии Аристотеля связана не только его антигегелевская реабилитация формальной логики, но и собственная философская концепция, оказавшая через посредство университетского преподавания значительное влияние на процесс превращения философии в «теорию познания»³⁹. Вместо господствовавшей в немецком идеализме Канта, Фихте и Гегеля ориентации философии на морально-политическую действительность Тренделенбург ставит в центр философии «органическое мировоззрение», опирающееся на аристотелевское учение о цели, но и заключающее в себе, под давлением естествознания, тенденцию к натурализму. Аристотелевский объективизм и даже эмпиризм, использованный Тренделенбургом в полемике против «субъективизма» трансцендентальной философии от Канта до Гегеля, которая основывала логику и теорию познания на синтезирующей деятельности субъекта, служил парадоксальным образом подготовкой немецкого позитивизма XIX века, отказавшегося именно от предпосылки классической немецкой философии, что основание знания лежит в деятельности субъекта⁴⁰. Не случайно среди учеников Тренделенбурга находились впоследствии самые знаменитые представители немецкого позитивизма — Евгений Дюринг, Эрнст Лаас и, через посредство Тейхмюллера, Алоиз Риль.

Вместе с тем критика немецкого идеализма оказывалась у Тренделенбурга фундаментом нового истолкования задач логики и философии: они образуют уже не «наукоучение» на манер Фихте, а «науковедение», которое не предписывает наукам априорные положения, а ориентируется на науч-

³⁹ См.: *Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.* Frankfurt am Main, 1993, 23–57.

⁴⁰ В длившейся многие годы полемике между гегельянцем Куно Фишером и Тренделенбургом о том, являются ли Кантовы априорные формы пространства и времени сугубо «субъективными» и идеальными (позиция Куно Фишера) или «субъективно-объективными», т. е. имеющими также и реальный характер (позиция Тренделенбурга), Дильтей встал на сторону последнего, особенно в вопросе о реальности переживания времени.

ную практику, анализируя методы и стратегии исследования в науках⁴¹. При этом Тренделенбург вовсе не отказывается от идеи метафизики как учения о первопринципах, он лишь стремится преодолеть пропасть между спекулятивной метафизикой гегельянского типа и сферой опытных наук. Логика и метафизика объединяются у него в «теорию науки», каковая делает своим предметом науку в образе не только математического естествознания, но и еще молодых исторических исследований. «Теория науки» Тренделенбурга — первый шаг в превращении постидеалистической философии в «гносеологию». И как раз эту тенденцию теоретико-познавательного истолкования философии в сочетании с историко-филологическими исследованиями продолжил в своих работах Дильтей.

После окончания учебы в Берлине Дильтей отправился в 1856 г. в свой родной Висбаден, чтобы, исполняя родительскую волю, сдать квалификационный экзамен по теологии, который он выдержал с лучшей оценкой, но уже в том же году вернулся в Берлин и сдал государственный экзамен по философии. «Моя жизнь простиралась передо мной как ряд вводных предложений, смутных и ясных, смысл которых был в том, что мое призвание — постичь внутреннее существо религиозной жизни в истории и дать его убедительное изложение в нашу определяемую государством и наукой эпоху», — записал Дильтей в своем дневнике⁴². Годы учения сменились годами странствий по интеллектуальным ландшафтам европейской истории. Дильтей совершил окончательный переход от теологии к философии. «Я вступил на путь историко-критического исследования», — сообщал он в письме к отцу⁴³. Такой переход означал радикальную смену перспективы в понимании религии: от внутриконфессиональной позиции, рассматривающей религию как высшую форму постижения мира, к историческому взгляду на религию как на «одно жизневоззрение среди других»⁴⁴. До Дильтея этот путь от религии и теологии к философии прошли немецкие идеалисты — Фихте, Шеллинг и Гегель, направившие критическую рефлексию на фундаментальные категории религиозного сознания и поставившие тем самым под сомнение бесспорность религиозной позиции; после Дильтея этот же путь проделал Хайдеггер, объявивший теологию частной наукой (наряду с химией или психологией), неспособной дать категориальный анализ основных структур человеческого существования. Характерной же особенностью дильтеевского обращения к философии было формирование исторического взгляда на феномен религии или, точнее, *религий*, представляющих «односторонние, но все же подлинные откровения человеческой природы»⁴⁵.

⁴¹ См.: Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, 37ff.

⁴² Der junge Dilthey, 140.

⁴³ Der junge Dilthey, 23.

⁴⁴ Der junge Dilthey, 144.

⁴⁵ Der junge Dilthey, 146.

Объем научных исследований, начатых Дильтеем в ходе подготовки диссертации по истории средневекового мировоззрения как системы⁴⁶, разросся настолько, что он вынужден был через два года оставить службу учителя гимназии в Берлине, куда он поступил, чтобы обеспечить себе средства к существованию. Дильтей стал зарабатывать научной публицистикой, изливая свои энциклопедические познания в газетных и журнальных обзорах и рецензиях, статьях для «Реальной энциклопедии протестантской религии и церкви», научных статьях и заметках⁴⁷. В это же время Дильтей включился в работу по подготовке собрания сочинений Шлейермахера. К ней его привлек Людвиг Йонас, зять Шлейермахера и хранитель его архива, знакомый Дильтею еще с университетских времен. Под руководством Йонаса Дильтей начал свои первые исследования этики и теологии Шлейермахера, в которых он надеялся найти актуальную параллель своим студиям по средневековой философии. После смерти Йонаса в 1859 г. Дильтей взял на себя обязанности издателя и подготовил к печати два тома переписки и рецензий Шлейермахера⁴⁸. Из посвященного отношениям Шлейермахера и Фр. Шлегеля введения к переписке, которое осталось неопубликованным из-за противодействия семейства Шлейермахера, Дильтей задумал сделать обширную биографию Шлейермахера, первый том которой, принесший ему мировую известность, был опубликован в 1870 г. С работой над архивом Шлейермахера была также связана и первая крупная работа Дильтея — его конкурсное сочинение о герменевтике Шлейермахера⁴⁹. Конкурс на тему «Осветить особые заслуги герменевтики Шлей-

⁴⁶ Постепенно Дильтей отошел от первоначальной темы — философии и богословия Александрийской школы и отцов церкви, и сосредоточился на истории ранней схоластики. Работа над источниками превращалась для Дильтея в настоящее мучение: «Я тщетно пытаюсь пробудить жизнь в этом совершенно чуждом материале и не знаю, удастся ли мне когда-либо вновь оживить дух той эпохи — это всегда меня удивлявшее неверие в человеческую природу в ее здоровой уравновешенности, это ненавистное мне до глубины души влечение к потустороннему и сверхчувственному знанию, эта совершенно мне непонятная сектантская жизнь» (Der junge Dilthey, 152).

⁴⁷ Большая часть этих публикаций, охватывающих период с 1857 по 1874 гг., собраны в двух томах из собрания сочинений Дильтея (Gesammelte Schriften. Bd. XV, XVI).

⁴⁸ Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 3. Bd.: Schleiermachers Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Übersiedlung nach Halle, namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel. Zum Druck vorbereitet von Ludwig Jonas, nach dessen Tode hrsg. von Wilhelm Dilthey. Berlin, 1861; Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 4. Bd.: Briefe an Brinckmann. Briefwechsel mit seinen Freunden von der Übersiedlung nach Halle bis zu seinem Tode. Denkschriften. Dialog über das Anständige. Recensionen. Vorbereitet von Ludwig Jonas, hrsg. von Wilhelm Dilthey. Berlin, 1863.

⁴⁹ Работа Дильтея была опубликована полностью лишь через сто лет после написания в рамках переиздания его биографии Шлейермахера. При жизни Дильтей опубликовал лишь главы, касающиеся развития герменевтики в XVI–XVII вв., а также резюме всей работы в знаменитой статье «Возникновение герменевтики».

ермахера в сравнении с ранними трактовками этой науки, а именно у Эрнести и Кайля» был проведен в 1860 г. обществом Шлейермахера⁵⁰. Из подготовительных материалов к этой работе, в которой Дильтей намеревался осветить «переворот в историко-филологическом подходе и методе, происходящий со Шлейермахера [перевода] Платона»⁵¹ и вместе с тем подвергнуть критике герменевтическую теорию Шлейермахера, видно, что на примере развития филологии и теологии он уже формулирует центральную для гуманитарных наук проблему конституирования их предмета. В понятии «внутренней мыслительной формы», призванном объяснить единство произведения и замысла автора, сплетаются две противоположные тенденции, примирить которые герменевтика Шлейермахера оказывается не в состоянии.

С одной стороны, новый импульс гуманитарным исследованиям дает идея «творческой индивидуальности», восходящая к фихтевскому «Я» и понятию «дела-действия», полагающего внешний мир. «У Фихте заложено начало истинного рассмотрения искусства, поэзии и прозы»⁵². Эту идею творящего «Я» последователи Фихте — братья Шлегели, Вильгельм фон Гумбольдт и Шлейермахер трансформируют в образ гениального художника и произведения искусства, пронизанного индивидуальным «стилем». Искусство толкуется уже не как предмет, пробуждающий у зрителя эстетические эмоции⁵³, а как творческое действие. Отсюда развивается и метод филологического исследования, генетически выводящего все произведение и его композицию из единого замысла автора⁵⁴.

С другой стороны, «внутренний закон истории требует повсюду воспринимать всерьез континуальность»⁵⁵. Теология, история и филология раскрывают в своих критических исследованиях текстов историческую *взаимосвязь*, наглядно проявляющуюся в том, что автор не творит из ничего, а воспринимает идеи и приемы своих предшественников, отталкиваясь от них и перерабатывая их. То же относится и к историческим движениям духа. Например, «вся сила христианства только тогда выступит наружу, когда увидят, в

⁵⁰ Der junge Dilthey, 103. Для анализа истории герменевтики примечателен тот факт, что в сообщении отцу, весьма сведущему в теологии человеку, о работе над конкурсным сочинением Дильтею приходится объяснять, что такое герменевтика: «Речь идет о теории понимания письменных произведений (а не одной лишь Библии) — науке, прежде весьма распространенной, особенное в отношении Библии, и конституированной Шлейермахером в общефилософскую науку» (Ibid.).

⁵¹ Der junge Dilthey, 70.

⁵² Der junge Dilthey, 91.

⁵³ Этому классическому пониманию искусства соответствует в истории понятие «прагматической истории», рассматривающей историческое событие с точки зрения его нравственного воздействия, его «моральных уроков».

⁵⁴ Der junge Dilthey, 93.

⁵⁵ Der junge Dilthey, 95.

контексте каких идей ему было суждено излагать свои божественные истины, следуя законам эпохи»⁵⁶. И как раз этот второй аспект исторической работы гуманитарных наук игнорирует шлейермахеровская герменевтика, которая «все разбивает на индивидуальности, постигает как замкнутое целое, со своей самобытной композицией и своей самобытной внутренней формой»⁵⁷. Принцип конструирования идеальной формы спонтанной деятельностью субъекта получает у него перевес над анализом исторической взаимосвязи и преемственности.

При этом речь идет вовсе не об абстрактном резонировании, не затрагивающем конкретную работу в гуманитарных науках (как это часто склонны представлять сами ученые). Напротив, формы методологической рефлексии определяют сам ход исследования и его результаты. «История, в той мере, в какой она занимается процессом духовной жизни, весьма зависима от метода историков. По поводу этого метода ведутся ожесточенные споры. Рассмотрение отдельного творения в качестве выражения идеи, произведенной всеобщей диалектикой; атомистическое его расчленение на многообразные мотивы и элементы <...> — сколь различны исторические образы, созданные на основе различных основоположений с применением различных техник»⁵⁸. Дильтей показывает на примере шлейермахеровского перевода Платона, сколь тесно связаны общие принципы герменевтического подхода с толкованием отдельных диалогов и всего корпуса платоновских текстов. Представление о внутренней идее платоновского творчества и ее последовательной реализации ложится в основу определения подлинных и неподлинных диалогов, их периодизации и деления на главные произведения, воплощающие целостный замысел автора, и подготовительные или сочинения по случаю (см.: XIV, 678–683).

Конкурсной работе Дильтея была присуждена двойная премия «в благодарность за обширность исследования и основательность анализа»⁵⁹, что обеспечило ему возможность продолжить работу над диссертацией, не заботясь о куске хлеба. Но от постоянных и напряженных занятий, особенно с рукописями, у Дильтея развилась болезнь глаз, не позволившая ему заниматься с прежней интенсивностью. После почти полугодичного перерыва в работе, вызванного болезнью, он решил отказаться от первоначальной диссертационной темы по истории средневековой философии и, воспользовавшись предложением Тренделенбурга, посоветовавшего ему подготовить теоретическую работу, которая не была бы связана непосредственно с анализом архивных источников, защитил под его руководством в январе 1864 г.

⁵⁶ Der junge Dilthey, 95.

⁵⁷ Der junge Dilthey, 95.

⁵⁸ Der junge Dilthey, 92.

⁵⁹ Der junge Dilthey, 282.

диссертацию «De principiis ethices Schleiermachi»⁶⁰, а в июле того же года и габилитацию «Опыт анализа морального сознания» (VI, 1–55).

В центре диссертационной работы Дильтея стоит основная проблема послекантовской этики, вокруг которой снова и снова вплоть до нашего времени разгораются ожесточенные дискуссии, — проблема обоснования этики, выраженная в виде дилеммы *формальной* и *материальной* этики. Первым из последователей Канта эту проблему сформулировал Шлейермахер в виде противоположности «ограничивающей» (формальной) и «образующей» (материальной) этики. В качестве ее разрешения он попытался сформулировать синтез кантовской этики чистой воли и аристотелевской этики конкретного блага (эвдемонии). Осуществление такого синтеза — задача «образующей этики», «каковая не противопоставляет человеческому существу некое долженствование, никак не связанное с нашим взглядом на мир и человека, а стремится понять долженствование изнутри постигнутой связи вещей» (XIV, 341).

В подобном понимании этики уже заключена прямая полемика с кантовским «формальным» обоснованием этики. Правда, Дильтей (как и Шлейермахер) признает, что кантовский принцип «безусловной ценности доброй воли», т. е. моральной квалификации поступков независимо от каких-либо утилитарных соображений, будь то успех или полезность, составляет «истинное начало современной этики» (XIV, 341). Но определение доброй воли как чисто формальной, абстрагированной от всех содержательных характеристик мотива, является, по мнению Дильтея, результатом «ложного расчленения воли на содержание и форму, т. е. ‘мотивы’ и ‘представление’ о законе» (XIV, 341). Ведь даже если абстрагироваться от конечного результата поступка, что само по себе может приводить к абсурдным последствиям⁶¹, то остается не чистая форма воли, а «характер воли» в смысле способа отношения воли к ее определенным содержаниям.

Но и сам принцип чистой воли не удается реконструировать без противоречий. После редукции всякого содержания поступков в качестве единственной характеристики воли остается законосообразность, т. е. возможность представить основание поступка (максиму) как всеобщий закон или норму. Вопрос, однако, в том, что понимать под всеобщностью. Для использования этого критерия для моральной классификации уже недостаточно чисто формального рассмотрения. Ведь и члены преступной банды, поло-

⁶⁰ Вторая часть немецкого текста диссертации, защищенной по латыни, была впервые напечатана под названием «Критика этических принципов Шлейермахера» лишь в рамках посмертной публикации материалов к дильтеевской биографии Шлейермахера (см.: XIV, 339–357).

⁶¹ На что обратил внимание уже Якоби, критикуя известное кантовское положение о безусловной аморальности лжи из человеколюбия как находящееся в кричащем противоречии с нравственным сознанием.

жившие себе за правило грабить первого встречного, могут непротиворечиво утверждать моральность такого правила, ограничивая его всеобщностью совокупностью своих сообщников. В определении всеобщности Кант вынужден прибегать к дополнительным предпосылкам, требующим использования «материальных» ценностных представлений. Таковы понятия «всех разумных существ» и «человечества как в твоём лице, так и в лице всякого другого» в формулировках категорического императива. Тем самым уже у Канта отсутствует та формальность обоснования морали, каковой он требует в принципе представимости максимы в качестве универсальной нормы. Шлейермахер же, воспринимая Аристотеля, прямо ставит на место формальной всеобщности всеобщность конкретную, всеобщность жизненных форм и практических ситуаций, в которых понятие «блага» приобретает реальный смысл.

Однако после замены кантовского фундамента морали возникает проблема объяснения «основного феномена мира морали» (XIV, 342) — требования обязательности, сопровождающего поступки, которые имеют характер долга. Иными словами, следует решить вопрос, на чем основывается «долженствование» моральных поступков. Для Канта этот вопрос решался путем установления логического противоречия при генерализации максимы, т. е. невозможности помыслить определенную максиму в качестве всеобщего закона: если максима отнятия собственности (кража) генерализуется до статуса всеобщей нормы и всем вменяется в обязанность красть, тогда не останется никакой собственности и максима уничтожает сама себя⁶². Поскольку Шлейермахер отказывается от такого критерия, создавая материальную этику конкретной воли, постольку он попадает в серьезное затруднение, рассматривая обязательность как «выражение постоянной определенности воли реальным содержанием, каковое воплощает идеал разума» (XIV, 343), и вынужден тем самым постулировать тождество всякого разумного воления с обязательным или должным. В результате такого отождествления из квалификации поступков исключается понятие просто «дозволенного». Идея материального обоснования этики превращается, таким образом, в невыносимый морализм, стоящий в противоречии со «здоровым» нравственным сознанием.

Наконец, камнем преткновения концепции «образующей этики» оказывается деонтический принцип, сформулированный Гербартом в полемике со Шлейермахером: «из бытия не следует долженствования, равно как и из долженствования не следует бытия» (XIV, 344). Этот принцип, восходящий к Юму, а позднее переформулированный Дж. Э. Муром как «натуралистическая ошибка» умозаключения от сущего к должному, подрывает всякую возможность «образующей этики», стремящейся как раз опосредствовать фор-

⁶² То, что логическое противоречие присутствует здесь лишь по видимости, разъяснял почти одновременно со Шлейермахером и Гегель. См.: «О научных способах исследования естественного права...» // Гегель, Г. В. Ф.: Политические произведения. М., 1978, с. 209–218.

мы реальной нравственной жизни и обязательность моральных норм. Шлейермахер, следуя Канту, признает, конечно, опасность натурализма, заключенную в выведении из эмпирического анализа человеческих поступков общезначимых норм. Но вместе с тем, если цель этики не познание, а преобразование жизни, то требуется все же найти точку соприкосновения этих двух измерений. Решение Шлейермахером проблемы соотношения сущего и должного покоится, однако, на сомнительной предпосылке «морального мироустройства», предполагающей в единстве природы и разума своего рода «предустановленную гармонию», гарантирующую воплощение моральных мотивов в физическом мире. При этом возникает парадоксальная ситуация, поскольку сама проблема, для объяснения которой привлекается метафизическое единство разума и природы — возможность свободного действия, принимающего на себя моральное обязательство, — по существу устраняется. Ведь если принцип блага заключен не в действии, а в субстанциальном тождестве разума и природы, то этика как обоснование моральных предписаний становится не нужна, ибо достаточно лишь спекулятивного усмотрения мирового единства.

Подвергая критике шлейермахеровское решение проблемы, Дильтей, тем не менее, стремится смягчить саму дилемму должного и сущего и утверждает, что «этика не может творить нравственные мотивы от руки, она может лишь правильно понимать, усиливать и реформировать моральные мотивы. Ее единственно разумная позиция заключается, следовательно, в том, чтобы затронуть действительные движущие мотивы и собрать все действительно движущие [поступки]» (XIV, 346). В заключении критики Шлейермахера он дает набросок своего представления о содержании и задачах «образующей этики»: в обосновании нравственных предписания ей следует исходить из понятия воли; она должна преодолеть ложное разделение «формального» и «материального» аспекта этики; наконец, она должна поставить в центр рассмотрения проблему *обязательности*.

В реабилитационной работе подход Дильтея иной: вместо исторического исследования он предпринимает пропедевтический анализ основных понятий моральной философии. Результаты этого анализа будут им впоследствии использованы не только в работах по этике, но и в теории гуманитарных наук в целом, для которых проблема связи дескриптивных и нормативных суждений является конституирующей (в особенности это относится к педагогике).

Анализ морального сознания выявляет два трудно согласующихся аспекта: с одной стороны, моральные суждения имеют характер императивов, являются выражениями безусловного долженствования и обязательности, с другой стороны, моральное сознание включает оценки и ценности, подверженные исторической трансформации. Каким образом возможна связь абсолютной обязательности и историчности моральных суждений?

Определяя предмет исследования, Дильтей рассматривает «моральное сознание» не в его психологическом значении, а как совокупность моральных суждений или взаимосвязь «моральной предикации» (VI, 3). Особенность моральной предикации в отличие от прочих предикативных структур состоит в том, что моральные суждения – не только суждения «наблюдателя», оценивающего поступки извне, но и руководящие принципы самого поступающего, императивы его внутреннего опыта. Игнорирование одного из этих аспектов моральной предикации приводит к односторонним этическим концепциям, либо (подобно «формальной этике») отождествляющим моральные нормы с юридическими предписаниями, т. е. исключающим мотивирующий характер моральных суждений, либо (подобно этическому интуитивизму) видящим в нормах лишь выражения морального чувства и тем самым отрицающим возможность морального суждения извне.

По существу Дильтей развивает здесь кантовский подход к обоснованию морали, определяющий ее одновременно и как «принцип суждения» о поступке, и как «принцип совершения» поступка. В первом случае принцип морали — категорический императив — понимается как своего рода «тест на моральность» мотивов поступка: возможность представить максимум в качестве всеобщего закона. Во втором понимании категорический императив представляется формой самопринуждения воли к исполнению только таких поступков, какие могут быть предписаны в качестве всеобщих норм. Соединение этих двух пониманий и составляет характер нравственного закона как априорно-синтетического суждения практического разума.

Но как раз этот кантовский тезис о синтетическом характере нравственного закона Дильтей признает недостаточно обоснованным. Чистой формы практического разума хватает лишь на то, чтобы обосновать «проверяющую» функцию категорического императива, да и здесь Кант вынужден прибегать к эмпирическим предпосылкам⁶³. Обоснование же мотивирующей силы категорического императива Кант осуществляет либо с помощью произвольных конструкций типа «разумного чувства уважения к нравственному закону», либо путем обращения к метафизическим гипотезам о сущности человека (VI, 16–18).

Решение проблемы Дильтей видит в синтезе подходов Канта и Юма, т. е. «практического разума» и морального чувства. Последнее, правда, понимается им не как совокупность психических реакций, а как «система целей» или «моральная организация» человеческого сообщества (VI, 20). Строго рассуждая, такого рода синтез уже имеется у Канта в его определениях «целей, которые в то же время являются обязанностями», данных во второй части «Метафизики нравов». Как часто случается с критикой в адрес кантовс-

⁶³ Дильтей обращает внимание на то, что устанавливаемое Кантом внутреннее противоречие при генерализации безнравственных максим не является чисто формальным противоречием, а требует привлечения содержательных гипотез (см.: VI, 18).

кой этики, критик воспринимает Канта со стороны лишь одной из его этических работ, будь то «Основоположения к метафизике нравственности», «Критика практического разума» или «Метафизика нравов», не охватывая весь горизонт кантовского обоснования.

Дильтей выделяет три типа синтезов нормативного разума и чувства, или, как он их обозначает, «отношения воли к миру моральных ценностей» (VI, 43): «порядочность» как формальное признание другого лица в качестве равноправного субъекта поступков — на этом основывается право и вся сфера регламентации intersубъективных отношений; «доброжелательность», т. е. признание безусловной ценности личности другого человека, и «совершенство» как формирование собственной личности в соответствии с моральным идеалом (VI, 44–50).

Этим трем типам практических синтезов соответствуют различные формы значимости моральных суждений: «обязательность» как форма значимости, возникающая на основе взаимных договоренностей и обязательств; «общезначимость» как форма «под которой нам является всякое долженствование [в отношении собственной личности — *Н. П.*], поскольку оно определено не взаимной обязательностью и не сочувствием, а предносящимся нам идеалом» (VI, 27); наконец, «всеобщность» как «выражение необходимости, коренящейся в моральном чувстве» (VI, 26). Таким образом, в зависимости от типа синтеза воли и комплекса моральных ценностей различаются и формы обязательности моральных суждений. Стало быть, не существует «повсюду одинакового долженствования» (VI, 25). Усмотрение исторической динамики ценностей согласовывается с нормативной претензией морального суждения⁶⁴.

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КАРЬЕРА

Осенью 1864 г. Дильтей вступил на университетскую кафедру в Берлине в качестве приват-доцента философского факультета. Перед пятью слушателями он излагал курс «Логики, с подробным рассмотрением методов отдельных наук». На второй его курс «О Шлейермахере (в связи с философией и теологией нашего столетия)» записалось сорок студентов.

⁶⁴ Анализ того, насколько удовлетворительной в смысле обоснованности является предложенная Дильтеем этическая концепция, мы оставляем за рамками данного рассмотрения. Неоспоримо, что у Дильтея под влиянием развития гуманитарных наук, особенно истории и этнической психологии, отсутствует та методическая строгость обоснования этики, что присуща Канту. От этого проблема нормативности утрачивает для него всю свою остроту. Однако учет Дильтеем исторически формируемых материальных предпосылок морального суждения составляет новый элемент обоснования этики, отказывающейся от абсолютных принципов. См.: *Herfurth, Th.: Diltheys Schriften zur Ethik. Würzburg, 1992.*

Курс Дильтея по логике, от которого сохранились лишь рукописные наброски вводной части и изданный на правах рукописи «Очерк логики и системы философских наук» (1865) — развернутый план курса, дополненный библиографическими рекомендациями, содержит первый опыт систематического изложения его взглядов на проблему обоснования научного познания. Мало чем отличаясь от распространенных в то время изложений логики, он представляет собой «эмпиризированную систему Гегеля»⁶⁵. Дильтей, правда, с самого начала отграничивает свое понимание логики как «теории познания» (XX, 4) и от диалектической («абсолютной») логики Гегеля, претендующей, исходя из принципа тождества мышления и бытия, на познание сущности самих вещей, и от «формальной логики», каковая занимается «формами мышления, отделенными от его содержания» (XX, 15). Логика в понимании Дильтея охватывает психологию восприятия и мышления, правила дискурсивного мышления и методологию научного познания. Характерно, что никакой особой методологии гуманитарных наук Дильтей здесь не предусматривает, хотя и дополняет кантовскую теорию естествознания рассмотрением методологии «науки о духе» (в единственном числе!). Тем самым схема его изложения воспроизводит в общих чертах последовательность гегелевской «Энциклопедии философских наук»: логика — «науки о внешнем мире» (натурфилософия) — «науки духа» (психология и антропология как «всеобщие основные науки», этика, философия права и государства, философия религии как «реальные науки») — философия истории — метафизика или философская теология (XX, 19–32).

И все же в эволюции философской концепции самого Дильтея эта первая систематизация логико-методологических идей является важной вехой, намечающей основную тенденцию его исследований. Здесь уже присутствует и гносеологическое истолкование логики, и задача построения теории науки для всех классов научного познания, и ориентация на кантовскую теоретико-познавательную программу, критически дополненную анализом познания в гуманитарных науках.

В ранг философской программы этот комплекс идей был возведен Дильтеем во вступительной лекции «Философское и поэтическое движение в Германии 1770–1800 гг.» (1867) на философском факультете в Базеле, где он в 1866 г. занял должность университетского профессора — на два года раньше Ницше и в одно время с Якобом Буркхардтом.

Центральные тезисы лекции содержат в общих чертах основные направления философских исследований Дильтея. «Философии следует вновь обратиться к Канту — через головы Гегеля, Шеллинга и Фихте» (V, 13)⁶⁶. Этот

⁶⁵ Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München, 1984, 59.

⁶⁶ Перевод А. В. Михайлова.

лозунг созвучен восходящему в то время неокантианству, провозгласившему устами Г. Гельмгольца, Ф. А. Ланге и О. Либмана требование «Назад к Канту». Однако требование Дильтея — не радикальный отказ от истории мысли в пользу одной позиции. Его можно скорее передать лозунгом поздних неокантианцев: «Вперед вместе с Кантом». «Наша сегодняшняя [задача] ясно предначертана нам — следовать по критическому пути Канта» (V, 27). И — что характеризует индивидуальный путь Дильтея в неокантианском движении — не отбрасывать опыт послекантовских идеалистов. Нация «перестала бы уважать себя, если бы сочла весь их мыслительный опыт совершенно бессодержательным» (V, 13).

Этому сознанию исторической преемственности при обновлении философии соответствует и теоретическая программа Дильтея, парадоксально сочетая позитивистский идеал знания как средства преобразования общества (Конт, Дж. Ст. Милль) с гетевским образом науки как целостным взглядом на мир. Необходимо «заложить основания опытной науки о человеческом духе, необходимо распознать законы, что управляют общественными, интеллектуальными, моральными явлениями. Такое познание законов есть источник человеческого могущества также и перед лицом любых явлений духа» (V, 27). Задача критического основоположения науки простирается от «генетической науки о природе» до «сравнительной науки о человеке». «Так что и на том, что делаем мы сегодня, все еще лежит испытующий взгляд Гете» (V, 24).

В Базеле Дильтей помимо прежних курсов «Логика и система философских наук» и «Система Шлейермахера» начинает читать лекции по психологии и педагогике. В распространенное тогда представление о психологии как естественнонаучном исследовании душевной жизни, пришедшему на смену идеалистической метафизике духа, Дильтей с самого начала вносит свою поправку, ограничивающую применимость естественнонаучных методов к исследованию психических и культурных явлений. В этом он близок направлению «этнической психологии», уже в середине XIX века проложившему путь социально-исторической интерпретации психического, альтернативный физиологической и медицинской психологии, развивавшимся под сенью естествознания. С основателями этнической психологии М. Лацарусом и Г. Штейнталем Дильтей вступил в тесный контакт еще в Берлине⁶⁷, подержав их идею создания нового направления, соединяющего экспериментальный метод с идущей от В. фон Гумбольдта ориентацией на исследование всеобщих структур социального опыта⁶⁸. О Лацарусе Дильтей рассказывал в письме к родителям: «Он разделяет мое убеждение, что исторические движения подчинены законам, познаваемым подобно законам природы»⁶⁹.

⁶⁷ См.: *Lessing, H.-U.*: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 42–50.

⁶⁸ Анализ основных идей Лацаруса и Штейнтала см. в книге: *Шнем, Г. Г.*: Введение в этническую психологию // *Шнем, Г. Г.*: Сочинения. М., 1989, с. 485–497.

⁶⁹ *Der junge Dilthey*, 50.

Вместе с тем в программе основанного Лацарусом и Штейнталем «Журнала по этнической психологии и языкознанию» Дильтея не удовлетворяет односторонняя ориентация на индивидуальную психологию и придание ей статуса основной гуманитарной науки⁷⁰. Сам Дильтей представляет в качестве основной науки некую, еще требующую создания, комбинацию исследований психического и социально-исторических структур, преодолевающую ограниченность индивидуальной и социальной психологии. То, что с реализацией такой идеи связано преодоление естественнонаучной ориентации психологии и разработка новых гносеологических принципов, учитывающих практику гуманитарных исследований, Дильтей осознает уже в начале своего научного пути, в рецензии на главный труд исторического позитивизма — «Историю цивилизации в Англии» Г. Т. Бокля. Солидаризуясь с основным мотивом английского позитивиста — возвысить историю в ранг положительной науки — Дильтей отвергает его наивное перенесение принципов и понятий естествознания на историю. «Историческая эмпирия нуждается в иных предписаниях и рекомендациях, нежели естественнонаучная» (XVI, 105).

Уже через два года Дильтей, получив приглашение в университет г. Киль, покидает Базель и отправляется на другой конец Германии. Его трехлетнее пребывание там (1868–1871) почти целиком посвящено работе над «Жизнью Шлейермахера», первый и единственный (при жизни Дильтея опубликованный) том которой выходит двумя частями в 1867 и 1870 гг. В Киле он начинает читать постоянный курс истории философии от древности до немецкого идеализма, стимулировавший его обширные исследования в этой области⁷¹. В 1871–1882 гг. Дильтей — профессор философии в Бреславле. Здесь окончательно складывается его план «Критики исторического разума» — философской теории науки, проясняющей основные структуры человеческой жизни и их рефлексию в гуманитарно-научных исследованиях.

Первоначальный замысел — дать в качестве методологического введения к серии статей по истории гуманитарных наук общий очерк их логической структуры — был частично реализован в статье «Об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве» (1875). Уже в определении класса наук, занимающихся делами человеческими, Дильтей формулирует представление о них, весьма отличающееся от распространенного позднее образа гуманитарных наук как разновидности «игры в бисер», не служащей ника-

⁷⁰ Уже в своем диссертационном сочинении Дильтей подчеркивает: «В том и состоит заблуждение современной школы этнической психологии, что она стремится объяснить историю, а тем самым и всю совокупность человеческого существования в прошедшем, на основе психологии, т. е. науки о формах протекания нашей духовной жизни» (VI, 43).

⁷¹ По материалам курса Дильтей издал очерк истории философии («Biographisch-literarischer Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie». Berlin, 1885), выдержавший при его жизни шесть изданий, а впоследствии неоднократно переизданный под редакцией Г.-Г. Гадамера.

ким прагматическим целям и занимающейся чистой *science pour science*. Сам термин, сначала выбранный им для обозначения этих наук — «моральные и политические науки» (V, 31), — подчеркивает их прагматическую функцию: не только познание, но и определение нормативных критериев преобразования жизни. Эту функцию гуманитарные науки перенимают у их предшественницы — практической философии от Аристотеля до Канта, полагающей целью этического познания нравственное образование человека⁷². При этом и сама позиция исследователя фактов духовного мира не может быть изолированной от социально значимого «интереса» в области изучения нравов, хозяйства, права и государства (V, 63). Гуманитарные науки составляют элемент социальной интеракции и вместе с тем делают ее своим объектом.

Такова изначальная логико-гносеологическая специфика гуманитарного знания, т. е. совокупность условий того, как конституируется предмет познания в этих науках. «Индивидуум — и элемент социальных взаимодействий, перекрестный пункт различных систем этих взаимодействий, сознательным волевым устремлением и действием реагирующий на их воздействие, и, одновременно, созерцающий и исследующий интеллект» (V, 63).

Для экспликации базисных категорий и предпосылок наук о человеке, обществе и истории требуется и новая теория познания, ориентирующаяся на исследовательские стратегии этих наук. Прежние теории не располагают понятийными средствами, способными обосновать гуманитарное знание как область научных исследований. К ним относятся философия истории — «этот фантом, подобный натурфилософии» (V, 47), — видящая в истории лишь действие абстрактных метафизических сущностей, и позитивизм, будь то Канта, подчиняющий дух естествознанию, будь то Дж. Ст. Милля, хотя и признающий самостоятельность наук о духе, но навязывающий им заимствованные из естествознания категории и понятия.

Дильтей, правда, и сам пока не в состоянии выполнить заявленное им требование⁷³. Он ограничивается лишь пропедевтическим наброском исследовательской модели гуманитарных наук, включающей как структурный аспект построения их предмета, так и динамический аспект — характер исторической преемственности. При определении первого аспекта Дильтей дает реконструкцию социального взаимодействия, исходящую из действующего индивида как «психофизического единства» (V, 61) и постепенно выстраивающую институциональные системы общества (нравы, правовые и хозяйственные отношения, государство). Для разрешения проблемы континуаль-

⁷² «Мы исследуем не для того, чтобы узнать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать добродетельными». Эту задачу «Никомаховой этики» Аристотеля Дильтей переформулирует для наук о духе (V, 34).

⁷³ В посмертно опубликованных материалах к статье «Об изучении истории...» (XVIII, 17–37, 57–111) содержатся наброски философии наук о духе, но их нельзя считать разработанной концепцией.

ности исторического движения он вводит понятие «поколения», образующего естественный субстрат духовных движений (V, 36–39). Вся совокупность понятий, конституирующих целостность исторических феноменов, определена таким образом, что допускает операционализацию в конкретном научном исследовании. На примере истории духовных движений и развития моральных систем Дильтей показывает «эвристическую функцию» таких понятий как «поколение» или «культурная система», позволяющих от формального и даже статистического анализа (например, литературной продукции определенного культурного сообщества или его институциональных форм) переходить к исследованию более сложных взаимосвязей и их содержательным интерпретациям.

Одним из решающих событий в жизни Дильтея, давшим импульс к разработке «критики исторического разума», стала его встреча с графом Паулем Йорком фон Вартенбургом в 1877 г. Теснейшее «родство душ» — основа их многолетней дружбы — нашло свое лишь частичное выражение в переписке обоих мыслителей, впоследствии превращенной, благодаря Хайдеггеру, в манифест нового понимания философии и истории. Граф Йорк — убежденный противник позитивизма и исторической метафизики — стал критическим alter ego Дильтея⁷⁴, побуждая его к систематическому изложению философской рефлексии гуманитарных наук. Их совместный замысел — «новая гносеология» исторического познания⁷⁵, проясняющая изначальную «жизненность» и «историчность» человека в противоположность спекулятивно-му конструированию истории; их совместный лозунг — «нельзя выйти за пределы жизни», означающий неустранимую контекстуальность мысли, невозможность занять точку зрения абсолютного наблюдателя, незаинтересованно созерцающего драму исторической жизни. Поэтому лишь не слишком большим преувеличением звучит признание Дильтея в открывающем его труд «Введение в науки о духе» посвящении Йорку: «Как смог бы я отделить, если бы и хотел, то, чем обязана Вам изложенная здесь взаимосвязь мыслей?»

Поспешное издание первого тома «Введения в науки о духе» (1883) — сочинения, принесшего Дильтею известность теоретика гуманитарных наук, — было вызвано отчасти соображениями научной карьеры. После смерти Г. Лотце в Берлине стала вакантной должность профессора философии, и по условиям конкурса претендент должен был представить большую работу теоретического характера. В 1882 г. Дильтей был приглашен к руководству

⁷⁴ Под впечатлением известия о смерти графа Йорка в сентябре 1897 г. Дильтей писал его сыну Генриху: «Почти четверть века жил я с Вашим драгоценным родителем в глубочайшей общности всех идей. <...> Я не могу найти себе места, мне все кажется, что никакое философствование не будет больше пробуждать во мне прежнего интереса, ибо я не смогу поделиться с ним» (*Schulenburg, S. v. d. (Hrsg.): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877–1897. Halle, 1923, VI*).

⁷⁵ *Schulenburg, S. v. d. (Hrsg.): Briefwechsel...*, 180.

кафедрой философии Берлинского университета, которую некогда возглавлял Гегель.

В столице теперь уже Германской империи он застал совершенно изменившийся контекст. Имперская самоуверенность, сосредоточенность индустриального подъема, стилистическая пестрота надвигающегося *fin de siècle*, причудливое срастание романтической культуры и прусского порядка. Теодор Моммзен и Генрих Трейчке — не только вожди исторической школы, но и творцы национально-либерального самосознания, определяющего как науку, так и политику. Восходящий культ Ницше, завоевывающий либеральные слои образованного бюргерства. Превращение культурной элиты в массовую публику, критически наблюдаемое в романах Теодора Фонтане.

В Берлине конца века проходят годы учения Рильке и Освальда Шпенглера — людей того поколения, что сформировало культурное пространство Веймарской Германии. И там же в Берлине достигает зенита научная деятельность Дильтея.

Хотя его многочисленные лекции по логике и истории философии, педагогике, этике и теории гуманитарных наук и не выдерживают конкуренции с выступлениями звезд неокантианства, завоевывающего германские университеты, вокруг Дильтея складывается круг учеников и единомышленников, уже студентами вовлеченных в грандиозные археологические раскопки истории духа. Влияние Дильтея больше распространяется через его сочинения, да и те, рассеянные по академическим сборникам и журналам, остаются известны, как правило, лишь специалистам. Подстрочные примечания и списки литературы тогдашних работ по философии пестрят ссылками на его труды. Но все это — лишь фрагментарная рецепция частичных выражений его общего философского замысла. Из них складывается популярный впоследствии образ Дильтея как «историка духовной культуры», обладающего «необыкновенно тонким пониманием полнокровности исторических образований», умеющего «как мало кто, воссоздавать и оживлять жизнь различных времен в различных областях духа», но хронически неспособного к систематическому философствованию⁷⁶. Однако, как замечал уже Хайдеггер, такой образ «больше затемняет, чем раскрывает»⁷⁷ основную философскую тенденцию Дильтея: понять жизнь и формы ее рационального артикулирования из жизненно-практической взаимосвязи человеческого существования, не вставая на позицию абсолютного наблюдателя, мнящего увидеть жизнь со стороны.

⁷⁶ См. например: *Риккерт, Г.:* Философия жизни, с. 30, 46.

⁷⁷ *Heidegger, M.:* Sein und Zeit, 398.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

РЕЦЕПЦИЮ опубликованного наследия Дильтея осложнял (помимо исторической констелляции философских идей на рубеже веков, благоприятствовавшей больше конструированию гносеологических абстракций, нежели реконструкции категорий жизненно-практического отношения человека к миру) еще и его на первый взгляд несистематический характер. Читатель Дильтея встречается с необозримым количеством текстов со штудийными названиями «Очерки по...», «Идеи по поводу...», «Введение в...», «Исследования к вопросу о...» и т. п., будучи не в состоянии составить представление о целом. К тому же большая часть основных произведений Дильтея осталась незавершенной, так что он уже среди своих берлинских коллег прослыл «автором первых томов»⁷⁸. Но если, привлекая переписку, рукописи и наброски, постараться взглянуть на лабораторию Дильтея изнутри, то обнаружится простой и в простоте своей совершенно нереализуемый план — соединение исторического анализа и теоретической рефлексии во всей системе гуманитарного знания. Понятно, что все творчество Дильтея в условиях растущей специализации гуманитарных исследований не могло оказаться ничем иным, кроме как грандиозным фрагментом гигантского целого. Разраставшийся объем материала требовал уточнения категориальных взаимосвязей, а более подробная разработка философских обобщений приводила к необозримому расширению исторической базы. Так и работал Дильтей, бросаясь от биографии Шлейермахера к теории гуманитарных наук и обратно, попутно углубляясь во все более конкретные исследования типа «Истории молодого Гегеля» и развивая все более обширные проекты типа «Исследований по истории немецкого духа» или «Истории развития гуманитарных наук в эпоху Ренессанса и Нового времени».

Но там, где этот замысел оказывался хотя бы частично реализованным, Дильтею удалось создать произведения, надолго определившие целые направления гуманитарных исследований. Завершенный в 1870 г. первый том «Жизни Шлейермахера» являет собой пример того синтеза истории и систематики, что представлялся ему целью философски обоснованного гуманитарного исследования. По выходе книги Дильтей сообщал в письме к В. Шереру: «Ее замысел — в том, чтобы объяснить одного мыслителя исходя из существенного направления данного культурного периода посредством точного исследования генетических рядов. *Другой же стороной этого замысла будет* — подвергнуть проверке *ценность* его взгляда на мир и на жизнь, во-первых, научным путем, а во-вторых, посредством определения места, кото-

⁷⁸ См.: *Rodi, F.*: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1969, 11.

рое занимает волевое и душевное устремление этой культуры в целом европейской эволюции»⁷⁹. Уже из формулировки основного замысла книги ясно, что подход Дильтея к исследованию Шлейермахера не может быть чисто биографическим, как впоследствии утверждали критики созданного им направления *Geistesgeschichte*. Даже если понятия «внутренний опыт», «переживание», «внутреннее существо» и играют значительную роль в интерпретации, то речь идет здесь все же не о «чтении в мыслях», а о попытке построения комплекса идейных взаимосвязей из полноты исторического контекста индивидуального творчества. Шлейермахер — не машина по производству идей, а творящая личность, находящаяся на перекрестке духовных движений его эпохи. Реконструирование *индивидуальной перспективы* автора, при всей ее недостижимости, составляет здесь цель исследования⁸⁰. Таким образом получает свою историческую операционализацию философский тезис о природе гуманитарного познания, согласно которому оно исходит из полноты человеческой жизни, реализуемой во взаимосвязи целей и интересов. Не редукция всех отношений с внешним миром и другими людьми с целью выявления чистой структуры сознания, а, наоборот, выявление сопряженности индивидуума с той констелляцией идей, текстов, личностей, событий, что образуют *его собственный мир*, — таков смысл теоретической концепции Дильтея, реализованной в его исторических исследованиях. Но тогда «внутренний опыт», «переживание» и т. д. оказываются вовсе не проникновением в «душу» автора, а синонимом стянутости комплекса жизненных и мыслительных взаимосвязей в точку индивидуальной жизни автора, доступную рефлексии исследователя. Конечно, конечно, «*individuum est ineffabile*». Но если брать это утверждение без оговорок, необходимых в науке, то все предприятие Дильтея полностью теряет смысл. Поэтому он делает акцент на «структурной взаимосвязи». Структура исторического материала, о которой Дильтей писал еще до всякого структуризма, — не абстрактная объективная данность, а постигаемая исходя из одного центра связность жизнеосуществления (XIV, 217). Пример Шлейермахера показателен еще и потому, что в нем реконструируется целый комплекс взаимосвязей, вплетающихся в процесс индивидуального творчества: религиозные переживания, оформляемые в систему теологического учения, философская рефлексия, литературная деятельность. В случае Канта сопряженность «жизни» и «творчества» простирается значительно слабее (XIV, XXXIII), хотя и здесь воссоздание истории дискуссий и влияний позволяет прояснить ход аргументации в его теоретических сочинениях⁸¹.

⁷⁹ Der junge Dilthey, 286.

⁸⁰ См.: Jung, M.: Dilthey zur Einführung. Hamburg, 1996, 22–26.

⁸¹ См. например: Prauss, G. (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln. Köln, 1973.

Другой пример сочетания истории и систематики и тезиса о центрированности структурной взаимосвязи мира в индивидуальном опыте — сборник статей «Переживание и поэзия» (1905), вышедший уже при жизни Дильтея тремя изданиями, а ныне — уже шестнадцатым, не считая перепечаток. Влияние этого сборника, который тоже представляет собой лишь фрагмент четырехтомной работы «Поэт как пророк человечества», внутри и за пределами университетского мира было поистине огромным. «Нужно действительно пережить в годы юношеской восприимчивости появление этой выдающейся книги, чтобы понять, что она означала не только для всей духовно-исторической мысли, но и для отношения следующего поколения к искусству и поэзии и, прежде всего, для уяснения нашего отношения к Гете», — писал впоследствии германист Р. Бухвальд⁸². И даже столь предвзятый по отношению ко всей буржуазной философии автор как Г. Лукач признавался в позднейшем предисловии к переизданию «Теории романа»: «Я вспоминаю о захватывающем воздействии 'Переживания и поэзии' Дильтея — книги, казавшейся во многих отношениях неосвоенной землей. Этой неосвоенной землей нам тогда представлялся мыслительный мир широкомасштабных синтезов, как теоретических, так и исторических»⁸³.

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ

Область научного творчества Дильтея не ограничивалась индивидуальным трудом кабинетного ученого. Став в 1887 г. действительным членом Королевской Прусской Академии Наук, он выступил с инициативой двух проектов, реализация которых повлекла за собой обновление историко-философской науки. Первый из них — подготовка историко-критического собрания сочинений Канта, второй — изучение и издание рукописей «молодого» Гегеля. В обоих случаях речь шла о развертывании того направления, что получило название «эволюционно-исторического исследования». В отличие от традиционной, блистательно воплощенной Гегелем, модели истории философии, ориентирующейся на изучение законченных философских систем и проблемных взаимосвязей, исследование «истории эволюции» мыслителей концентрировалось на реконструкции генезиса философских учений в контексте как индивидуального развития философов, так и развития философских сообществ. Соответственно объектом внимания исследователя, обращаемого «от книг к человеку», становились не одни лишь опубликованные произведения, излагающие «систему», но и «лаборатория мысли» — черновики, наброски, фрагменты, маргиналии, а также частная и официаль-

⁸² Цит. по: *Rodi, F.: Morphologie und Hermeneutik*, 40.

⁸³ *Lukács, G.: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik.* München, 1994, 7.

ная переписка, свидетельства современников и прочие документы жизни. Этот подход, распространившийся сначала в истории литературы, открывал новую перспективу изучения истории философии. Вместо имманентной «филиации идей», вычитываемых из произведения или, еще чаще, вчитываемых в него, была поставлена связь «понятия» и «жизни», т. е. реконструкция того комплекса культурных проблем, дискурсивную экспликацию которых предлагает учение того или иного мыслителя. Философские системы предстают в такой перспективе вершинами айсберга интеллектуальных движений, литературных полемик, личных контактов и идейных влияний. «История эволюции великих мыслителей проливает свет на их системы и является необходимой основой понимания истории человеческого духа. <...> Лишь с помощью такого метода история философской мысли в состоянии постичь взаимосвязь, которой соединены ее отдельные образы между собой и с глубинами нашего существа»⁸⁴. Так что и здесь, как и в своих собственных работах, Дильтей положил в основу исследования и издания представление об укорененности мысли в структурной взаимосвязи исторического жизнеосуществления.

Уже в 1889 г. Дильтей выступил с идеей создания «литературных архивов», которые собирали бы под опекой государства все доступные материалы, касающиеся «истории эволюции» каждого отдельного писателя или философа⁸⁵. Таким образом он предлагал организационно изменить плачевное состояние архивных фондов творцов немецкой культуры. «Судьба бумаг Канта в высшей степени поучительна. <...> Нам известно, что, по крайней мере, четыре раза обширные и значительные части его архива шли с молотка аукционеров и побывали в руках денежных спекулянтов. По крайней мере однажды они оказались в бакалейной лавке и использовались для заворачивания кофе и селедки»⁸⁶.

В ходе начатой в 1893 г. подготовки собрания сочинений Канта, призванного объединить результаты историко-филологических исследований и возведенного Академией в ранг национальной задачи, были разосланы в библиотеки и архивы, опубликованы в газетах и журналах запросы о возможном местопребывании рукописных материалов Канта. После этого в Академию пришло такое количество сообщений, что Дильтей больше двух месяцев был занят лишь рассылкой благодарственных писем. К изданию были привлечены лучшие специалисты кантоведения. На заседаниях Академии

⁸⁴ *Dilthey, W.*: Vorwort zu Band I der Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 10 (1996), 128.

⁸⁵ *Дильтей, В.*: Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // *Вопросы философии*. 1995. № 5, с. 124–136. Этой статье предшествовал доклад «Литературные архивы» в «Немецком литературном обществе» (XV, 1–16).

⁸⁶ *Дильтей, В.*: Литературные архивы... Цит. соч., с. 132.

наук выработывались издательские принципы: от последовательности публикации текстов и определения отделов издания до орфографии и пунктуации⁸⁷. Наконец, в 1902 г. — на пике развития неокантианского движения — вышел в свет первый том академического собрания сочинений Канта с программным предисловием Дильтея. «Конечная цель, которой служит изучение истории эволюции, — это историческое уразумение жизненного труда Канта. Он сам однажды говорил о задаче 'понять автора лучше, чем он понимал себя сам'. Теперь становится возможным постепенное приближение к объективному разрешению этой задачи. Но таковое может быть достигнуто единственно лишь в постоянно обновляющемся сопряжении исторической ситуации, в которой осуществлялась мысль Канта, со всеми материалами его мыслительной работы»⁸⁸.

В случае с исследованием Гегеля Дильтей, расширяя горизонт рассмотрения эпохи Шлейермахера, выступил в 1899/1900 гг. инициатором конкурса на соискание премии Академии Наук и сам определил его тему: «История эволюции гегелевской системы должна быть изображена и исторически истолкована с использованием рукописей Гегеля, хранящихся в Королевской библиотеке Берлина. При этом особенно должно учитываться формирование его пантеизма, его диалектического метода, порядка категорий в его логике и того способа, каким он устанавливает философскую взаимосвязь между формами исторической жизни» (IV, VI). Еще раньше в одной его рецензии 1887 г. прозвучали весьма несвойственные тогдашнему общему антигегелевскому настроению ноты: «Время борьбы с Гегелем прошло, наступила пора его исторического познания. Только такое историческое рассмотрение и позволит отделить в нем отжившее от сохраняющегося» (XV, 316). Путь отделения «живого» от «мертвого» в философии Гегеля проходил для Дильтея не через реконструкцию системы и ее внутренних противоречий, а через истолкование философии как «жизненной силы», действующей в когнитивном, волевом и эмоциональном отношении к миру. Таким образом, в поле зрения исследователя попадал весь комплекс жизненной работы мыслителя — черновики, варианты, письма, наброски, фрагменты, т. е. все свидетельства формирования мысли.

Не удовлетворившись результатами работ, присланных на конкурс, Дильтей сам погрузился в изучение рукописей молодого Гегеля. Итогом этих студий стала книга «История молодого Гегеля» (1905) — еще один фрагмент, на этот раз — фундаментального исследования генезиса немецкого идеализма⁸⁹.

⁸⁷ Историю организации издания Канта см. в статье: *Rodi, F.: Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 10 (1996), 107–126.

⁸⁸ *Dilthey, W.: Vorwort zu Band I der Kant-Ausgabe...*, 129.

⁸⁹ См. подробнее *Плотников, Н. С.: Молодой Гегель в зеркале исследований // Вопросы Философии*. 1993. № 11, с. 29–56.

Дильтей отверг подход прежних биографов Гегеля, видевших в его юношеских рукописях лишь подготовительные размышления на пути к системе спекулятивного идеализма, и обосновал гипотезу о самостоятельном значении философских взглядов молодого Гегеля, родственных современным стремлениям философии жизни. «Отрывки этого периода, подобно ранним работам Канта, важны не только для гегелевской системы. Когда они выступают из глубины великой ткани истории, еще не суженные под игом диалектического метода, они имеют самостоятельную ценность. Вместе с тем они представляют неоценимый вклад в феноменологию метафизики» (IV, 3).

Гегель для Дильтея — не столько философский оппонент, чьи доводы признаются или отвергаются, сколько предмет феноменологического анализа, рассматривающего метафизику как один из исторически сложившихся способов интерпретации жизни. Его отличительной особенностью является «метафизическое переживание», т. е. переживание, в котором «постигается некое всеобщее положение дел» (IV, 55). Содержание такого «метафизического переживания» Гегеля в его юношеских рукописях составляет, по интерпретации Дильтея, чувство единства и даже сродства всего человеческого, человека и природы, человека и божественного начала, проявляющего себя в мире через любовь. Такое переживание всеединства сущего Дильтей называет «мистическим пантеизмом» — формула, произведшая переворот в понимании Гегеля, слывшего до этого закоренелым логицистом.

Гегель, таким образом, предстает участником мощного религиозно-философского движения в послекантовскую эпоху, движения, освобождающего религиозную мысль от традиционных схем господства и подчинения, преодолевающего просветительский разрыв разума и чувства и создающего форму спекулятивного понятия, призванного устранить противоположность абстрактного рассудка и созерцания. «Пантеизмом» такое мировоззрение называется в силу характерной для него замены, применительно к взаимосвязи мира и Бога, понятия «божественного творения» отношением «часть-целое».

Интерпретация религиозной философии молодого Гегеля была для Дильтея не только еще одним штрихом к портрету эпохи немецкого идеализма. «Мистический пантеизм» Гегеля рассматривался им и как звено в эволюции религиозного сознания Нового времени. Разрозненные фрагменты обширной истории пантеистического движения в Европе, опубликованные в виде отдельных статей о Дж. Бруно, Спинозе, Гете и Шефтсбери (II, 297–311, 312–390, 391–415), свидетельствуют о еще одном незавершенном проекте — исторической феноменологии религиозного сознания и его выражений в метафизике.

Но даже и в этой фрагментарной форме исследование Дильтея о молодом Гегеле открыло новую перспективу интерпретации послекантовского идеализма. Мэтр немецкого неогегельянства Г. Глокнер писал в 30-е гг. о

работе Дильтея: «Это было произведение, открывающее новые пути. Можно сказать, что оживление гегельянства берет свое начало не в педантично систематической монографии Куно Фишера, а в том гениально современном юношеском образе, что мастерски изобразил Дильтей»⁹⁰.

Дильтей умер внезапно 3 октября 1911 года, став жертвой эпидемии на курорте в Тироле. В юношеском дневнике он замечал о своем поколении, пришедшем в эпоху крушения великих систем: «Мы рады, если под конец долгой жизни нам удалось наметить несколько скважин научного исследования, ведущих в глубину вещей; мы рады умереть в пути»⁹¹.

ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ ТВОРЧЕСТВА ДИЛЬТЕЯ

С ПРОБЛЕМОЙ периодизации и упорядочения наследия Дильтея — многих шкафов, заполненных рукописями, набросками, планами, — столкнулись уже его ближайшие ученики. Для подготовки собрания сочинений, начавшего выходить почти сразу после смерти Дильтея, равно как и для теоретической разработки его философии, нужно было задать схему интерпретации, которая смогла бы хронологически и концептуально объединить многообразные темы его исследований. Под влиянием тогдашних дискуссий в неокантианстве и феноменологии, а также с учетом поздних работ самого Дильтея в центр интерпретации его ученики поставили логическую проблему образования понятий в гуманитарных науках. Единство творчества Дильтея заключалось по такому истолкованию в разработке методологических оснований гуманитарных наук. От «Введения в науки о духе» к поздним работам была протянута единая логико-методологическая линия. В качестве принципа периодизации эту схему развивал Г. Миш в предисловии к пятому тому (1923) и Б. Гротгейзен в предисловии к седьмому тому собрания сочинений (1927). Эволюция философии Дильтея была представлена здесь как путь *от психологии к герменевтике*, т. е. как переход от теории психической жизни индивидуума как базиса гуманитарного знания к реконструкции intersubъективных взаимосвязей культуры, хотя и представляющих собой выражения переживаний, но не выводимых целиком из данных душевной жизни. Наука о психических функциях индивида не в состоянии дать основу для исследований в гуманитарных науках. Напротив, понимание фактов культурной жизни, кристаллизованной в текстах и произведениях искусства, правовых предписаниях и религиозных символах, являет собой тот фундаментальный метод, что может обеспечить гуманитарным наукам достоверность их сужде-

⁹⁰ Glockner, H.: Hegel. Bd. 2. Stuttgart, 1940, IX. Книга Куно Фишера «Гегель. Его жизнь и учение» (VIII том его «Истории новой философии») вышла в 1877 г.

⁹¹ Der junge Dilthey, 87.

ний. С принятием Дильтеем этого убеждения ученики связывали решающий поворот в его философии позднего периода — от проекта дескриптивной психологии к учению о понимании форм объективного духа.

Эта схема периодизации творчества Дильтея («психологический» период — до 1897/1900, «герменевтический» период — первое десятилетие XX века), несмотря на ее явное несоответствие даже опубликованному корпусу текстов (о психологии Дильтей говорит и в самых поздних работах, а герменевтику он анализировал уже в ранние годы), была канонизирована как в интерпретациях учеников⁹², так и в исследованиях последующих лет, среди которых наиболее влиятельной стала книга Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» (1960). И как раз на примере Гадамера отчетливо видно, в какой мере дискуссионный контекст феноменологического движения (включая Хайдеггера) определяет оптику интерпретации вплоть до деталей. Гадамер пишет: «Решающий шаг, который предстоит сделать Дильтею в гносеологическому основоположению наук о духе, состоит в том, чтобы найти переход от построения взаимосвязи жизненного опыта отдельного индивида к *исторической взаимосвязи*, каковая *не переживается и не узнается на опыте никем по отдельности*»⁹³. Вопрос, однако, именно в том, как возможно познание взаимосвязей, недоступных никакому опыту, т. е. не конституируемых ничьим сознанием? Гадамеровская интерпретация игнорирует центральный тезис Дильтея, положенный в основу его проекта гуманитарной психологии: всякое познание исторических взаимосвязей возможно лишь изнутри и на основе жизни постольку, поскольку они уже вошли в круг жизнеосуществления. Из гуманитарного знания неустранима перспектива «первого лица».

Эта тесная взаимосвязь дильтеевского проекта реформы психологии и проблемы значимости познания и его методов в гуманитарных науках на всех этапах его эволюции была раскрыта в ходе многолетней работы (1970–1990-е гг.) над изданием рукописного архива в рамках собрания сочинений, особенно материалов ко второму тому «Введения в науки о духе» (XIX). Исследование развитой концепции основоположения наук привело к корректировке представления о философской эволюции Дильтея. Г.-У. Лессинг, систематизировавший программу «критики исторического разума» Дильтея, предложил различать три фазы эволюции⁹⁴: с 1852 по 1876 гг. — формирование у Дильтея представления о необходимости философского основоположения наук о духе и первые опыты создания такового, ориентирующиеся на позитивистскую теорию науки (работа «Об изучении истории наук о человеке, обществе и государстве» и подготовительные материалы к ней, изданные в XVIII т. собрания сочинений); с 1877 по 1900 гг. — формулирова-

⁹² В работах Э. Шпрангера, О. Ф. Больнова и др. См.: Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 23–25.

⁹³ Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, 228.

⁹⁴ Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 27–31.

ние Дильтеем своей исследовательской программы, нашедшей выражение в целой серии работ — от первого тома «Введения в науки о духе» (1883) до последней попытки систематизирования своих взглядов в статье для «Очерка истории философии» Ибервега (1896); поздний период — с 1900 по 1911 гг. — возобновление теоретической работы после многолетнего перерыва, вызванного конфликтом Дильтея с экспериментальным психологом Г. Эббингаузом. Центральная работа этого периода — «Построение исторического мира в науках о духе» (1910) — хотя и не рассматривается Дильтеем как прямое продолжение критики исторического разума, но создается целиком на базе «Введения в науки о духе». Замысел новой книги он определяет как перемещение акцента с гносеологического обоснования на методологическую структуру гуманитарных наук. «Здесь я пытаюсь подробнее обосновать точку зрения моей книги [«Введения...» — *Н. П.*] тем, что я исследую, исходя из гносеологической проблемы, построение исторического мира в науках о духе» (VII, 117).

Многообразные подступы Дильтея к проблеме обоснования заставляют его интерпретаторов отказаться от систематической реконструкции в пользу эволюционного рассмотрения. Даже там, где в центре внимания находятся теоретические проблемы, а не биография⁹⁵, сохраняется хронологическое изложение: ранняя фаза — период работы над «Введением...»; средняя фаза — 90-е гг. XIX в. — период интенсивной разработки Дильтеем психологических и эстетических категорий, применяемых к методологии гуманитарных наук; поздняя фаза — начало XX в. — новый подход к вопросам основоположения, ориентирующийся под влиянием Гуссерля и Гегеля на проблему конституирования смысловых взаимосвязей исторической жизни.

Однако, несмотря на всю незавершенность и многоликость исследовательской программы Дильтея, необходимо реконструировать ее в основных чертах как целостный замысел, отказавшись от хронологического изложения. Нижеследующая реконструкция исходит из представления о единстве идеи «критики исторического разума», сохраняющейся на всех этапах творчества Дильтея. Различные тематические акценты, расставляемые им в разные периоды работы над проектом («меняющиеся доминанты»⁹⁶), представляют собой не разрывы, а поэтапную реализацию отдельных элементов задуманного целого. В соответствии с этим представлением этапы реконструкции объединяются теоретической взаимосвязью, показывающей архитектуру философской концепции Дильтея: сначала анализируется его философия науки, затем — представление о системе гуманитарных наук и ее основах, наконец — принципы методологии гуманитарных наук. В заключение будет дан очерк истории влияния и рецепции философии Дильтея.

⁹⁵ Как, например, в книге: *Jung, M.: Dilthey zur Einführung*, 14–15.

⁹⁶ *Rodj, F.: Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System? In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985)*, 142.

ПРОГРАММА КРИТИКИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА

ЗАДАЧА ОБОСНОВАНИЯ НАУКИ. ДИЛЬТЕЙ И КАНТ

Дильтей не оставил ни одной работы, которая носила бы заглавие «Критика исторического разума», и лекций под таким названием. И, тем не менее, эта формулировка постоянно встречается в его сочинениях. Уже в ранних дневниковых записях молодой ученый, воодушевленный подъемом научного позитивизма, формулирует «фундаментальную гипотезу новой критики разума», анализирующей общий исток искусства, религии и науки в психологических законах и механизмах⁹⁷. В ходе работы над биографией Шлейермахера у Дильтея вырисовывается общий план «новой критики чистого разума на основе нашего историческо-философского мировоззрения»⁹⁸, и десятилетие спустя в его беседах с графом Йорком он оформляется в программу «критики исторического разума», первая часть которой была опубликована в качестве «Введения в науки о духе». И вплоть до самой поздней работы «Построение исторического мира в науках о духе» Дильтей определяет свою научную задачу как «критика исторического разума» (VII, 117, 278).

Эта формулировка недвусмысленно отсылает к кантовскому критицизму и названиям трех главных сочинений Канта. Но в отличие от позднейшей моды на заглавие «Критика разума», будь то «инструментального» (Хоркхаймер), «функционалистского» (Хабермас), «коллективного» (Тулмин), «диалектического» (Сартр), «научного» (Хюбнер), «циничного» (Слотердаjk) и прочих, преемственность с Кантом присутствует у Дильтея не в одной лишь броской формуле. Определяя критику исторического разума как критику «способности человека познавать самого себя и созданные им общество и историю» (I, 116; ср. VIII, 264), он воспринимает и основную задачу Канта, также намеревавшегося дать «не критику книг и систем, а критику способ-

⁹⁷ Der junge Dilthey, 80.

⁹⁸ Der junge Dilthey, 120.

ности разума вообще в отношении всяких познаний, к каковым он может стремиться независимо от какого-либо опыта»⁹⁹, т. е. задачу обоснования значимости познания и определения его границ. «С Канта берет свое начало истинный метод основоположения философии» (XX, 335)¹⁰⁰.

В центральных пунктах своей философской программы Дильтей следует кантовской постановке вопроса о принципах познания. Вместе с Кантом он формулирует задачу «критики» как обоснование достоверности научного познания, устанавливающее принципы значимости научных положений. Но если для Канта круг действительных наук, претендующих на истинность своих высказываний, ограничивался математическим естествознанием, а круг вопросов теории науки, сводился, следовательно, к основным: «Как возможна чистая математика?» и «Как возможно чистое естествознание?»¹⁰¹, то Дильтей определяет трансцендентально-философский подход к анализу познания в совершенно иной исследовательской ситуации. Он впервые вводит в рассмотрение философии науки о человеке, обществе и истории. То, что определен тип реальностей, не относящихся ни к природе (*res extensa*), ни к душе (*res cogitans*), представим как самостоятельная область исследования, было обнаружено уже немецким идеализмом, сделавшим таким образом первый шаг в преодолении картезианской конструкции мыслящей и протяженной субстанции. Но в отличие, например, от Гегеля, систематизировавшего способы философского (метафизического) рассмотрения феноменов «объективного духа», Дильтей определяет их как предмет научного познания. Конечно, «науки о духе» — не открытие Дильтея, он, как и Кант, исходит из «факта существования науки». Новизна его подхода состоит, в первую очередь, в философском признании нового типа научного исследования и обоснования его самостоятельной значимости в системе наук.

Солидарность с кантовским критицизмом проявляется и в другом пункте Дильтеевой программы — в вопросе о границах научного познания. «Критика исторического разума» исходит из положения, которое «согласуется с началом кантовой критики разума, согласно которому всякое познание начинается с опыта <...>, хотя и не в нем имеет свое основание» (XIX, 24). «Не существует науки, которая не опиралась бы на опыт, данный внешним и внутренним чувством, — это строго доказал Кант, и после него все подлинно гносеологические исследования, равно как и ход развития человеческого познания, подтвердили справедливость данного утверждения» (XIX, 2). Тем самым Дильтей опирается на кантовское определение границ познаваемо-

⁹⁹ *Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. A XII.* (ср. уточненный русск. пер. *Кант, И.: Критика чистого разума.* М., 1998. В этом издании указана также и принятая пагинация первого и второго издания «Критики» [А и В]).

¹⁰⁰ Подробный разбор кантовского основоположения философии Дильтей дает в одном из поздних курсов лекций «Система философии» (XX, 405–414).

¹⁰¹ *Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft.* В 20–21.

го: приращение знания исходит либо из опыта (*a posteriori*), либо из принципов (*a priori*), но в последнем случае знание относится не к предмету опыта, а к условиям познания такового. Дильтей, однако, требует еще и «преобразования критики чистого разума» (XIX, 3), позволяющего определить гносеологическую природу и структуру опыта в гуманитарных науках. Ведь Канту опытное знание представлялось возможным лишь в рамках естественных наук (включавших, помимо физики и т. д., физиологию, эмпирическую антропологию и весь комплекс естественных наук о человеке). Феномены практической жизни были у него предметом «метафизики нравов», т. е. относились к области принципов, хотя и применимых к опыту (например, к правовой практике), но не входивших в сферу компетенции науки¹⁰². Дильтей же, продолжая критический путь Канта, стремится, напротив, «заложить основания опытной науки о человеческом духе», которая смогла бы «распознать законы, что управляют общественными, интеллектуальными, моральными явлениями» (V, 27) и тем самым дать анализ структуры опыта, лежащего в основе как естествознания, так и наук о духе.

Наконец, и в определении статуса философской теории гуманитарных наук Дильтей примыкает к Канту, понимающему критику разума не как науку, а как логико-методологическую «пропедевтику»¹⁰³ к системе понятий чистого разума, т. к. «она имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их» и «должна служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний»¹⁰⁴. Такова и Дильтеева «критика исторического разума», с помощью которой «науки духа сперва познают состав своего фундамента и своих средств. Но само строение этим еще не начато» (XIX, 2).

Но как раз в силу того, что Дильтей в своих изначальных воззрениях является кантианцем и продолжает анализ трансцендентальных условий познания, важно учитывать и его существенные расхождения с Кантом, особенно оттеняющие профиль его философского замысла¹⁰⁵. «кантовская критика недостаточно глубоко врезалась в *тело* человеческого познания» (VIII, 174), — констатирует он в противовес «господствующему ныне культу Канта» (VIII, 171). Более того, кантовская философия причисляется им к метафизике, хотя и как последняя стадия ее развития — «саморазложение абстрактной рассудочной философии» (VIII, 171). Недостаточность обоснования и «остатки» метафизики в трансцендентально-философском подходе к познанию Дильтей связывает с некоторыми некритическими допущениями

¹⁰² В области истории Кант хотя и признает работу «эмпирической историографии», но отказывает исторической науке в теоретическом статусе (см. «Идея всеобщей истории с общегражданской точки зрения»).

¹⁰³ *Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft.* В 25.

¹⁰⁴ *Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft.* В 26.

¹⁰⁵ Подробный разбор кантовской философии Дильтей дает в «Жизни Шлейермахера» (XIII, 94–132).

и предпосылками кантовского исследования познания. Такой предпосылкой оказывается, в первую очередь, абстракция «гносеологического субъекта», положенная в основу кантовой критики теоретического разума. Несмотря на то, что Кант утвердил в качестве принципа познания конституирующую деятельность субъекта, в его системе восстанавливается разделение «теоретического» и «практического» разума, причем на весьма сомнительной основе — различении «явлений» и «вещей-в-себе». Это разделение приводит к тому, что в рамках познавательной сферы деятельность ограничивается лишь «формой голого мышления» (VIII, 171), замкнутой на пассивно воспринимаемый материал чувственности. Сфера же практического действия имеет сугубо нормативный характер, будучи строго отделена от теоретической рациональности.

Напротив, «критика исторического разума» имеет в виду не абстрактный «наблюдающий разум» (по выражению Гегеля), созерцающий историю в качестве предзаданного объекта. История у Дильтея — не объект незаинтересованного наблюдения, а деятельная взаимосвязь всех модусов человеческого отношения к миру, объективация исторического жизнеосуществления. Субъект же познания в философии науки Дильтея историчен постольку, поскольку все познавательные акты сами включены в процесс самоконституирования исторической жизни¹⁰⁶ в качестве форм ее артикуляции. «Мы сперва исторические существа, а потом — наблюдатели истории, и последними мы становимся именно потому, что мы — исторические существа» (VII, 278). В основу понимания наук о духе полагается принцип, сходный с «аксиомой» Дж. Вико «*verum et factum convertuntur*», сформулированной им в полемике с картезианской моделью познания изолированного субъекта¹⁰⁷: «Первое условие возможности исторической науки состоит в том, что я сам есть историческое существо, что тот, кто изучает историю, есть тот же, кто творит историю» (VII, 278).

Уже спектр различных обозначений наук о духе в работах Дильтея — «морально-политические науки» (XVIII, 10), «социальные, моральные и исторические науки» (XIII, 98), «науки о действующем человеке» (XVIII, 19), «науки о человеке, обществе и истории» (V, 31) — указывает на изначальную взаимосвязь когнитивного и жизненно-практического отношений, характерную, в первую очередь, для гуманитарного знания. То, что со времен Аристотеля относилось к сфере *практической философии* — уразумение всеобщего в человеческом действии и жизнеосуществлении, отнесено Дильтеем к компетенции наук о духе, формулирующих стратегии ориентиро-

¹⁰⁶ См. *Johach, H.*: W. Dilthey: Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung. In: *Speck, J.* (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV. Göttingen, 1986, 52–90.

¹⁰⁷ *Fellmann, F.*: Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte. Freiburg/München, 1976.

вания человека в мире¹⁰⁸. А с этой трансформацией понимания познания (оказывающего влияние также и на интерпретацию естественных наук) тесным образом связано и изменение самой идеи философского обоснования науки, каковое преодолевает кантовское представление о «чистом субъекте» в направлении истолкования познания как формы целерационального конституирования действительности историческим человеком.

Трансформация задачи обоснования, эксплицирующего теперь принципы значимости уже не чистого априорного знания, а рациональных форм осмысления исторической жизни, влечет за собой и отказ Дильтея от другой фундаментальной предпосылки кантовской критики — абсолютной инстанции чистого разума, являющегося гарантом достоверности научного знания. В понятии «исторического разума» как раз и осуществляется преодоление этой классической парадигмы философствования, в рамках которой чистый разум оказывался инстанцией абсолютной значимости. Напротив, исторический разум — это всегда лишь «разум конечный, зависимый от времени и условий, разум, чьи принципы и правила пересматриваются, уточняются и дополняются в процессе общественно-исторического и научного опыта»¹⁰⁹.

Конкретно такое преобразование понятия разума означает изменение статуса «априорных» условий познания. Когда Кант формулировал задачу определения «априорных синтетических суждений», он включал в их понятие два аспекта, при ближайшем рассмотрении не связанных между собой: что в любом знании присутствует совокупность предпосылок и условий, без которых познание, претендующее на значимость своих результатов, не может состояться; и что такая совокупность условий, гарантирующая достоверность познания, существует лишь в единственном числе и раз навсегда предопределена природой человеческого познания¹¹⁰. В первом аспекте заключена суть трансцендентально-философской теории познания, второй аспект исходит из метафизического идеала всеобщности и необходимости познаний, высказываемых в синтетических суждениях априори. И именно против этого метафизического идеала направлена резкая формулировка Дильтея: «Кантово а priori неподвижно и мертво; действительные же условия сознания и его предпосылки, как я их понимаю, суть живой исторический процесс, суть развитие, у них есть история <...> Жизнь истории охватывает даже, казалось бы, неподвижные и мертвые условия, при которых мы

¹⁰⁸ О связи «практической философии» и гуманитарного знания см. *Riedel, M.: Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften.* Stuttgart, 1978; *Gadamer, H.-G.: Hermeneutik als praktische Philosophie.* In: *Riedel, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie.* Bd. I. Freiburg, 1972, 325–344.

¹⁰⁹ *Riedel, M.: Verstehen oder Erklären, 70.*

¹¹⁰ См. *Patzig, G.: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* In: *Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II.* Göttingen. 3. Aufl. 1988, 9–70.

мыслим. Они никогда не могут быть разрушены, поскольку с их помощью мы мыслим, но они развиваются» (XIX, 44, ср. 51)¹¹¹.

Поэтому можно сказать, что Дильтей характеризует трансцендентальные условия познания как «относительное априори»¹¹². Относительное в том смысле, что эти условия не познаются непосредственным усмотрением, а реконструируются из совокупности обусловленного ими, т. е. опытного познания. Априорные условия, следовательно, определяются относительно актуальной области опыта, а не всего «возможного опыта», как утверждал Кант. В другом познавательном контексте сами эти условия могут выступать в качестве обусловленного, т. е. предмета познания, требующего в свою очередь априорных предпосылок.

Но относительность априорных форм имеет у Дильтея еще один аспект, вследствие которого они могут быть названы «жизненно-практическим априори». Всякий познавательный акт всегда уже оказывается вторичным по отношению к комплексу жизненного опыта. Поскольку же таковой осуществляется не абсолютным субъектом, а конечными индивидами, существующими в историческом времени, постольку условия познания ограничены горизонтом жизнеосуществления и в этом смысле «относительны». Невозможно обрести точку опоры за пределами жизни и установить раз навсегда аподиктическую достоверность познания. Познание следует за жизнью, а не конституирует ее.

Это, однако, вовсе не означает, что Дильтей исповедует «скептический релятивизм», в каком его некогда упрекал Гуссерль, считавший, что отрицание абсолютной значимости познания равносильно растворению разума в исторической эволюции. Дильтей лишь отказывается от фундаментализма обоснования, требующего последней очевидности, но сохраняет при этом понятие разума в его критической функции, реализуемой в качестве рефлексии гуманитарно-научного и философского исследования, а также практической жизни. «Разум» становится в таком понимании критической процедурой анализа и проверки основополагающих структур научного и жизненного опыта, претерпевающей, как и всякая целеориентированная процедура, процесс изменения, уточнения и дополнения.

Итак, общий смысл Дильтеевой «критики исторического разума» можно резюмировать в двух аспектах. Взятая как *genitivus obiectivus* эта формула означает критику, предметом которой является исторический разум, т. е. определение границ и условий возможности познания исторической действительности. Понятая же в смысле *genitivus subiectivus* «критика истори-

¹¹¹ См. также: «Не гипотеза застывшего *a priori* нашей познавательной способности, а лишь история развития, исходящая из целокупности нашего существа, способна дать ответы на вопросы, которые мы все имеем право предъявить философии» (I, XVIII).

¹¹² Krausser, P.: Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Frankfurt a. M., 1968, 60–84.

ческого разума» означает критическую инстанцию «разума», укорененного в исторической жизни, т. е. критику, проводимую историческим разумом. Из этого аспекта становится ясно, что философская работа Дильтея не ограничивается лишь теорией познания для наук о духе. Критика исторического разума не *дополняет* критику чистого разума, как теорию естественнонаучного опыта, а *заменяет* ее. Неисторический разум предстает лишь абстракцией разума исторического, разума, понятого как структура жизнеосуществления исторического человека¹¹³. Мысль, что сам субъект познания историчен, т. е. является не идеальным интеллектом, наблюдающим жизнь со стороны, а конкретным «жизненным единством» (I, 16), «целостностью человеческой природы», которые конституируют мир не интеллектуальным актом, а когнитивно-эмоционально-волевой направленностью, составляет основу новой теории познания, развитой Дильтеем. Причем речь здесь идет не о специальной теории познания гуманитарных наук, а о фундировании всего комплекса познавательных актов в опыте жизни. «Природа предмета такова, что нужные для решения этой задачи знания восходят к истинам, которые должны быть положены в основу изучения как природы, так и исторически-общественного мира» (I, 3)¹¹⁴.

Вместе с тем Дильтеева задача фундирования познания радикально отличается от концепции «единой науки», провозглашаемой позитивистами от О. Конта до Венского кружка, и не только тем, что он отвергает парадигмальный характер физики в построении всех наук, включая психологию и социологию. В противоположность методологическому догматизму позитивистов Дильтей утверждает необходимость реконструкции первичного опыта жизни, из целенаправленного структурирования которого формируется опытный базис частных наук, как о природе, так и о духе. «Задача, которую здесь предстоит заново решить, состоит в проектировании системы наук о духе, равно как и естественных наук. Причем не так, что первые будут просто поставлены рядом с последними, а так, что учитываются также и их методические предпосылки, заключенное в них усмотрение взаимосвязи действительности» (XIX, 301). На этой единой основе становится возможным и определение познавательной специфики обоих классов наук, равно как и их познавательной ценности.

¹¹³ См. *Jung, M.: Dilthey zur Einführung*, 10–11.

¹¹⁴ Ср.: «В вышеописанной науке залегают первопринципы нашего познания, определяющие, в какой мере может существовать для нас природа, и первопринципы наших действий, объясняющие наличие целей, интересов и ценностей — основы всякого нашего практического общения с природой» (I, 9).

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ НАУКИ

Что означает вообще «обоснование»? С какой целью оно предпринимается? И какими средствами осуществляется? Рассмотрение этих вопросов позволяет не только уточнить ключевые пункты философской программы Дильтея, но и разобрать особенности такой постановки проблемы, ибо в современном мышлении кантовский *quaestio iuris* — проверка оправданности дискурсивных претензий на значимость — все чаще встречает скептическую реакцию, ставящую под сомнение осмысленность самой проблемы обоснования.

В программном предисловии к «Введению в науки о духе» Дильтей определяет круг вопросов, составляющих проблему обоснования в отношении гуманитарных наук: «Какова та система положений, что равным образом лежат в основе суждений историка, выводов политэконома и понятий юриста и позволяют определить их надежность? Восходит ли она к метафизике? Существует ли, скажем, философия истории, опирающаяся на метафизические понятия, или такое же естественное право? И если все это может быть оспорено, то где прочная основа для системы положений, придающей частным наукам связность и достоверность?» (I, XVII).

Речь здесь идет о реконструкции так называемых «априорных» предпосылок научного познания, т. е. тех, что являются не продуктом познания, а условием того, что опыт науки вообще оказывается возможным. Поскольку же эти предпосылки делают возможным научный опыт, постольку сами они не могут быть предметом науки и не имеют вообще предметной определенности (в смысле предмета опыта). В качестве условий возможности предметного опыта они образуют совокупность способов конституирования предметов опыта или, в общем смысле, являются условием конституирования мира как предмета опыта. К этой совокупности относятся как базовые категории наук, так и принципы их методологического построения.

То, что науки нуждаются в философском обосновании, обнаруживается в периоды так называемых «кризисов оснований», когда становится «проблематичным базовое отношение наук к тем вещам, к которым обращены их вопросы. Исходное отношение к вещам становится шатким и возникает стремление к предварительному осмыслению их базовой структуры, т. е. стремление устранить шаткость основных понятий той или иной науки, или придать им устойчивость на основе изначального знания вещей»¹¹⁵. Дильтей как раз и осмысливал ситуацию первого кризиса в науках о духе — кризиса их ста-

¹¹⁵ Хайдеггер, М.: Прологомены к истории понятия времени. Пер. Е. Борисова. Томск, 1998, с. 9.

новления. Комплекс исторических наук, утвердившийся после распада спекулятивных систем немецкого идеализма, сформировался под знаком отречения от бесплодных философских рассуждений в пользу «любовного погружения в неповторимость исторического процесса» (I, XVI), т. е. конкретной работы по удостоверению фактов и источников. В этой ситуации методические принципы исследования были отданы на личный произвол самих историков, которые «то возвращались к голой дескрипции, то довольствовались построением более или менее остроумных субъективистских концепций, то снова кидались в объятия метафизики» (I, XVI). Результатом этих хаотических поисков было то, что исходные принципы интерпретации истории некритически заимствовались либо из естественнонаучной области, либо из конкретных политических соображений.

Отсутствие философской проясненности предпосылок и принципов гуманитарных наук, т. е. их эксплицитного обоснования, затрудняло, по диалогу Дильтея, не только их теоретическое формирование, но и их «воздействие на жизнь» (I, XVI). Ибо гуманитарные науки выполняют не только эпистемологическую, но и социально-культурную функцию, формулируя основы нормативно-ценностных ориентаций практической жизни¹¹⁶. «Познание властвующих в обществе сил, причин, вызвавших его потрясение, имеющих в нем ростков здорового прогресса стало вопросом жизни для нашей цивилизации» (I, 4). Вследствие этого и работа по философскому обоснованию наук о духе содействует усилению их рационального влияния на социальные процессы и движения.

Вместе с тем дильтеевская программа философского обоснования не ограничивается узкой ориентацией на чистый «факт науки». Дильтей изменяет сам смысл проблемы обоснования, ставя задачу не просто эпистемологической поддержки научного прогресса, но экспликации основ всего культурного опыта. Требуя от философии учета «целостного, полного, неискаженного опыта» (I, 122), он ставит тем самым вопрос об изначальном способе данности мира, еще не разделенного науками на отдельные предметные области. Реконструкция этого первоначального «опыта жизни» выполняет фундирующую функцию по отношению ко всему творчеству культуры, включая и научное познание. «Важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания ее, а именно: живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие, — все может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развертывает различные свои стороны» (I, XVIII). «Основание всякого познания, содержащее в неразрывности все его предпосылки, есть сама жизнь, ее целостность, полнота и сила» (XIX, 329). Таким образом, для решения задачи методологи-

¹¹⁶ См. *Lessing, H.-U.*: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 143–136.

ческого основоположения требуется сначала разобраться с проблемой «реальности» жизни и изначальных способов ее конституирования¹¹⁷.

Этим как раз и объясняется, что Дильтей, стремясь отграничить свою позицию от современных ему опытов теории науки, будь то неокантианской или позитивистской, сознательно выбирает новое обозначение для своего философского обоснования, называя его «самоосмыслением» и отличая его как от метафизического фундирования наук о духе, так и от их «гносеологического» истолкования по образу естествознания. Подобно Канту, возводившему систему «чистого разума» между Цицлой догматической метафизики и Харибдой скептицизма, Дильтей создает критику исторического разума, отстраняясь как от метафизики, так и от позитивизма, крайней формой которого является эмпирический «феноменализм» — «наиболее резкое и последовательное выражение скептицизма» (XX, 347).

«Феноменология метафизики»

Основная часть опубликованного первого тома «Введения в науки о духе» посвящена демонстрации «невозможности метафизики как науки», т. е. неисполнимости притязания метафизики быть наукой наук — единой и всеобщей основой всей совокупности научного познания.

Однако опубликованные главы, посвященные истории метафизики, лишь фрагментарно выражают дильтеевский замысел критического исследования, названный им «феноменологией метафизики» (I, 395, 405)¹¹⁸. Как и все «Введение в науки о духе», анализ метафизики должен был соединять «исторический подход с систематическим» (I, XV). Иными словами, речь шла не о чисто историческом доказательстве невозможности метафизики. Если бы замысел Дильтея ограничивался лишь эмпирическим описанием истории, то справедлив был бы упрек Гуссерля, что исторический анализ не дает права делать выводы о правомерности или неправомерности метафизики. Неудача прежних попыток построения метафизики не является аргументом в пользу ее принципиальной невозможности. Но как раз против такого аргумента выступает и Дильтей: «Я ведь делаю вывод не на основе прежних неудач метафизики, а исходя из общего отношения между ее задачами и средствами для их решения, имеющимися у нас в распоряжении»¹¹⁹.

¹¹⁷ Ср.: «Главное в дильтеевской постановке вопроса — это не теория наук, но стремление увидеть действительность исторического и на этой основе прояснить способ и возможности интерпретации» (Хайдеггер, М.: Пролегомены к истории понятия времени, с. 20).

¹¹⁸ О «феноменологии метафизики» см.: Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der Historischen Vernunft, 140–145; Jung, M.: Dilthey zur Einführung, 71–86; Riedel, M.: Verstehen oder Erklären, 42–63; Фришейзен-Колер, М.: Вильгельм Дильтей как философ // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1912/13. Кн. 1–2, с. 325–329.

¹¹⁹ Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем, с. 145. См. также I, 396–397.

Демонстрация в теории постоянно возникающего противоречия между претензией метафизики и ее результатом становится, таким образом, ключом к интерпретации истории метафизики. Причем отношение истории и теории оказывается взаимодополняющим, как в ситуации «герменевтического круга»: некое предпонимание исторического развития полагает основы теоретической позиции, с которой, в свою очередь, осуществляется интерпретация истории. Структура замысла «феноменологии метафизики» имеет поэтому некоторое сходство как с «феноменологией духа» Гегеля (XVIII, 5; XIX, 392), представляющей собой попытку сопряжения сущностного анализа логических категорий и исторического изображения форм духа, так и с деструкцией истории онтологии в «Бытии и времени» Хайдеггера, расчищающей почву для аналитики человеческого существования. В каждом из этих подходов к истории метафизики задача не ограничивается лишь доказательством ложности всей прежней философии, но указывает также и те границы, в пределах которых метафизика имеет право на существование.

У Дильтея такой историко-систематический подход включает еще один специфический ход аргументации — в демонстрации противоречия между претензией метафизики и ее историческими результатами раскрывается та имплицитная основа, что не может быть до конца прояснена в самой метафизике, а вместе с тем является причиной ее постоянных неудач, — понимание невозможности выйти в познании за пределы жизни и «взглянуть на жизнь со стороны». Уже в самом понятии метафизики, как оно создается в античности и наследуется средневековьем и Новым временем, заключена претензия на универсальную познаваемость сущего. Метафизика — это «естественная система, возникающая из подчинения действительности закону познания» (I, 125). Во всех метафизических системах — от материалистического монизма до платоновского идеализма — содержится одинаковое представление о сущности метафизики как науки о сущем в целом или сущем как таковом (что в Новое время называется «наукой о безусловном»). Метафизика как «наука разума» (I, 395) претендует тем самым на познание мира из чистых принципов, поскольку, как показал уже Кант, такое определение ее предмета требует выхода за пределы опыта науки. Метафизика с необходимостью *«дополняет данное в опыте объективной и всеобщей внутренней взаимосвязью»* (I, 130–131), каковую она и рассматривает как свой специфический предмет. Понятия, служащие «вспомогательными средствами» (I, 399) для упорядочения познания (в первую очередь понятия субстанции и причинности), превращаются метафизикой в понятия о трансэмпирической реальности.

Из двух составляющих метафизики — приоритета познавательного отношения к миру и постулирования сверхопытной реальности — следует ее универсальный «логицизм», ее *«теорема о логической взаимосвязи природы»* (I, 387). Как структура мира, так и структура мышления — все подчиня-

ется единому логическому порядку, который создается разумом. Логическое тождество бытия и мышления находит свое классическое выражение в законе достаточного основания Лейбница. «С установлением этого закона метафизика достигает своего формального завершения» (I, 388). Ибо как раз в принципе достаточного основания отчетливо проявляется то главное противоречие — между претензией метафизики на универсально-логическое познание сущего в целом (попыткой «принудительным образом выразить взаимосвязь мира через взаимосвязи понятий» [VIII, 78]) и историческим результатом метафизических систем, запутывающихся в сетях антиномий, — что Дильтей детально прослеживает на всех этапах истории метафизики. Дело в том, что принцип достаточного основания в универсальной формулировке — вовсе не логический закон, как утверждает Лейбниц, а метафизическое требование, каковое нельзя представить в виде логической аксиомы (I, 390)¹²⁰. Сформулированный в виде правила мышления, этот закон может быть использован в качестве принципа организации научного познания — «во всяком основании полагается следствие, во всяком следствии упраздняется основание» (I, 392). Но когда он понимается как логический принцип упорядочения действительности, он обнаруживает всю свою произвольность.

Таково основное противоречие метафизики — стремление логически упорядочить первопринципы сущего и невозможность их последовательно определить. Исток его — в «интеллектуализме» метафизики, в объявлении познания первичным способом конституирования реальности. В той мере, в какой познавательная установка реализуется наукой, она имеет свое оправдание в границах опыта. Когда же она распространяется на весь опыт в целом и претендует на постижение реальности самой по себе, она неизбежно впадает в указанное противоречие. В постоянном проявлении этого противоречия в истории метафизики Дильтей усматривает ту скрытую основу, что обрекает метафизические системы на неудачу и обуславливает невозможность метафизики как основоположения науки: познание не является первичным способом конституирования реальности, оно всегда имеет дело с реальностью конституированной, осмысленной в актах жизнеосуществления. Логическая очевидность, последовательность умозаключений всегда вторичны по отношению к целокупности жизненных отношений, в которых создается мир, доступный познанию.

Из этого следует, что для познания всегда существует некая граница, некое «нерастворимое ядро» жизненного опыта (I, 396, 400). Уже самое элементарное представление о «вещи» не может быть до конца просвечено интеллектом, ибо оно укоренено в практически-жизненном опыте, в первые

¹²⁰ См.: Riedel, M.: Diltheys Kritik der begründenden Vernunft. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg/München, 1985, 185–210.

конституирующем сознание внешней реальности и ее составных частей (I, 398). «В этой целостности наших душевных сил, в исполненной жизнью самосознании, испытывающем воздействие другого» (I, 401), а не в логической конструкции реальности следует искать исток метафизических понятий. Последняя основа метафизической мысли поддается поэтому лишь историческому прояснению: принципы и понятия метафизики оказываются лишь отложениями культурного опыта, чередой исторически сложившихся интерпретаций жизненной реальности. Они формируются в ходе трансформации религиозно-мифологических образов мира под влиянием научного и культурного развития, в котором и складывается характерная для метафизики связь религиозной претензии на универсальность объяснения мира с научным принципом познаваемости¹²¹.

Результатом «феноменологии метафизики», изложенной здесь в ее основных чертах, является, таким образом, с одной стороны, вывод о невозможности метафизики как основоположения наук, в том числе и наук о духе, равно как и о необходимости замены ее гносеологически фундированным основанием, опирающимся на реконструкцию первичного «опыта жизни»¹²². С другой же стороны, метафизика осмысливается в ее историческом измерении как совокупность форм ориентирования человека в мире, укорененных в комплексе исторической жизни — хозяйственных структурах, религиозных отношениях, способах научного и культурного самоосмысления общества. «Феноменология метафизики» означает в этом последнем смысле историческое Просвещение метафизического разума относительно его жизненных оснований и границ.

Критика исторического позитивизма

В своей критике метафизики как основания гуманитарных наук Дильтей был не одинок. Более того, он следует здесь определяющей тенденции своего времени, отвергавшего философские спекуляции во имя «позитивной на-

¹²¹ Ср.: «Власть метафизики заключается в том, что она освещает человеку как изменчивой части мироустройства, не могущей обрести в одной лишь преследовании своих интересов постоянное чувство прочности и надежности своего положения в жизни, связность целого, устанавливает место человека в нем и определяет его задачи. В этом ее функция совпадает с функцией религии. Но в то время как последняя претендует лишь на субъективную достоверность, основанную на сознании и признании высшей природы человека, метафизика стремится гарантировать общезначимое и необходимое познание» (XX, 141).

¹²² Дильтей специально анализирует теории «социальной метафизики» античности как пример метафизического фундирования гуманитарного знания. В учениях о «естественном праве», об «объективном благе» и обществе как «органическом целом» он констатирует то же основное свойство метафизики — ее «интеллектуализм», — не позволяющее ей увидеть реальные взаимосвязи интересов и целей как основу социальной жизни и политических структур (I, 215–234).

уки». Стремление к исследованию «фактического», «позитивного», «реального» в противоположность «идеалистическому» и «иллюзорному», т. е. априорным конструкциям прежней метафизики, составляет эту тенденцию, которую можно назвать «позитивизмом» в широком смысле слова¹²³. Однако, начиная с 60-х гг. XIX в. в Германии формируется направление «позитивизма» (или «эмпиризма») в узком смысле слова, складывающееся под влиянием английского и французского позитивизма. Первоначально представленный лишь в толстых журналах и переводах, позитивизм уже к третьей четверти столетия постепенно проникает в исследовательские области гуманитарных наук, становясь господствующим принципом самосознания ученых. Всеобщую известность приобретают позитивная философия О. Конта с ее законом «трех стадий», логика Дж. Ст. Милля, стимулировавшая дискуссию о статусе наук о духе¹²⁴, «История цивилизации в Англии» (1857/61) Г. Т. Бокля, применявшая принципы Конта, Милля и Бентама к историческому материалу, и работы И. Тэна по истории литературы и социологии искусства.

В той мере, в какой в этих работах и развивающих их трудах немецких ученых¹²⁵ утверждалась антиметафизическая тенденция и ставилась *гносеологическая* проблема гуманитарных наук, Дильтей признавал и высказывал солидарность своих исследований с позитивистским направлением. В первую очередь это касалось связанного с позитивизмом утверждения *научного* статуса исторических и социальных наук. В противоположность прежнему пониманию истории как *искусства*, придававшему историографии оттенок художественного творчества, позитивисты выставляли требование превратить историю в науку, наравне с другими использующую принцип каузального объяснения и фиксирующую исторические закономерности. Другой аспект позитивизма, с которым солидаризовался Дильтей, — его прин-

¹²³ В таком смысле использует термин, например, Гуссерль, когда он пишет: «Если 'позитивизм' означает то же, что абсолютно свободное от предрассудков фундирование всех наук в 'позитивном', т. е. изначально постигаемом, то мы — подлинные позитивисты» (Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 1. In: Husserliana. Bd. III/1, 38).

¹²⁴ Сам термин «Geisteswissenschaften» (во множественном числе) получил распространение как раз после перевода на немецкий язык «Системы логики силлогистической и индуктивной» Милля. Книга VI («Logik of moral science») была в переводе озаглавлена «Von der Logik der Geisteswissenschaften» (Mill, J. St.: System der deductiven und inductiven Logik. Übertr. von J. Schiel. Braunschweig, 1849). Об истории самого термина, возникшего значительно раньше, см.: Diemer, A.: Geisteswissenschaften. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Basel/Stuttgart, 1974, 211–215. В русск. издании (Т. 1–2. СПб., 1865–67 и др.) название шестой книги переводится как «Логика нравственных наук».

¹²⁵ О распространении позитивизма в Германии см.: Rothacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920, 190–252; Riedel, M.: Verstehen oder Erklären, 113–133; Михайлов, А. В.: Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989.

цип опытного познания. В противоположность пристрастию традиционной философии истории к универсальным схемам, от гуманитарной науки требовали теперь ограничения сферой опыта и знания, сводимого к проверяемым опытным данным. Наконец, практическое-политическое самосознание позитивизма, имевшее немалое значение для его распространения после революции 1848 г., — его либерально-демократическая ориентация и рассмотрение науки как фактора социального прогресса и совершенствования политических отношений¹²⁶ — находили сочувственный отклик в понимании Дильтемом прогностической и практической функции наук об обществе и истории.

Вместе с тем та конкретная позиция, что занимал позитивизм в вопросе обоснования гуманитарных наук и, шире, в анализе оснований познания, с самого начала вызывала резкие возражения Дильтея, приводя его в целом к отрицанию позитивизма как философской теории наук о духе.

Первое из этих возражений — *методологический догматизм*, проповедуемый позитивистами. Общим свойством, характеризующим теоретико-научные построения позитивизма, было стремление создать науки о человеке, обществе и истории по модели естественных наук и применить методы, доказавшие свою эффективность в изучении природы, к анализу человеческого мира — конструктивный метод, выделяющий гипотетические атомарные структуры и сводящий к ним сложные системы, поиск универсальных законов, из которых дедуктивно выводятся частные следствия, рассмотрение мира под углом зрения отношения причина-следствие, исключающего иные формы детерминации. Классическую формулировку такое понимание методологии гуманитарных наук обрело в труде Дж. Ст. Милля «Система логики силлогистической и индуктивной», где была предложена единая методология для естественных и для гуманитарных наук: «С помощью комбинации точных законов крупных причин и достаточно хорошо известных законов мелких причин с теми эмпирическими или теми приблизительными обобщениями, что следует получить через наблюдение, мы в состоянии формулировать общие суждения, которые истинны по существу и на которых мы, учитывая степень вероятной неточности, можем надежно основать нашу практику и наши ожидания»¹²⁷. Такая единая методология может работать лишь при допущении однородности всех предметов опыта или, по крайней мере, возможности их редукции к одному основному типу, каковым в позитивистской традиции оказывается физикалистский мир. Поскольку же такое допущение само является не продуктом научного познания, а его онтологической предпосылкой, постольку позитивизм догматически настаивает на ме-

¹²⁶ Перевод труда Бокля на немецкий язык осуществил младогегельянец А. Руге — соратник К. Маркса по «Немецко-французскому ежегоднику».

¹²⁷ Mill, J. St.: System der deduktiven und inductiven Logik. Übertragen von J. Schiel. Dritte deutsche, nach der fünften des Originals erweiterte Auflage. In zwei Theilen. Bd. 2. Braunschweig, 1868, 452.

тафизическом допущении физикалистской однородности мира и основывает на нем свой идеал «единой науки»¹²⁸.

Именно против такого допущения выступает Дильтей, когда он критикует позитивистское «перенесение методов» (XIX, 2) естествознания на гуманитарные науки за «догматическую закостенелость» (XVIII, 19). При этом он использует по существу прагматический аргумент: такое перенесение неверно не потому, что оно не соответствует предмету — требование соответствия не учитывает того, что предмет и метод конституируются, а не даются извне, — а потому, что оно *нецелесообразно*, т. е. не ведет к достижению поставленных эпистемологических целей. Дильтей исповедует своеобразный «инструментализм», когда он утверждает, что «пригодность методов выясняется из их употребления» (XVIII, 1). И как раз из познавательных результатов выясняется неплототворность позитивистской методологии. Учения о «социальной физике» (Конт), о равновесии сил в обществе, использование понятий статики и механики в применении к гуманитарно-научному исследованию — все это оказывается пустыми метафорами, лишь иллюстрирующими тривиальные общие формулы обществоведения (XVIII, 52). Также и статистические закономерности и выводимые из них дедуктивные заключения не дают никакого прироста гуманитарного знания, как показывает Дильтей на примере «Истории цивилизации в Англии» Бокля: «Число совершенных преступлений находится в константном отношении к числу жителей страны, в которой они были совершены <...>. Число ежегодно совершаемых в Лондоне самоубийств составляет в среднем 240 и лишь незначительно отклоняется от этой средней величины. Другой закон состоит в том, что число ежегодно заключаемых браков находится в определенном постоянном отношении к ценам на зерно. Бокль выводит отсюда следствие, что при определенном состоянии общества должно совершаться определенное число преступлений, определенное число людей должно покончить жизнь самоубийством и должно быть заключено определенное число браков. <...> Если кто-то хочет называть подобные регулярности законами, тогда из этого следует лишь, что в области духа подвести под закон удается лишь сравнительно безразличные действия» (XVI, 103–104).

При этом Дильтей вовсе не отрицает применимости статистического анализа и прочих физико-математических методов в гуманитарном исследовании. Анализ регулярностей имеет вполне определенный смысл как при конституировании гуманитарно-научных понятий, например «поколения» как единства одновременности (V, 36–39), так и при изучении предпосылок «духовных движений» — статистики публикаций, упорядочения хронологии и т. д. (V, 40–41). Но количественные методы создают лишь основу, «внешний

¹²⁸ О программе «единой науки» в применении к гуманитарному знанию см.: Bodammer, Th.: Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg/München, 1987, 143–170.

исторический остов» (V, 40), на котором выстраивается собственно историческая интерпретация.

Кроме того, позитивистская ориентация на идеал естествознания нарушает методический порядок обоснования. Ибо обоснование науки, чтобы быть последовательным, не имеет права использовать саму науку или отдельные ее положения в качестве обосновывающего принципа. В противном случае обоснование попадает в порочный круг, догматически предполагая то, что еще только требуется доказать.

Констатированный Дильтеем методологический догматизм позитивистов происходит — и в этом состоит другое возражение Дильтея против позитивизма — из непроясненности *логических оснований* их методологии. «Если Милль, Бокль и их влиятельная школа — до сих пор единственная, делавшая попытки такого обоснования [наук о духе. — Н. П.], — ожидают такового целиком от перенесения методов наук о природе, если они, ведомые в этом направлении, отвергают и не могут не отвергать прежнюю историографию как ненаучную, то истинная причина этого заключается в том, что они не подвергли строгому научному исследованию логические основания наук духа, прежде чем выносить отрицательные суждения обо всей этой отрасли человеческого исследования в ее прежней форме» (XIX, 2). Научно-теоретическая программа позитивистов перенимает, таким образом, основы традиционной логики и опирающиеся на них методы дедукции и индукции, не прояснив «логическую проблему этих наук» (XVIII, 63), т. е. проблему совокупности логических средств, необходимых для осуществления гуманитарно-научного познания. Это касается, в первую очередь, неразработанности в традиционной логике средств экспликации нормативных суждений, выражений просьбы, обещания, требования и всех «перформативных» действий, изучаемых в современной деонтической логике. Правда, в разработке нового логического аппарата для структурирования познаний социально-исторических наук и Дильтея не продвинулся дальше критикуемой им традиционной формальной логики, но важен сам критический аргумент, действительно выделяющий слепое пятно позитивистской методологии. Его идеи в области философии логики относительно жизненно-практического истока логических категорий не были развернуты в систему понятий, способных эксплицировать коммуникативные структуры человеческого мира¹²⁹.

Третьим основным возражением Дильтея против позитивизма, касающимся онтологических предпосылок позитивистской теории науки, является критика *натурализма*. Возможность распространения физикалистских методов на гуманитарные исследования была достигнута в позитивизме благодаря специфической интерпретации предметной области наук о духе. Суть этой интерпретации — в признании «полной обусловленности психических со-

¹²⁹ Отдельные наброски логики императивов и анализ «волевого заключения» см. в материалах ко второму тому «Введения в науки о духе» (XIX, 253–257).

стояний физиологическими» (V, 55) по принципу каузальной детерминации. Примером такого рода интерпретации может служить «История английской литературы» И. Тэна, в которой постулируются однородность причинных отношений в природном и социальном мире и зависимость последних от первых. «Причины тщеславия, мужества, правдивости существуют, так же как и причины пищеварения, мускульных движений или животной теплоты.» <...> Стало быть, надо искать элементарные данные моральных свойств, так же как мы ищем их для свойств физических. Существует ряд великих, всеобщих причин и всеобщая структура вещей, и великие черты событий суть их продукт. Существует целый ряд великих всеобщих причин и всеобщая структура вещей. Великие черты событий суть их произведение. Религии, философия, поэзия, промышленность и техника, формы общества и семьи суть, в конце концов, не что иное, как отпечаток, данный событиям этими великими всеобщими причинами»¹³⁰.

Позитивистская программа — это программа всеохватывающего исследования действительности с точки зрения *внешнего наблюдения*, констатирующего эмпирические данности и конструирующего на их основе причинные корреляции¹³¹. В отношении социально-исторического мира такая программа не может не быть редукционистской, ибо она устраняет основное конституирующее свойство человеческой действительности — наличие самосознающего агента действия («Я»). Позитивизм в истории игнорирует то основное отношение, «в соответствии с которым мы одновременно являемся и действующим элементом в обществе и создаем наши действия. Из этого основного отношения и происходит то, что мы преследуем цели, устанавливаем правила и законы, стремимся воплощать идеалы, а с другой стороны, образуем наши самые абстрактные понятия об этой области в соответствии с тем, что мы как действующие считаем для себя правильным. Порядок поступков в обществе и взаимосвязь понятий об обществе обуславливают друг друга на каждой ступени как жизни, так и наук об обществе» (XVIII, 18). Это конституирующее основание человеческого опыта не может быть целиком редуцировано к процессам, поддающимся внешнему объективирующему наблюдению. «Сознание и самосознание, конституирующие личность, мы не можем вывести из физиологических процессов и ощущений как их коррелятов» (XX, 158), ибо на каждой ступени редуцирующей интерпретации воспроизводится предварительное условие возможности осуществления тако-

¹³⁰ Цит. по: Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. IV: Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932). Darmstadt, 1991, 256.

¹³¹ Истоки позитивистской аргументации Дильтей прослеживает уже у Филона Александрийского: «Как впоследствии позитивисты, он утверждал против внутреннего опыта: так же как глаз воспринимает объекты вне себя, но не себя самого, так и разум не может постигать самого себя» (I, 257).

вой — присутствие автора интерпретации как действующего субъекта. Это то самое сознание свободы, которое Кант признавал невыводимым никакими умозаключениями «фактом разума». В качестве условия знания опыт свободы не может быть фактом самого знания и в этом смысле недоступен никакому объективирующему наблюдению, «его нельзя констатировать извне или показать другим» (XX, 158).

Позитивизм же, развивая программу сплошной физикалистской детерминации, оказывается в парадоксальной ситуации самоустранения. Ведь если все подчинено и действует по естественным законам, то это распространяется и на саму позитивистскую интерпретацию человеческого мира. Но тогда зачем объяснять функционирование человеческой жизни, если все и так бесперебойно осуществляется посредством естественных механизмов. Если же, напротив, натуралистическая теория ставит задачу оказать корректирующее влияние на ход познания, то требуется допустить, что не все работает по естественным законам и существует возможность самосознательного действия. Таким образом, будучи последовательным, натурализм отрицает сам себя или же, чтобы обеспечить себе право на существование, вынужден отказать от собственной программы¹³².

Исток натуралистического заблуждения позитивизма лежит, по мнению Дильтея, в его «интеллектуализме», роднящем его с метафизикой, или, иначе говоря, в «смешении категорий»: все формы отношения человека к миру — практически-нормативного, ценностно-эмоционального — сводятся к одной, когнитивной, и соответственно игнорируются различия условий их осуществления и критериев их оценки, как, например, в случае выдвижения требования, соблюдения обещания или констатирования положения дел. А в гуманитарно-научном и философском исследовании «узловой пункт» как раз и состоит «в переходе от фактического состояния действительности к должностованию, цели, идеалу» (V, 64).

Такой интеллектуализм свойствен не только натуралистической философии, но и ранним концепциям неокантианцев, устанавливавших, подобно Г. Гельмгольцу и Ф. А. Ланге, «физиологическое априори». Именно эта позитивистская установка философских течений, провозгласивших «возврат к Канту» и «гносеологический поворот» в философии¹³³, вынуждает Дильтея ограничивать свою программу от современных ему теоретико-познавательных концепций. Для него гносеология — «это история изолированного интеллекта. <...> Она знает лишь те науки, что служат задаче чистого позна-

¹³² Натурализм объясняет феноменальный мир через редукцию к функциям мозга, т. е. по существу через отдельный феномен этого мира. Получается, что «в строгом смысле здесь часть производит целое» (XIX, 19).

¹³³ К характеристике позитивизма неокантианцев см.: *Хайдеггер, М.*: Прологомены к истории понятия времени, с. 18–22; *Köhnke, K. Ch.*: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus; *Riedel, M.*: Verstehen oder Erklären.

ния» (XIX, 89). Опыт наук о духе требует реконструкции целостного отношения человека к миру, выраженного как в констатирующих суждениях, так и в императивах и ценностных установках. Осуществление такой реконструкции в рамках философского обоснования — новая задача философии, понятой в противоположность метафизике и гносеологии как «самоосмысление» исторического человека.

Философия как «самоосмысление»

Исторический анализ способов обоснования познания выделяет, таким образом, три их основных типа. Первой формой философии является *метафизика* как «система понятий, каковая стремится изобразить объективную взаимосвязь космоса и вывести из нее целенаправленную деятельность отдельного человека и всего общества». Из исследования законов, форм и правил мышления формируется логика, составляющая вкуче с анализом применения логических принципов к опытному познанию фундамент *гносеологии*, которая приходит на смену метафизике. В качестве основной задачи гносеология устанавливает анализ восприятия и логического мышления. Но и эта форма философии должна быть преодолена, ибо хотя она и «достаточна для того, чтобы обосновать опытную науку и доказать невозможность метафизики, однако уже познание понимается с этой точки зрения лишь односторонне и абстрактно как голый логический процесс. И она не способна постичь жизненную взаимосвязь, в которой объединяется вся деятельность человека». Из недостатков гносеологии вырастает потребность в новой философской позиции — «самоосмыслении», — способной выразить «фундаментальный принцип всякой философии: эта взаимосвязь реально дана лишь в структуре жизни» (XX, 235–236). В понятии «самоосмысления» (*Selbstbesinnung*)¹³⁴, введенном в философский лексикон Дильтеем (если не считать его спорадического употребления у Фихте, например в «Основных чертах совре-

¹³⁴ В старых переводах термин для передачи «Selbstbesinnung» отсутствует. Это понятие переводили либо как «самоуразумение» (пер. И. В. Постмана и И. В. Яшунского), либо как «самопознание» или даже «самосознание» (неустановленный переводчик статьи Фришейзен-Колера «Вильгельм Дильтей как философ»). Неудобство всех этих вариантов состоит в том, что они являются терминами, используемыми и в других философских концепциях до Дильтея. Выбор же слова «самоосмысление» должен подчеркнуть индивидуальность терминологии Дильтея и вместе с тем связь его с идущей от сократовской философии традицией жизненной рефлексии. О понятии «самоосмысление» кроме упомянутой статьи Фришейзен-Колера («Дильтей как философ») см. также: *Selbstbesinnung*. In: *Ritter, J./ Gründer, K.* (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart, 1995, 330–335; *Pfafferott, G.*: *Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl*. In: *Orth, E. W.* (Hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 351–380; *Gadamer, H.-G.*: *Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag)*. In: *Orth, E. W.* (Hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 172–182; *Johach, H./ Rodi, F.*: *Vorbericht der Herausgeber*. In: XIX, XXVI–XXXIV.

менной эпохи»), как раз и сконцентрировано все своеобразие его философского подхода.

С одной стороны, «самоосмысление» содержит в себе трансцендентально-философскую компоненту, означающую анализ условий значимого познания. «Самоосмысление — это живое восхождение от всех содержащихся в науке положений к основаниям их правомочности и предпосылкам с целью установления посредством такой редукции их относительной значимости и границы» (XIX, 300–301). Звучащий же в этом понятии момент обращения на себя подчеркивает, что условия познания задаются не некой объективной взаимосвязью действительности, а субъективными актами, постижимыми в саморефлексии познающего. Соответственно этому совокупность трансцендентальных условий следует отличать как от комплекса фактически наличных предпосылок познания, так и от логического следования в условном суждении. В первом случае анализ познания носит, говоря словами Канта, «физиологический» характер и позволяет в лучшем случае установить эмпирические свойства среднестатистического познающего субъекта (например, наличие нормально функционирующей нервной системы). Но тогда он просто объясняет одни предметные отношения через другие, попадая в бесконечный регресс выяснения условий для этих других предметных отношений. Во втором случае для обоснования познания оказалось бы достаточно чисто логического анализа эмпирических суждений, восходящего от обусловленного к условию. Но задача как раз в том и состоит, чтобы показать возможность применения логических понятий к опытному познанию, — т. е. одновременно с обоснованием познания требуется показать и способ конституирования предмета, на который направлено познание. Поэтому трансцендентальное понимание связи условий и обусловленного правильнее было бы определить как отношение функции к ее аргументу. Функция в данном контексте означает деятельность по трансформации соответствующего материала познания, а результатом этой деятельности является значимое знание. В этом смысле условия — не внешний фактор, детерминирующий познание, а структура его осуществления. Поэтому Дильтей говорит об «условиях сознания», что они *«действуют»*, даже если на них не обращено внимание и они в таком виде не стали предметом рефлексии» (XIX, 57. Курсив мой. — Н. П.).

Но трансцендентальный вопрос не ограничивается рамками познания, как это происходит в позитивистской методологии. Самоосмысление означает «основоположение как мышления и познания, так и действия» (XIX, 89). В соответствии с исходным пунктом Дильтея — целокупностью человеческого жизнеосуществления — философия должна включать анализ как условный познания, так и условий действия, равно как и ценностно-эмоционального отношения к миру. «Основоположение философии не является чисто гносеологическим, ведь в ней идет речь о возвышении духа к собственной

автономии. Таковое осуществляется посредством общезначимого познания, но также и посредством общезначимых определений ценности и правил целенаправленного действия» (VIII, 179).

Формулируя таким образом задачу философии, Дильтей стремится не больше не меньше как к преодолению разделения теоретического и практического разума, на котором базируется вся философия Нового времени вплоть до Канта и постидеалистической теории познания. Результатом изолирования друг от друга «оснований познания и оснований морали» (XIX, 305) или теоретического знания и жизненно-практической «мудрости» является тот «кризис европейских наук», диагностированный в XX веке Э. Гуссерлем, что выразился в одностороннем господстве теоретической рациональности и связанного с ней понимания практики как технического овладения природой. Все иные типы отношения человека к миру представляли в свете этого понимания как вторичные, чья ценность и рациональность измерялись лишь степенью приближения к теоретическому знанию. Попытка же Канта ввести в философию «примат практического разума» оказалась, в конечном счете, неудачной, ибо структура аргументации в области морали была истолкована им снова по модели теоретического познания — как применение всеобщего закона к индивидуальному поступку. Рациональное обоснование признавалось, таким образом, возможным лишь в сфере науки, а вопросы о ценностях и нормах поступков были оттеснены в область индивидуальных решений, рациональный дискурс в которой считался невозможным и бессмысленным. Тезис М. Вебера о «науке, свободной от ценностей» лишь подводит резюмирующий итог развитию новоевропейской философии с характерным для нее господством теоретического разума.

Дильтеевская постановка вопроса о возможности и необходимости рациональной аргументации не только в отношении познания, но и в отношении действия сближается поэтому, сквозь толщу традиции интеллектуализма, с аристотелевской концепцией «рассудительности» (фронезис), направленной на осмысление всеобщих форм человеческих поступков (практики)¹³⁵. Но в отличие от Аристотеля, отводящего исследованию «рассудительности» место «второй» философии — этики и политики, — каковой предшествует «первая» — учение о бытии, Дильтей возводит жизненно-практическую рациональность в фундаментальный принцип философии, служащий исходным пунктом как для обоснования познания, так и для определения норм и ценностей. «Самоосмысление» поставлено тем самым перед задачей эксплицировать отношения научных, нормативных и оценочных суждений, причем именно как равнозначных форм рациональности. Особый смысл исследование этого отношения приобретает в вопросе определения статуса гума-

¹³⁵ О восприятии аристотелевского понимания практической философии Дильтеем см.: *Riedel, M.*: *Verstehen oder Erklären*, 65ff.; *Johach, H.*: *W. Dilthey: Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung*, 67ff.

нитарных наук, в которых формулируются суждения о фактах и законах, о нормах и ценностях (см. I, 26, 95)¹³⁶.

Вопрос, однако, в том, как интерпретируется взаимосвязь констатирующих, нормативных и оценочных высказываний, т. е. та совокупность критериев, в соответствии с которыми могут быть проверены эти типы высказываний, при условии, что они вообще поддаются верификации. Первая возможная интерпретация была реализована в эпоху Дильтея позитивистской гносеологией. Ее суть заключается в редукции нормативных и оценочных суждений к эмпирическим констатациям. Нормативные высказывания рассматриваются как констатации фактического наличия определенных норм и правил. Соответственно и обоснование норм отождествляется с верификацией научных суждений. В некотором отношении Дильтей отдает дань этой позитивистской концепции, когда характеризует задачу «самоосмысления» как анализ «всего состава и взаимосвязи фактов сознания» (XIX, 79), анализ «данного эмпирического сознания» (XX, 253), хотя его понятие «факта» и отличается весьма существенно от физикалистской констатации, проверяемой во внешнем наблюдении. Но самое важное отличие состоит в том, что Дильтей требует учета различий познавательного и деятельного отношения к миру и соответствующих им критериев рациональности¹³⁷. Противоположный способ интерпретации предложили неокантианцы Баденской школы, в первую очередь В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Эта интерпретация, получившая название «нормативизма», истолковывает все типы значимости суждений как нормативное соответствие общезначимым ценностям (истине, добру, красоте и т. д.). Виндельбанд говорит в этой связи о «логической и эстетической совести», по аналогии с совестью нравственной, как об инстанции

¹³⁶ Задача самоосмысления не ограничивается, однако, лишь опытом гуманитарных наук, как это порой представляется в исследовательской литературе о Дильтее (см. например: *Knüppel, R.: Diltheys erkenntnistheoretische Logik. München, 1991, 65*). Поскольку у Дильтея идет речь о целокупности опыта жизни, постольку в нее, разумеется, включается и сфера естественнонаучного познания, равно как и техники (см. в этой связи: *Makkreel, R. A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991, 97*).

¹³⁷ «Это положение [что самоосмысление является основоположением как познания, так и действия. — *Н. П.*] нельзя истолковывать в том смысле, что оно означает, будто действие как факт может быть таким же предметом познания, как и факты природы. Это само собой разумеется, но подобное истолкование не выражает всего того, что заключается в самоосмыслении как философском основоположении в отношении действия. Причина, по которой не проявляется это большее, состоит в том, что недостаточно четко различают между познанием как направленным на действительность, т. е. содержащимся в ее корреляте (опыте), мышлением и высказываниями о чувстве и воле, каковые заключают в себе лишь сознание образующих чувство и волю фактов, а также в том, что критерии последних недостаточно основательно исследованы» (XIX, 89).

¹³⁸ *Виндельбанд, В.: Нормы и законы природы // Виндельбанд, В.: Избранное. Дух и история. М., 1995, с. 187.*

ях проверки всех видов высказываний¹³⁸. Однако в этом случае возможность проверки ставится в зависимость от постулирования ценностей, наделяемых объективным статусом, в результате чего в фундамент обоснования закладывается метафизический тезис¹³⁹.

В своей версии интерпретации Дильтей стремится избежать как позитивистской редукции норм и ценностей к законам и фактам, так и неокантианского представления о познании как разновидности нормативно регулируемой деятельности, утверждая несводимость друг к другу трех классов высказываний (законов, норм и ценностей), или, как он выражается, используя тогдашнюю терминологию, «трех классов психических фактов» (XVIII, 72). Тем самым он сближается с классификацией психических феноменов Франца Brentano, согласно которой все типы психических феноменов, обладая общей *интенциональной* структурой, различаются по типу интенциональных отношений к предмету (или «способов внутреннего существования предмета»¹⁴⁰) и по критериям определения их значения. Исходя из похожего различения, Дильтей ставит задачу создания гносеологии, логики и методологии не только для «познания действительности», но и для «определений ценности» и для «норм целенаправленного действия» (VIII, 183–184). Таким образом, понятие рациональности или «общезначимости» расширяется и на акты сознательной деятельности, что признавались традиционной интеллектуалистски ориентированной философией недоступными для рациональной экспликации. Однако и против концепции Brentano Дильтей возражает, видя в ней необоснованный разрыв взаимосвязи психических функций¹⁴¹. Для него различие психических феноменов генетически восходит к *единству* жизненной взаимосвязи, каковое составляет фундаментальную предпосылку сознания (ср. VIII, 188–189). «Проблема философии состоит в осознании единства нашей жизни в ее многообразной деятельности» (XX, 253). И лишь на основании этого изначального единства жизнеосуществления возможно полагать различия отдельных типов психических феноменов. При чем критерии их различения Дильтей усматривает в целевых ориентациях

¹³⁹ Дильтей полемизирует с этой концепцией Виндельбанда и Риккерта в особенности в вопросе о существовании внешнего мира, критикуя их решение, сводящее реальность мира к нормативному постулату (V, 136).

¹⁴⁰ Brentano, Ф.: Психология с эмпирической точки зрения // Brentano, Ф.: Избранные работы. М., 1996, с. 33 (см. также статью «О происхождении нравственного сознания», особ. с. 120–125).

¹⁴¹ О соотношении концепций Дильтея и Brentano см.: XVIII, XXVIIff.; Orth, E. W.: Wilhelm Dilthey und Franz Brentano zur Wissenschaftsforschung. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger (Phänomenologische Forschungen 16). Freiburg/München, 1984, 24–54. Критику Brentano Дильтеем см. в: XVIII, 113–115; XIX, 113–114; а также: Misch, G.: Vorbericht des Herausgebers. In: V, LVII.

жизненно-практической сферы, на которые опирается и научное познание. «Эти классы [психических феноменов. — Н. П.], после того как мы выяснили, что они не имеют никакой объективной основы, получают основу в научной потребности определения таких границ явлений, какие оказываются соразмерными в настоящий момент научному исследованию» (XVIII, 75). Тем самым принципы логической и гносеологической экспликации трансцендентальных условий всей совокупности жизнеосуществлений представляются в качестве исторически формирующихся целеориентированных стратегий познания и действия. Единство жизненной взаимосвязи образует исходный пункт самоосмысления, членение же и классификация жизненных актов (познания, оценки, нормативного действия) осуществляются в соответствии с целевыми установками, претендующими на общезначимость. Трансцендентальную постановку вопроса Дильтей, таким образом, расширяет в своей философии до *трансцендентально-прагматической*.

С другой стороны, в понятии самоосмысления присутствует, наряду с трансцендентально-философским аспектом, еще и жизненно-практический, так сказать «экзистенциальный», аспект сознательного ориентирования в жизни. Философия формулирует «сознание того, что делает человек, когда он мыслит, творит и совершает поступки. Такое сознание формируется обычно случайно и фрагментарно, в философии же — намеренно и универсально. Поэтому философия есть самоосмысление» (VIII, 240).

В этом смысле философский проект Дильтея сознательно включается в идущую от Сократа и стоиков традицию понимания философии как жизненной рефлексии. Не познание внешнего мира, а самопознание человека составляет здесь основную задачу философии. Но и в этих философских учениях при всем родстве их исходного пункта исторический анализ фиксирует значительные различия в определении цели и смысла самопознания. Античные учения о человеке, начиная от софистов и Сократа, исходят повсеместно из «объективистской предпосылки, что восприятие, мышление и действие осуществляются в соприкосновении с отличным от них сущим» (XIX, 57). Даже аргументы скептиков, ставящие под сомнение возможность достоверного познания, имеют смысл лишь при таком предположении объективно сущего. В эпоху средневековья эта предпосылка переосмысливается в допущение существования Бога как творца и основы мироздания. Классическую формулировку такое учение находит в философии Августина. «В этом самоосмыслении человеку открывается его *собственная сущность*, убеждение в реальности *мира* находит, по крайней мере, свое место. Однако в первую очередь такое самоосмысление приближает человека к пониманию Божественной сущности и, похоже, приподнимает завесу над тайной Божественного триединства» (I, 260). Таким образом, «самоосмысление лишь тогда достигает своего законченного результата, когда нравственно-религиозный акт веры размыкает все глубины души» (I, 260). Однако и у Августина само-

осмысление оборачивается, в конечном счете, метафизикой, полагающей основу знания и действия в объективной взаимосвязи сущего.

Новый смысл в проблему самопознания вносит лютеровская Реформация, постулируя в принципе *sola fide* единство теоретического знания и жизненного опыта. Но в эпоху Нового времени философия самоосмысления встречает мощного конкурента в лице естественнонаучной установки сознания, которая редуцирует жизненную рефлексию к научному объективизму. Последняя грандиозная попытка утвердить права самоосмысления жизни против этой «философии доброжелательных научных филистеров» (XIX, 305) была предпринята Шлейермахером. «Он ищет в подлинно содержательной, без всяких ложных абстракций понятой жизни разъяснений о ее смысле и значении. Гений самой жизни должен держать ответ. Из глубины самоосмысления должен раскрыться этот смысл жизни, без всяких привходящих умозаключений на основе какого-нибудь высшего порядка, на основе какого-нибудь другого существования, будь то нашего будущего, будь то некоего высшего существа» (XIII, 142). Но в XIX веке уже утрачивают свою убеждающую силу те религиозные основания лютеровского протестантизма, что сообщали учению Шлейермахера внутреннюю связность и ориентирующий смысл. Жизненной рефлексии остается лишь реакция на односторонний интеллектуализм, которая у Шопенгауэра и Ницше проявляется в отказе от рациональной рефлексии жизни и в «замыкании в собственной личности» (XX, 236), а у Карлейля, Эмерсона и других — в «бессильном протесте, который не способен ни к развитию, ни к обоснованию» (I, XVI).

Такова дилемма современности, преднаходимой Дильтейем: «Чтобы вынести болезнь, смерть, изгнание, жизнь нуждается в установке сознания» (XIX, 304), которую формирует самоосмысление; но все традиционные инстанции жизненной рефлексии — религия, искусство, ориентированное на классический идеал, метафизика — утратили свою убедительность и влияние на жизнь. «Тот, кто хочет сформировать свой взгляд на мир и использует при этом старые понятия и настроения, [не в состоянии создать установку сознания]» (XIX, 304). Но между объективизмом прошлых учений и субъективизмом современных Дильтей нащупывает почву для утверждения новой формы самоосмысления, которая способна, по его убеждению, внести «новую силу в духовную жизнь Европы» (XIX, 275), — *исторического самоосмысления*. «История — союзница самоосмысления» (XIX, 277).

Возможность этого нового способа самоосмысления заложена в тезисе об исторической природе человеческого существования: познающий историю сам является ее творцом. Познание истории становится формой самопознания человека. Но и наоборот: прояснение структур жизнеосуществления само оказывается способом жизнеосуществления. Рефлексия — не способность свободно парящего интеллекта, а форма самой жизни, тематизирующая жизнеосуществление в целом. В утверждаемом здесь отождествле-

нии познания и существования преодолевается традиционное деление сущего на субъект и объект. Историческое самоосмысление не нуждается в допущении независимой реальности, но вместе с тем и не замыкается в интроспекции. В действительности истории слиты воедино как субъективная перспектива ее творца, так и транссубъективная реальность артикуляций человеческого существования. «То, что человек находит в самом себе, он может сперва увидеть в истории, которая выносит на свет и делает доступным ясному восприятию все, что заключено в человеке» (XIX, 276).

Таким образом, в представлении о философии как самоосмыслении выдвигается претензия объединить трансцендентально-философскую концепцию обоснования, в виде критического основоположения познания и действия, с жизненно-практической рефлексией, осуществляемой в форме исторического понимания. Конкретная экспликация этого единства составляет движущий мотив всего интеллектуального развития Дильтея¹⁴².

Структура «Введения в науки о духе»

В соответствии с обрисованной выше программой обоснования, включающей как теоретико-познавательный, так и исторический путь самоосмысления, Дильтей разработал план исследования, посвященного конкретному приложению его философской систематики — анализу теоретического статуса и оснований гуманитарных наук. «Введение в науки о духе» должно было по этому плану включать как историческую экспозицию проблемы, так и разработку комплекса теоретических средств, необходимых для ее решения. В предисловии к первому тому «Введения» дан общий набросок взаимосвязи исторического и систематического подходов и представлена структура всего исследования. «Наш опыт отправляется, прежде всего, от обзора отдель-

¹⁴² Ср.: «1) Самоосмысление необходимо методически упражнять, 2) самоосмысление должно быть расширено до осмысления человечества. Последнее возможно лишь при помощи истории» (XX, 236). Г.-Г. Гадамер (Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren [Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag]. In: Orth, E. W. [Hrsg.]: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 172–182) констатирует в дильтеевской концепции «самоосмысления» противоречие жизненно-исторической рефлексии и позитивистского методологизма. Противоречие здесь существует, однако, лишь в том случае, когда научная и практическая рациональность рассматриваются как противоположные, что и предполагает Гадамер, утверждая в своем учении противопоставление методического идеала науки, стремящейся к абсолютной достоверности, и контекстуальной практической «мудрости», проявляющейся в конкретных жизненных ситуациях. Если же последовательно проводить намеченную Дильтеем точку зрения жизненно-практической рациональности, то следует рассматривать и науку как форму деятельности, ориентированной на достижение целей жизненного мира, и строить обоснование науки, исходя из анализа ее целей (см. пример такой интерпретации: Kambartel, F.: Ethik und Mathematik. In: Riedel, M. [Hrsg.]: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg, 1972, 489–504).

ных наук о духе, коль скоро в них заключен широкий материал и мотив всей данной работы, и из них делается ретроспективное заключение (первая книга). Затем настоящий том проводит историю философской мысли, ищущей прочные основоположения познания, через весь тот временной промежуток, в который решалась судьба метафизического основоположения (вторая книга). Делается попытка доказать, что общепризнанная метафизика была обусловлена ситуацией в науках, которая оставлена нами позади, и, стало быть, эпоха метафизического обоснования наук о духе безвозвратно прошла. Второй том проследит за историческим развитием до стадии отдельных наук и теории познания, представит и обсудит гносеологические труды вплоть до современности (третья книга). Затем будет сделана попытка самостоятельного теоретико-познавательного обоснования наук о духе (четвертая и пятая книги). Подробность исторической части объясняется не только практической потребностью введения, но и моим убеждением в важности наряду с гносеологическим самоосмыслением еще и исторического» (I, XIX).

При жизни Дильтея вышел в свет лишь первый том «Введения», второй том, как целое остался незаконченным, хотя отдельные его фрагменты были опубликованы Дильтеем в виде отдельных статей, собранных учениками в рамках II, V и VI томов посмертного «Собрания сочинений». Лишь спустя столетие после выхода первого тома усилиями нового поколения издателей Дильтея (Ф. Роди и Г. Йоах) увидели свет тексты из второго тома «Введения» (XIX том «Собрания сочинений»).

Если следовать реконструкции «идеальной» структуры книги, предпринятой издателями в результате сравнения многочисленных вариантов общего плана¹⁴³, т. е. выявления порядка изложения в том виде, в каком его опубликовал бы сам Дильтей, прими он решение выпустить в свет продолжение «Введения», то все целое исследования разделяется на два тома и шесть книг. В первый том входит общий обзор системы наук о духе, характеризующий типы этих наук, классификацию их положений, их отличие от естественных наук и от философии истории (*первая книга*: «Обзор системы отдельных наук о духе, в котором обоснована необходимость основополагающей науки»); за ним следует исторический анализ метафизической интерпретации жизни и аргументов, доказывающих невозможность метафизики как фундаментальной науки (*вторая книга*: «Метафизика как основание наук о духе. Ее господство и упадок»). Второй том должен был открываться историческим исследованием происхождения и развития гуманитарных наук, а также способов их философского обоснования в рамках так называемой «естественной системы» наук о духе XVII века (*третья книга*: «Стадия опыт-

¹⁴³ Обзор вариантов структуры второго тома «Введения в науки о духе» см. в: *Johach, H./Rodi, F.: Vorbericht der Herausgeber. In: XIX, IX–LVII; Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 111–114.*

ных наук и теории познания. Современная проблема наук о духе»¹⁴⁴. В центре этого исследования находится антропологическая проблематика: понятие о человеке в эпоху Ренессанса и Нового времени предстает основополагающей предпосылкой формирующегося гуманитарного знания. *Четвертая книга* («Основоположение познания» [XIX, 58–227, 307–318]) должна была содержать разработку теоретико-познавательной концепции Дильтея, в первую очередь понятие опыта жизни и принципов его реконструкции¹⁴⁵. Из реконструированного текста и его опубликованных фрагментов, к которым в первую очередь относится статья «Очерки по решению вопроса об истоке нашей веры в реальность внешнего мира и ее правомочности» (V, 90–138), видно, однако, что уже в этом месте Дильтей расширяет горизонт исследования, переходя от разработки проблем гуманитарных наук к построению философской теории науки в целом. Такой подход развивается затем в *пятой книге* («Мышление, его законы и формы. Их отношение к действительности» [XIX, 228–264, 318–326, 333–388]), включающей в себя философию логики, т. е. анализ не только логических схем, но и принципов их применения в познании. В эту же книгу Дильтей предполагал включить исследование происхождения логических категорий из жизненно-практического отношения к миру (фрагмент «Жизнь и познание»). Заключать «Введение» должен был очерк методологии наук о духе (*шестая книга*: «Познание духовной действительности и комплекс наук духа» [XIX, 264–295, 327–332]), отчасти производящий, отчасти дополняющий содержание первой книги. Система гуманитарных наук выстраивалась здесь уже на фундаменте проясненных принципов как реконструкция целеориентированной коммуникации индивидуумов и кристаллизирующейся из нее взаимосвязи социальных институтов. Таким образом, из перспективы системного замысла «Введения» весь комплекс публикаций Дильтея после выхода в свет первого тома вплоть до его последних работ по методологии наук о духе и типологии мировоззрений предстает как разработка деталей концепции «Введения» — критики исторического разума — увы, так и не сведенной в единое целое.

¹⁴⁴ См. XIX, XL. О работах, первоначально предназначавшихся для третьей книги «Введения», но затем опубликованных в виде отдельных статей и заново собранных во втором томе собрания сочинений, см. восторженную рецензию С. Л. Франка: Книга Дильтея по истории философии // Русская Мысль. 1914. № 4, с. 37–40 (II).

¹⁴⁵ Этот текст еще до его публикации расценивался исследователями как ядро систематики второго тома «Введения». Г. Миш не совсем точно назвал его «Бреславльской разработкой дескриптивной психологии» (V, LV), хотя основной замысел Дильтея выходит в этой книге далеко за пределы чисто психологической концепции.

ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ

Антропологическое понятие опыта

НА ПОРОГЕ философского учения Дильтея нас встречает самохарактеристика — «философия опыта». Понятие опыта находится и в центре определения Дильтеем своей позиции на фоне философской дискуссии его времени: «Основная мысль моей философии — та, что до сих пор в основу философии ни разу не был положен целостный, полный, неискаженный опыт, а с ним и целостная, полная действительность» (VIII, 171).

Критическое дистанцирование Дильтея от традиционной философии мотивировано его отношением к ее фундаментальной дилемме в понимании опыта, связанной с определением источника познания. В познавательной деятельности традиционно выделяются «чувственность» и «интеллект» как пассивная и активная познавательные функции. Посредством чувственности материал дается познанию, посредством интеллекта создается знание. В зависимости от решения вопроса, что принимать за исходный пункт, формировались позиции рационализма и эмпиризма. Рационализм (Декарта, Спинозы, Лейбница) признавал истоком познания деятельность интеллекта и совокупность имманентных ему «врожденных идей». Соответственно опыт рассматривался как вторичная актуализация идей, имеющая лишь подчиненное познавательное значение. Напротив, эмпиризм (Локка, Беркли, Юма) сводил весь комплекс значимого знания к опытной данности, рассматривая общие идеи лишь как способ упорядочивания чувственных ощущений. Истоком познания признавался лишь опыт, дающий через посредство восприятий не только совокупный материал, но и значимые обобщения. Преодолевая противоречия как рационализма, так и эмпиризма, Кант разделил в рамках критического исследования опыта «два ствола познания»: чувственность, пассивно воспринимающую материал познания, но не гарантирующую всеобщности и необходимости (против эмпиризма), и рассудок, производящий значимый синтез материала, но применимый лишь в границах опыта (против рационализма). Вопрос об источнике познания решался Кантом на основании этого различия: «Все наше познание начинается с опыта; ибо, чем же пробуждалась бы к деятельности способность познания, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят пред-

¹⁴⁶ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. B1.

ставления, отчасти пробуждают деятельность нашего рассудка сравнивать их, сочетать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? <...> Но хотя все наше познание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно все происходит из опыта»¹⁴⁶. В Кантовом «конструктивном» понимании опыта возникала, однако, проблема «применения» категорий рассудка к материалу чувственности, т. е. синтезирования предмета познания. И как раз в этом вопросе о конституировании опыта послекантовские учения снова разошлись на логико-метафизическое (немецкий идеализм) и логико-психологическое направления (Фриз, Бенеке, Герbart)¹⁴⁷, воспроизводившие старую дилемму философии в понятии опыта. В контексте этой полемики и следует рассматривать тезис Дильтея, что «точка зрения опытной философии» является «единственно возможной» (XIX, 24). Но его понимание опыта характерно отличается от основных позиций дискуссии об истоке познания в двух отношениях.

С одной стороны, утверждение об опытном происхождении философии направлено против идеи «абсолютного основания знания». Ведь как рационализму, так и эмпиризму свойственна фундаменталистская программа: они полагают абсолютно достоверный исходный пункт, с которого берет начало познание, — будь то в форме логической очевидности чистого акта, что не подлежит никакому сомнению (Декарт, Фихте), будь то в форме «чистой данности», не затронутой деятельностью интеллекта (Локк)¹⁴⁸. Обоснование значимости познания осуществляется тем самым посредством процедуры восхождения к такому беспредпосылочному основанию: либо как редукция всех эмпирических содержаний, либо как элиминирование всех «субъективных» примесей интеллекта к комплексу необработанных переживаний (восприятий). В противоположность этой фундаменталистской программе Дильтей утверждает невозможность «последнего основания»: «Не существует никакого беспредпосылочного исходного пункта наиболее общей науки о действительном, философии. Эмпиризм ни на йоту не вернее рационализма; отправление от разного рода опыта ничуть не надежнее отправления от очевидных истин» (XIX, 13). Невозможность беспредпосылочного начала выводится Дильтеем из общего понимания отношения познания к миру: «познающий субъект» не конституирует такое отношение, а лишь эксплицирует его. Первичный опыт мира складывается прежде всякого познания в целостности человеческой жизни и лишь задним числом оформляется в категориях познавательного отношения. Всякая «последняя очевидность» всегда уже является предпоследней, базирующейся на обладании миром в жизненно-

¹⁴⁷ Обзор послекантовских гносеологических учений см. в кн.: *Виндельбанд, В.*: От Канта до Ницше. М., 1997, с. 186–412.

¹⁴⁸ См об этом: *Kambartel, F.*: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt a. M., 2 1976.

практическом процессе. Вследствие этого «не бывает никакого беспредпосылочного основания науки» (XIX, 36), «не бывает абсолютной философии» (XIX, 90). Всякая философия нуждается в определенных предпосылках как методического характера (таких как элементарные правила различения, предикации и т. д., используемые в повседневной жизни [ср. XIX, 41]), так и материального (содержательные допущения относительно функционирования жизненного мира и т. д.). Попытка вывести все проблемное поле философии из единого принципа, как это намеревался сделать немецкий идеализм от Фихте до Гегеля, означает лишь поиск точки зрения абсолютного наблюдателя, способного «взглянуть на жизнь со стороны», и оборачивается лишь беспочвенным, ибо оторванным от научной практики, конструированием абстракций. Базисные предпосылки не могут быть ни усмотрены в переживании очевидности, ни доказаны, а лишь «испробованы в своих следствиях» (XIX, 35). «Философия экспериментирует с общими допущениями, так же как химия со специальными» (XIX, 13). С такой, близкой к фаллибилизму Ч. Пирса и К. Поппера¹⁴⁹, установкой Дильтей занимает промежуточную позицию между «фундаментализмом», требующим нахождения последнего основания, и скептицизмом, вообще отрицающим возможность проверки значимости знания. Промежуточную в том смысле, что, сохраняя понимание философии как основоположения знания и действия («фундаментальная философия» [XIX, 88]), Дильтей ставит кантовский *quaestio iuris*, исходя из комплекса жизнеосуществления, отказываясь от понятия абсолютной значимости. При этом он резко ограничивает свою позицию от эмпиризма, отождествляющего значимость знания с его происхождением из опыта¹⁵⁰. Понятие самоосмысления как философского основоположения как раз в том и состоит, что анализ познавательной ценности положений науки не

¹⁴⁹ См.: *Johach, H.*: *Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: *Dilthey-Jahrbuch 2* (1984), 92–127.

¹⁵⁰ Отличие концепции знания Дильтея от эмпиризма и психологизма игнорируется, как правило, кантиански ориентированными исследователями. Х. Инейхен упрекает Дильтея в том, что он «смешивает вопрос о значимости с вопросом о психологическом генезисе человеческого познания» и становится «жертвой психологизма», игнорируя представление Канта и Гуссерля, что «истина утверждений не может зависеть от того, кто их утверждает, или от того, как они с психологической точки зрения возникли» (*Ineichen, H.*: *Wilhelm Dilthey. Logische und anthropologische Grundlagen der Geisteswissenschaften*. In: *Decher, F./ Hennigfeld, J.* (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*. Würzburg, 1992, 173). Но «чистая значимость», отвлеченная от совокупности условий познания, есть не что иное, как платоническая абстракция. Дильтеев анализ познания как раз и показывает, что понятия истины и значимости имеют оперативный смысл, только если включают учет условий их употребления, т. е. именно «для кого истинны, в каком отношении?» Исходя из этого можно реконструировать (априорные) принципы и положения, обладающие универсальной значимостью — «для всякого человека», «для всякого разумного существа» и т. д.

устраняется, а дополняется реконструкцией ее генезиса в жизненно-практическом опыте (см. XIX, 45–46)¹⁵¹.

Второй аспект, характеризующий позицию Дильтея в вопросе об исходном пункте обоснования, заключается в предложенном им *расширении* понятия опыта. В целом Дильтей разделяет кантовское понятие опыта как конструкции из восприятия и суждения, претендующей на «объективную значимость»¹⁵²; но он не принимает следствия, выводимые Кантом из понятия опыта в теории науки. Опытное суждение может претендовать на значимость только в форме закона, обладающего характеристиками всеобщности и необходимости. Таковыми же по Канту обладают лишь положения математической физики. Поэтому в строгом смысле понятия «опыт» как фундамента науки ни антропология, ни психология, ни даже физическая география не являются для Канта науками. Дильтей же, разбирая вопрос о философском оправдании гуманитарных наук, не может не столкнуться с проблемой значимости их суждений. Если гуманитарные науки устанавливают значимые положения, то требуется расширить поле опыта, чтобы обосновать эту их претензию на значимость: необходимо признать, что в более широких областях опыта, нежели законосообразный опыт естественных наук, осуществляется категориальный синтез. Такое расширение поля опыта имеет в виду Дильтей, когда он разбирает понятие необходимости: «это понятие правильно идентифицировано Кантом как априорное; то, что для опыта есть условие нашего сознания, нельзя элиминировать из опыта. <...> С другой стороны, существует больше необходимостей, чем полагает кантианство: то, что мы в нашем мышлении направлены на объекты и постигаем их через его посредство, есть тоже условие нашего сознания = не событие действительности. Так же существует далее необходимость в нашем чувстве преходящего, в нашем волеии чего-то своего <...>. Все эти факты сознания, данные в целостности человека, следует рассматривать как равноценные друг другу» (XIX, 43). Иными словами, категоризация действительности осуществляется не одним лишь рассудком как способностью суждения, а целым комплексом человеческих отношений к миру, к которому относится и эмоциональное и волевое отношения. В порядке обоснования научный опыт как деятельность по установлению законов предстает не единственной инстанцией конститу-

¹⁵¹ Философская задача Дильтея совпадает в существенных чертах с программой исследования генезиса логики, развитой Гуссерлем в учении о допредикативном опыте жизненного мира. Для Гуссерля генезис предикативного суждения проясняется через «нисхождение к миру опыта, <...> нисхождение к 'жизненному миру', т. е. миру, в котором мы всегда уже живем и который образует почву для всякой познавательной деятельности и всякого научного определения» (*Husserl, E.: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 1964, 38*).

¹⁵² «Эмпирические суждения в той мере, в какой они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; те же, что значимы только субъективно, я называю лишь суждениями восприятия» (*Кант, И.: Пролегомены ко всякой будущей метафизике. § 18*).

ирования мира. Более того, он сам оказывается конституированным (вторичным) феноменом, которому предшествует конституирующий опыт — донаучный опыт структурирования действительности в жизнеосуществлении. Уже понимание восприятия как поставщика единичных содержаний познания критикуется Дильтеем как эмпиристская абстракция. Весь комплекс «нижних этажей» опыта, обозначаемых традиционной философией как восприятие или пассивная («слепая») чувственность, также представляет собой деятельность, а именно «нахождение, связывание, непосредственное сознание, в котором найденное, однако, не просто замечается, а замечается в силу интереса к постижению факта» (XIX, 80). «Я могу сколько угодно стремиться к чистому опыту данности, но такого не бывает; данное лежит за пределами моего прямого опыта. <...> Все, совершенно все, что попадает в мое сознание, содержит данное в качестве организованного или различного или соединенного или соотношенного» (XIX, 335). Поскольку уже так называемое «простое восприятие» является структурирующим «восприятием-общим представлением» (XIX, 20)¹⁵³, постольку размывается абсолютная граница между значимостью научного суждения и элементарной предикацией повседневного отношения к миру, организованного в соответствии с жизненными интересами и целями. Разумеется, наука работает не с элементарным опытом жизни, а с его стилизациями — конструкциями, созданными исходя из ее целей. Но то обстоятельство, что предметная реальность конституируется не в науке и ее общих суждениях, что «наука не исчерпывает опыта» (XIX, 42), образует фундамент философского основоположения, способного критически анализировать цели и предметные конструкты науки.

Такой трансформации понятия опыта в сторону преодоления дуализма пассивного материала и активной функции познания соответствует и преобразование Дильтеем теории субъекта опыта. Ведь если инстанция значимости — это не гносеологический субъект науки, дистиллированный из «естественной установки» к миру, а конкретный субъект жизни, создающий науку как средство реализации жизненных целей, то трансцендентально-философский подход преобразуется в «антропологический способ рассмотрения» (XIX, 452), в «антропологию познания»¹⁵⁴. Это преобразование про-

¹⁵³ Дильтей следует здесь за Г. Гельмгольцем и его тезисом об «интеллектуальности восприятий», но очищает последний от натуралистической (физиологической) интерпретации, понимая элементарные «психические функции» в контексте целостности целеориентированной жизни. Ср.: «За осязанием стоит ухватывающая, проверяющая воля» (XIX, 20). О влиянии Гельмгольца на Дильтея см.: *Lessing, H.-U.: Dilthey und Helmholtz. Aspekte einer Wirkungsgeschichte*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 819–833.

¹⁵⁴ Ср.: «Основание истории и деятельной жизни, какового мы ожидаем от науки, может быть дано лишь в антропологии, которая должна иметь более широкий базис, нежели психология» (XVIII, 54). О программе антропологии познания см.: *Jung, M.: Dilthey zur Einführung*, 33–41.

граммно утверждается в известном положении из предисловия к «Введению в науки о духе»: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека, в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких как внешний мир, время, субстанция, причина)...» (I, XVIII). «Человек как целое» означает, однако, не абстрактную человеческую природу или некую сущность человека и не туманные заверения в цельности и подлинности. Дильтей сразу же конкретизирует свое понятие целостности в смысле принципа теоретико-познавательного подхода, показывая, что «целостность» представляет собой всегда уже структурированную взаимосвязь мышления (представления), чувства и воли в рамках единого жизненного акта. Использование терминов традиционной психологии способностей, восходящей к Хр. Вольфу, Й. Н. Тетенсу и Канту, не должно, однако, вводить в заблуждение, будто Дильтей описывает здесь изолированные способности и их внутреннюю организацию. Понятие «взаимосвязи» призвано выразить не отношение отдельных способностей, каковые затем связываются воедино, а наоборот — единство «психического акта»¹⁵⁵, в котором лишь задним числом различаются отдельные способы направленности на объект, получающие их определение в зависимости от их функции в целостности жизнеосуществления. В любом акте сознания присутствуют сразу все его модусы (XIX, 390), из которых в последующей рефлексии выделяются своего рода «центры тяжести», условно обозначаемые как «чувство», «воля» и «представление»¹⁵⁶. «Когда я вижу обнаженный нож и пытаюсь увернуться, в этом содержится истолкование перцептивного образа, испуг и намеренное движение. <...> Стало быть, существует момент, когда мне, как на разрезе моего психического состояния, будут, несомненно, видны все три отношения, на которые способно мое сознание» (XIX, 113).

Дильтеева антропология познания формируется, однако, не только в полемике с представлением об изолированных психических функциях. Как

¹⁵⁵ Ср.: «Ведь психический акт может естественно включать сразу все три отношения, выделенные Кантом» (XIX, 113).

¹⁵⁶ В этом утверждении заложено основание полемики Дильтея с Brentano (см. XIX, 112–114): разделение психических феноменов или актов не может основываться на некоем их «объективном» или содержательном различии. Всякая классификация — это всегда задним числом осуществляемое рефлексивное упорядочивание действительности, в данном случае действительности психической жизни. «Тем самым эти три элементарные психические функции представляют собой психический процесс жизни в его различных аспектах. Всякий психический факт — лишь составная часть этого жизненного процесса...» (XVIII, 114).

теория «конкретной субъективности» она противостоит неокантианской теории «трансцендентального субъекта» и коренящемуся в ней разделению философии как «логики значимости» и психологии как анализа фактического осуществления процесса познания. В основе теории трансцендентального субъекта лежит кантовский запрет самопознания, сформулированный в главе о «Паралогизмах чистого разума»¹⁵⁷. Смысл логической ошибки, которую Кант обнаружил в основании метафизической психологии с ее тезисом о субстанциальности души, заключается в незаконном отождествлении субъекта как «агента познания» и как предмета познания, в результате чего аналитические условия описания познания принимаются за реальные свойства мыслящего субъекта¹⁵⁸. Познать в категориальном смысле можно лишь свойства (предикаты), которые приписываются субъекту; акт же приписывания себе свойств сам не может быть свойством или предметом познания, поскольку он есть «условие возможности» познания, т. е. приписывания предмету свойств. Иными словами, субъект как активный принцип познания, как принцип единства познания и предмета (трансцендентальный субъект, «Я») представляет собой всегда предпосылку познания; напротив, субъект как конкретное существо (эмпирический субъект) — его материал. Первый — определяющий субъект — может лишь мыслиться в качестве действия «я» («я мыслю»), второй — определяемый субъект — может также и познаваться в качестве предмета дескрипции. Но для заключения от познания второго к свойствам первого у нас нет никаких познавательных средств. Точнее говоря, вопрос о свойствах трансцендентального субъекта, т. е. о его предметной определенности, сам по себе бессмыслен, ибо таковой мыслим лишь как акт, а не как вещь. А это значит, что всякое содержательное определение субъекта познания, будь то антропологическое, будь то психологическое, нейрофизиологическое или социально-экономическое, касается лишь конституированного субъекта — познающего человека, но не субъекта как инстанции значимости («трансцендентальное Я»).

Но кантовский запрет при всей его убедительности нельзя признать плодотворным. Ведь если субъект в смысле акта невозможно предсказать, то о нем нельзя высказать даже то, что он есть «Я». Характерно, что у самого Канта нет окончательной ясности относительно того, каким образом следует характеризовать это «я мыслю» — то ли как «эмпирическое сужде-

¹⁵⁷ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. В 399–432. К интерпретации главы см.: Strawson, P.: The Bounds of Sense. [dt.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a. M., 1992]; Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburg, 1996.

¹⁵⁸ «Единство опыта ошибочно принимается за опыт единства» (Strawson, P.: Die Grenzen des Sinns, 140).

ние», то ли как «неопределенное созерцание»¹⁵⁹. Немецкий идеализм от Фихте до Гегеля постарался развить определения трансцендентального субъекта лишь ценой устранения кантовского ограничения познания опытом. В интеллектуальном созерцании Фихте и диалектическом самораскрытии духа Гегеля предпринимается попытка развернуть определения чистой деятельности сознания, не превращающие его в «субстанцию», т. е. мыслящую вещь. В постидеалистической философии происходит, однако, возвращение к психологическим характеристикам субъекта познания под лозунгом освобождения от метафизических спекуляций. В этом духе, например, критик Гегеля Рудольф Гайм выставлял требование поставить на место «голого разума» — «человека как целое» как исходный пункт познания и соответственно заменить трансцендентальный идеализм «антропологией»¹⁶⁰. Реакция на психологизм послегегелевской философии последовала в форме неокантианства, которое восстановило в правах разделение эмпирического и трансцендентального субъекта как инстанций бытия, с одной стороны, и значимости, с другой¹⁶¹. Трансцендентальный субъект («сознание вообще») превращался неокантианцами в чистый безатрибутивный акт, подобный платоновскому сверхбытийному Единому. О нем невозможно не только никакое знание, но и никакое определение. Эту же концепцию трансцендентального «Я», конституирующего мир, но не являющегося частью мира, развивал Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии» и «Картезианских размышлениях»¹⁶².

Но уже в позднем неокантианстве (Э. Кассирер, Р. Хенгисвальд) под давлением внутренних противоречий концепции чистой безатрибутивной субъективности, а также во втором поколении феноменологов — у М. Хайдеггера, в философской антропологии М. Шелера и Г. Плеснера складывается теория «конкретной субъективности», стремящаяся преодолеть пропасть между конституированным (эмпирическим) и конституирующим (трансцендентальным) субъектом. *Конкретный субъект, наделенный трансцендентальными фун-*

¹⁵⁹ На этом основании строятся различные версии «неэгологической теории сознания», вообще отрицающие привязанность актов сознания к некоторому Я, например у Гуссерля в 1-ом издании «Логических исследований», у Г. Шпета («Сознание и его собственник»), у Ж.-П. Сартра и А. Гурвича.

¹⁶⁰ *Haym, R.: Hegel und seine Zeit. Berlin, 1957, 14* (русск. пер.: Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии, чит. в Берлинском университете. Пер с нем. П. Л. Соляникова. СПб., 1861).

¹⁶¹ С этой точки зрения Г. Риккерт критиковал исходный пункт Дильтея — «человек как целое», — требуя положить в основу теории познания изолированного «теоретического субъекта» (*Rickert, H.: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen, 3 1915, 101* [русск. пер.: Риккерт, Г.: Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт, Г.: Философия жизни. Киев, 1998, с. 83–84]).

¹⁶² См.: Art. Subjekt, transzendentes. In: *Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 4. Stuttgart, 1996, 126–127.*

кциями, — такова была программа критики и преодоления неокантианского гносеологического дуализма чистой значимости и фактичности¹⁶³. Иными словами, чтобы обеспечить возможность знания о субъективности, следовало представить ее отчасти конституирующей (в модусе активности), отчасти конституированной (в модусе познаваемости). И как раз Дильтей одним из первых открыл в понятии «исторической жизни» путь к постижению конкретной субъективности. Специфика его решения проблемы заключается в том, что предметный (конституированный) и субъектный (конституирующий) полюса представляют собой вторичные конструкции. Мир и «Я» суть лишь понятия, отвлеченные от континуума жизнеосуществления. А это значит, что первичное знание о себе человек имеет не в рефлексивном обращении на самого себя, а в том, что Дильтей называет «осознанием» (Innewerden), т. е. своего рода «обладанием собой» в жизненно-практической отнесенности к миру. Формы артикуляции этого «осознания» образуют исторический мир, составляющий, таким образом, не только предмет познания (гуманитарных наук), но и определенность самого познающего субъекта, каковой является не изолированным индивидом и не абстракцией чистого сознания, а центром взаимодействий с внешним миром и живущими в обществе людьми (XVIII, 54).

Внутренний и внешний опыт

Идею антиэмпиристской «философии опыта» Дильтей эксплицирует в понятиях «внешнего» и «внутреннего» опыта. Это парадоксальное обстоятельство — что преодоление эмпиризма и натуралистического психологизма осуществляется как раз в центральных понятиях психологистской традиции — послужило поводом к многочисленным ложным толкованиям философского замысла Дильтея в духе «идеалистического позитивизма»¹⁶⁴. Правда, и сам он не позаботился о строгости терминологии, недостаточно четко отграничивая свое понимание внутреннего опыта от традиционного, восходящего к картезианскому разделению мыслящей и протяженной вещи.

Первоначально термин «внутренний опыт» в его отличии от внешнего опыта, под которым, как правило, понималась вся сфера возможного опыта (XIX, 81), сложился в учениях немецкой мистики, означая, например, у Валентина Вайгеля источник сверхчувственного познания Божества. Напротив, в Новое время он интерпретируется в гносеологических учениях эмпиристов как аналог чувственного опыта внешнего мира, только обращенный

¹⁶³ См.: Гетманн, К. Ф.: От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. № 1. 1999, с. 19–45. Об идее конкретной субъективности в позднем неокантианстве см.: Oberer, H.: Transzendental-sphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie. In: Ollig, H.-L. (Hrsg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt, 1987, 105–133.

¹⁶⁴ См. например: Eisler, R.: Philosophen-Lexikon. Berlin, 1912, 129–130.

на сам субъект познания. Локк понимает под внутренним опытом совокупность техник самонаблюдения («reflection»), с помощью которых мы из данных внутреннего восприятия получаем знание о собственной душе. Причем внутренний опыт обладает здесь более несомненной достоверностью, чем внешний, поскольку о предметах внешнего мира мы имеем лишь опосредствованное чувствами знание, о самих себе — непосредственное. Кант, правда, оспорил в своем «Опровержении идеализма» преимущество внутреннего опыта, доказывая, что «наш *внутренний* <...> опыт возможен только при допущении *внешнего* опыта»¹⁶⁵, ибо сознание самого себя предполагает отличие себя от вещей внешнего мира, воздействующих на чувственность. Однако уже в послекантовской философии, вопреки признанной Кантом невозможности для познающего субъекта иметь эмпирическое знание о себе самом¹⁶⁶, произошла «реабилитация» внутреннего опыта, получаемого посредством обращения познающего взгляда вовнутрь ментальной сферы души. Фриз и Бенекке не только утверждают возможность знания из внутреннего опыта, но и рассматривают априорные формы познания как обобщения данного во внутреннем опыте, в результате чего теория науки растворяется в эмпирической психологии, использующей методы интроспекции по аналогии с естественнонаучным экспериментом.

Понятие внутреннего опыта Дильтея по существу противоположно такой псевдоэкспериментальной технике «заглядывания вовнутрь». Никакого прямого доступа к внутреннему миру субъекта не существует. Да и само представление о некоей «внутренней сфере» души — не более чем иллюзия (XIX, 27). Соответственно и различие внешнего и внутреннего опыта не имеет ничего общего с разделением сфер или предметов познания в различных классах наук¹⁶⁷. Точнее следовало бы определить их отношение, так как его понимает Дильтей, как отношение фундированного и фундирующего опыта, отношение следствия и основы. Внутренний опыт имеет статус первичного опыта действительности в жизнеосуществлении, содержащего в себе как опыт «внешнего» мира, так и опыт самости в ее сопряженности с миром. Напротив, внешний опыт — это целенаправленная конструкция, основанная на абстракции изолированного объекта. Такая конструкция, представляющая мир в качестве объекта внешнего наблюдения, доступного многократному повторению любым исследующим субъектом, целесообразна и эффективна

¹⁶⁵ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. В 275.

¹⁶⁶ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. В 278.

¹⁶⁷ На этой ложной интерпретации построены возражения Виндельбанда (и Риккерта) в отношении дильтеевского основоположения гуманитарных наук, будто Дильтей полагает в основу разделения наук о природе и наук о духе различие их предметов (внешний и внутренний мир). См.: *Windelband, W.: Geschichte und Naturwissenschaft*. In: *Windelband, W.: Präludien*. Bd. 2. Tübingen, 5 1915, 137–160, *Риккерт, Г.:* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998, с. 50–54. Ответ Дильтея на возражения Виндельбанда см.: V, 242–258.

в пределах естественнонаучного и технического отношения к миру, однако ее распространение на всю сферу научного и жизненного опыта имеет следствием натуралистическое истолкование первичной данности мира в жизненно-практическом отношении или, в терминах Дильтея, во «внутреннем опыте».

То, что Дильтей называет «внутренним опытом», представляет по своей структуре опыт персональной идентичности субъекта в его отношении к миру. «Всегда здесь присутствует некая самость, окруженная внешними условиями» (V, 244). Индивидуальная перспектива действующего составляет в таком модусе опыта неотъемлемый элемент, который невозможно перевести на язык объективного описания. Такой зазор, всегда остающийся между перспективой акта и его объективного описания, можно показать на известном примере: Эдип знал, как он должен поступить с убийцей Лая, но он не знал, что убийца — он сам. В первом случае описание осуществляется из перспективы внешнего наблюдения события, во втором — обретается опыт идентичности в ее отношении к событию. Этот последний опыт и можно назвать «внутренним» в смысле Дильтея¹⁶⁸.

И все же существуют переходные ступени между опытом идентичности и объективирующим опытом «внешнего мира». В известном смысле внешний опыт уже включается во внутренний, поскольку в перспективе действующего уже с самого начала присутствует представление о некоем «центре идентичности», соотношенном с его собственным телом, испытываемым во внешнем восприятии. «Мое тело — точка перехода от этого внешнего восприятия к внутреннему» (XIX, 80). Скептическое же сомнение в сопряженности перспектив внутреннего и внешнего устраняется здесь тем доводом, что опыт идентичности конституируется первоначально не когнитивными актами, а целостностью жизнеосуществления, обнаруживающейся сперва в практическом отношении к миру. «В понятии внутреннего опыта заключено в первую очередь отношение к практической жизни» (V, 245). Лишь из опыта осуществления целей и опыта сопротивления, на которое наталкиваются наши намерения, формируется различие самости и мира, фиксируемое затем в виде знания о внешнем мире и себе самом. И как раз это вторичное, отвлеченное разделение гипостазируется в традиционной классификации «внутреннего» и «внешнего» опыта как самостоятельных сфер сущего.

Но понятие «внутреннего опыта» включает в себе еще и расширение в сторону трансцендентальной рефлексии, или, как обозначает ее Дильтей, «трансцендентального опыта» (V, 247). Представляя субъективность в каче-

¹⁶⁸ В современной аналитической философии такой нефизикалистский тип знания, включающего индивидуальную перспективу «агента» некоего поступка, тематизируется под названием «индексирующих выражений». См.: *Runggaldier, E.: Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus.* Stuttgart/Berlin/Köln, 1996.

стве конкретного центра жизнеосуществления, Дильтей тем самым обретает почву для формирования теории субъекта, т. е. знания субъекта о себе самом, базирующегося на опыте. Будь трансцендентальный субъект тождествен акту самополагания, тогда невозможно было бы объяснить, зачем ему требуется еще и знание о себе самом, представимое в виде теории. С такой сложностью столкнулся Фихте в изложении теории самополагающего самосознания, а впоследствии и Гуссерль в своей теории «трансцендентального опыта» как самоконституирования чистой субъективности, будучи вынужден признать несводимый параллелизм трансцендентального и психологического подходов¹⁶⁹. Поскольку же для Дильтея субъект жизнеосуществления одновременно и «эмпирический», т. е. наделенный конкретной антропологическо-психологической определенностью, и «трансцендентальный», т. е. способный в рефлексии обратиться к условиям своего конституирования мира, постольку возможно и осмыслено опытное знание о нем как агенте опыта. Трансцендентальный опыт образует поэтому не противоположность жизненному опыту, достигаемую в результате редукции всех эмпирических содержаний, а именно *расширение* внутреннего опыта (V, 246–247) в сторону формализованной рефлексии способов и структур осуществления субъективности. Таким образом, снимается дилемма логицизма и эмпиризма в понимании опыта и «априорных» форм его конституирования¹⁷⁰.

ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ РЕКОНСТРУКЦИИ ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО («ВНУТРЕННЕГО») ОПЫТА

Принцип феноменальности

Основной подход к изучению первичного донаучного опыта Дильтей развивает в рамках господствующей в Новое время традиции «философии сознания», т. е. философской позиции, рассматривающей в качестве исходного пункта экспликации проблем совокупность ментальных актов субъекта. Ориентация на тематический круг философии сознания проявляется не только в использовании Дильтеем соответствующей терминологии (сознание, восприятие, ощущение, факты сознания и т. д.), но и в наследуемых проблемах, вроде существования внешнего мира, чужого сознания или соотношения явлений и вещей самих по себе. Но, несмотря на то, что Дильтей все еще не преодолевает рамок философии сознания (подобно Хайдеггеру или Витген-

¹⁶⁹ Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*. In: *Husserliana*. Bd. IX, 294 (См.: Гуссерль, Э.: *Феноменология* // *Логос*. № 1. 1991, с. 19).

¹⁷⁰ В рамках методического подхода феноменологии сходное решение предлагает Хайдеггер, критикуя в своей концепции «заботы» Гуссерлеву теорию трансцендентального опыта. См. об этом: *Gethmann, C. F.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York, 1993, 106–108.

штейну — в направлении герменевтико-прагматической или лингвистическо-прагматической позиции), тем не менее, в его философском подходе, фундирующем когнитивные структуры в жизненно-практическом отношении к миру, понятийный каркас философии сознания сводится до уровня *façon de parler*, превращаясь из способа объяснения лишь в способ изложения.

Такую трансформацию можно наглядно продемонстрировать на примере центрального понятия когнитивной философии — понятия *сознания*. Сначала Дильтей утверждает невозможность определения сознания в силу замкнутости подобного определения на само определяемое: всякий акт определения будет всегда актом сознания, в котором определяемое оказывается уже задействованным. Поэтому «выражение сознание (*conscientia*) не может быть определено, а лишь показано в качестве далее неразложимого результата» (XIX, 59). Однако в ходе дальнейшего разбора Дильтей ослабляет такое эмфатическое понятие сознания, истолковывая его как некоторую абстракцию, выражающую «то общее, чьим следствием является ‘наличие-для-меня’» (XIX, 59) определенных содержаний. Сознание в таком смысле, отличном от полноты «психической жизни», представляется обобщающей схемой отдельных отношений или способов, какими наличествуют для меня определенные «содержания сознания». Эта схема отношения отнюдь не является связью некоего субъекта с внешним объектом. В строгом смысле здесь вообще отсутствует какой-либо субъект как самостоятельная инстанция, противостоящая независимо от нее «реальному миру», а есть лишь способ «наличия-для-меня» содержаний или «исполнения мною» этих содержаний¹⁷¹. Всякое представление о сознании как некоей «сфере», в которой разыгрывается процесс познания, критикуется Дильтеем как опредмечивающая «субстантивация» (XX, 169) понятий, характеризующих лишь присутствующий в акте способ «наличия-для-меня». «Из этой субстантивирующей формы понятий возникает заблуждение, рассматривающее сознание как некое пространство, в которое вступают восприятия и представления и которое они затем покидают, или как некую их сохраняющую силу, свет которой освещает лишь определенный круг восприятий и представлений» (XIX, 59).

Равным образом как заблуждение следует отклонить интерпретацию сознания, видящую в нем лишь эпифеномен определенных функций мозга (XIX, 19) и на этой основе рассматривающую ощущение и восприятие как некие самостоятельные «реальные» процессы, приводимые в действие биологическими и нейрофизиологическими механизмами. Здесь также имеет место субстанциализация отдельных понятий, лишь «задним числом и искусствен-

¹⁷¹ Понятие «исполнения» берется здесь в простом значении «исполнения музыкального произведения» или «исполнения закона». Как закон «существует» лишь в исполнении, так и «реальный мир», с одной стороны, и «сознание», с другой, различаются как аспекты акта исполнения, не будучи тождественны ему.

но» изолированных из континуума жизнеосуществления (XIX, 19). К тому же такая натуралистическая интерпретация сознания попадает в порочный круг: ведь если чувственное восприятие и т. д. — это реальные процессы, то они должны быть в свою очередь восприняты, т. е. должны перейти из модуса реальности в модус осознанности. Тем самым констатация эпифеноменальности сознания, т. е. зависимости сознания от нейрофизиологических механизмов, оказывается сознательным действием прежде всякого полагания реального предмета, или, вернее: сознание является условием полагания реальности. Поэтому, чтобы выбраться из противоречий интерпретации сознания то ли как замкнутой сферы, то ли как побочного эффекта церебральных процессов, нужно прояснить, каковы условия определения того, что можно предцифировать как «реальное», и каков способ присутствия «реального» для сознания.

Исходный пункт экспликации понятий сознания и реальности Дильтей вслед за традицией философии сознания обозначает как «принцип феноменальности»: «Действительность (т. е. все факты внешнего, вещи, равно как и люди) пребывает при условии сознания» (XIX, 60) или: «все, что налично для меня, пребывает при всеобщем условии, что это — факт моего сознания» (V, 90). Чтобы уточнить теоретический статус подобного утверждения, можно сравнить его с «принципом сознания», сформулированным Карлом Леонардом Рейнгольдом в его «элементарной философии», которая была призвана систематизировать кантовскую критику познания. Утверждение — «представление в сознании отличается субъектом от объекта и субъекта и сопрягается с обоими»¹⁷² — формулирует здесь абсолютно очевидный «факт сознания», из которого как единого основания требуется дедуцировать как все категории реальности, так и категории сознания. Но вместо «простой данности» в факте сознания Рейнгольд предлагает разветвленную метафизическую конструкцию (субъект, объект, представление и отношения между ними), в которую уже изначально заложены моменты, требующиеся для объяснения деятельности представляющей способности¹⁷³. В отличие от этого «принципа сознания» Дильтей не ограничивается в своем анализе лишь совокупностью когнитивных актов («представление»), а рас-

¹⁷² Reinhold, K. L.: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Jena, 1790, 167.

¹⁷³ См.: Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Bd III, 33–49. То, что оппонентом и объектом критики Дильтея является в большей степени Рейнгольд, нежели Фихте, которому Дильтей совершенно несправедливо приписывает наивно идеалистическое истолкование сознания, хотя как раз фихтевская концепция реальности (Я полагает себя как положенное) в основных аргументах родственна дильтеевской, показано в работе: Zimmerli, W. Ch.: *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendenten Idealismus oder: wie Dilthey den Sack Fichte prügelte und den Esel Reinhold meinte*. In: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), 166–190.

смачивает весь спектр актов полагания реальности — чувство, волю и т. д.¹⁷⁴ Но важнее в этой связи то, что его «принцип феноменальности» не является такой абсолютной основой, из которой выводятся все предикаты реальности и сознания. Принцип феноменальности нельзя вообще понимать в смысле утверждения о «ментальном» существовании — будто все существующее есть факт сознания. Это не *высказывание о статусе реального*, а *высказывание о возможности определения статуса реального*. Ибо, прежде чем утверждать реальность, зависимость или независимость от сознания определенных содержаний, следует прояснить критерии их различения, т. е. совокупность условий того, как мы вообще предиктируем реальность. А для этого нужно начинать с элементарных определений, к которым относится положение, что всякая данность является осуществленной сознанием, осознанной (в переводе на подход философии языка — всякий предмет определяется как предмет акта предикации). Вопрос о том, является ли эта данность лишь результатом актов сознания или же результатом еще каких-то других, независимых от сознания, источников, остается на этой стадии исследования вне пределов рассмотрения, ибо признание независимого существования вещей самих по себе также осуществляется сознанием. В любом случае в центре анализа оказывается акт сознания, будь он обусловлен чем-то «внешним» или, наоборот, самостоятельно полагающим некие содержания.

Разграничение уровней обсуждения понятий сознания и реальности Дильтей фиксирует в различии положительного и отрицательного значения принципа феноменальности. «Положительное ядро» этого принципа — «всякий предмет, равно как и всякое чувство даны как факты сознания, или, коротко говоря, суть факты сознания» (XIX, 61) — открывает область исследования действительного, не ограниченную заранее установленным определением того, что можно называть «реальным». Действительное — это все, что осознается (ведь даже независимая от сознания реальность узнается первоначально в опыте ее осознания)¹⁷⁵. «Тем самым принцип феноменальности приписывает всему, что налично для меня, неважно предмет ли это, или человек, или чувство, или идея, имплицитное существование, а именно существование в качестве факта сознания» (XIX, 61). Поскольку Дильтей отрицает наличие какой-то «внутренней» сферы сознания, в которой предметы имеют некое «ментальное» существование наряду с «реальным», постольку «существование в качестве факта сознания» должно означать здесь

¹⁷⁴ «В словоупотреблении Дильтея 'сознание' охватывает совокупный исторически развивающийся комплекс когнитивных и мотивационных условий, лежащих в основе всякого отдельного опыта действительности» (*Johach, H./ Rodi, F.: Vorbericht der Herausgeber*. In: XIX, XXII). См. также: *Johach, H.: Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften*.

¹⁷⁵ Это утверждение — действительность есть осознанная действительность — следует отличать от другого — я сознаю, что все данное мне есть факт сознания, — каковое устанавливается в рефлексии на акты предметного сознания.

определение первоначального условия предцирования реальности: все, что может быть высказано о ней или сознаваться, будет относиться к области сознаваемого. Это утверждение, кажущееся тавтологией, в методическом отношении имеет важные следствия — преодоление реализма в теории познания, т. е. такой позиции, которая определяет сознание и самосознание в отношении к независимым от них вещам самим по себе. Ведь если в качестве условия определения реальности устанавливается осознаваемость, то реализм лишается почвы. «Уже одно это желание — узнать, как выглядит объект, когда он не дан никакому сознанию, — является ребяческим» (XIX, 49). Всякое определение реальности вне условия ее сопряженности с сознанием — с самого начала *contradictio in adjecto*.

Вместе с тем — и в этом состоит «негативная» сторона принципа феноменальности — выяснение условий определения реальности не тождественно утверждению о характере реальности. «Этот принцип ничего не говорит о том, каким способом все это [содержание] дано в моем сознании» (XIX, 66). В своем негативном аспекте принцип феноменальности направлен против идеализма, т. е. утверждения, будто сознание «создает» предмет в том смысле, что бытие предмета есть его «бытие-для-сознания». Понятия бытия и «существования сознанием» оказываются для идеализма тождественными. Эпистемологическая первичность сознания превращается в онтологическую. В таком виде тезис о феноменальности превращается в «феноменализм» (V, 91), каковой присутствует, например, в положении Беркли *esse est percipi* или Шопенгауэра — «мир есть мое представление». Идеализм принимает данность в сознании (условие определения реальности) за характеристику реальности предмета, смешивая, таким образом, уровни рассмотрения проблемы. Сознание предмета оказывается тем самым разновидностью самосознания, реальность и «исполнение реальности» совпадают. Дильтей же, напротив, требует различать предметное сознание и рефлексию о нем, вскрывая ложное заключение идеализма: «Из того, что предмет наличен для меня лишь в процессе восприятия, в *percipi*, вовсе не следует, как заключал Беркли, что в этом *percipi* растворяется его *esse*. Из того, что *percipi* есть единственный способ, каким для нас присутствует *esse*, вовсе не следует, что исключается *esse* в каком-нибудь другом смысле» (XIX, 74).

Итак, в принципе феноменальности фиксируется различие, устраняющее позиции идеализма и реализма как односторонние (XIX, 21; XX, 257). Реализм прав в том, что наше сознание не создает предмет, но он делает из этого ложный вывод, что независимый от сознания реальный предмет определяет сознание, и игнорирует тем самым уровень предпосылок такого утверждения (всякий предмет определяется в качестве такового сознанием). Идеализм, напротив, прав в утверждении условий определения реальности, но заблуждается относительно того, что представление в сознании тождественно реальности. И все же для непротиворечивого формулирования тео-

рии реальности как составной части учения об опыте недостаточно отрицания позиций идеализма и реализма. Принцип феноменальности закладывает лишь фундамент такой теории. Но каким образом определяется «реальность реального» еще предстоит выяснить. Поэтому принцип феноменальности заключает «в своей положительной форме основание философии» — совокупность условий предцифрования реальности, «напротив, в своей негативной части — ее основную проблему» (XIX, 74–75) — проблему определения способа данности реальности сознанию.

Фактичность жизненной взаимосвязи

Центральным понятием в изложении принципа феноменальности является понятие «фактов сознания». Дильтей нигде специально не определяет, что такое факт, полагаясь на его распространенное употребление в тогдашней дискуссии. В этом он оказывается истинным «сыном своего времени» — представителем позитивистского самосознания науки, для которого руководящим принципом является «стремление к фактам»¹⁷⁶ в смысле определенной реальности, конституируемой в научном опыте. Вкупе с основными категориями философии сознания это стремление образует тенденцию психологическо-гносеологической интерпретации философии, для которой как раз и характерно употребление понятия «факты сознания» как первичной данности в опыте.

В первом приближении факты сознания можно охарактеризовать как «сознательные психические состояния» (XIX, 88). Нечто налично как факт сознания постольку, поскольку оно осознается. Утверждение о наличии фактов — это «лишь предложение, в котором выражено переживание» (XIX, 52); тот факт, что я переживаю нечто, является первичной характеристикой существования для меня этого нечто. Тем самым к определению реальности принадлежит с самого начала ее характеристика как факта сознания (что вовсе не исключает ее дальнейших определенностей, например в качестве «независимой от сознания» и т. д.). «Ни один факт не обладает непосредственным существованием вне сознания, т. е. не имеет места вне него. Ибо то, что они наличны как факты, обусловлено взаимосвязью сознания, в силу которой они наличны» (XIX, 55). Осознаваемые содержания «реальны» для меня независимо от того, соответствует им что-либо «на самом деле». Религиозные убеждения, правовые нормы, жизненные установки, художественные произведения — все это обладает статусом фактов сознания, с установления которого начинается всякое определение реальности. Даже фиктивные объекты в силу их осознаваемости приобретают характер фактов сознания и могут иметь значительные следствия для «самой действительности», как, например, одно лишь предчувствие появления ревизора приводит к весьма «реальной» деятельности по покраске заборов.

¹⁷⁶ См.: Хайдеггер, М.: Прологомены к истории понятия времени, с. 17–18.

Такая интерпретация фактов сознания не имеет ничего общего с так называемым «солипсизмом», для которого все предметы растворяются во впечатлениях индивидуального сознания. Она означает лишь, что понятие реальности всегда необходимым образом сопряжено с актом сознания, в котором эта реальность «исполняется». «Реальность», «существование» — это не характеристики самостоятельного сущего, независимого от сознания, а совокупность видов и способов данности определенных содержаний в сознании (ср. XIX, 54). Ведь даже якобы «независимые от сознания» факты должны быть сперва осознаны, т. е. наличествовать именно в виде «фактов сознания» (ср. XIX, 64).

Если отвлечься от той весьма спорной когнитивистской терминологии, что использует Дильтей при обсуждении проблемы реальности, и рассмотреть его интерпретацию в смысле им же самим выдвинутого подхода жизненно-практического обоснования знания, то сформулированный им принцип феноменальности можно истолковать как тезис о первичной данности мира в актах жизнеосуществления. Совокупность «фактов сознания», если не рассматривать их как некие ментальные сущности, будет означать «фактичность жизни»¹⁷⁷ как исходный пункт всякой рефлексии о реальности¹⁷⁸. Тогда принцип феноменальности окажется модификацией тезиса «нельзя выйти за пределы жизни», т. е. нельзя найти непосредственный доступ к реальности вне континуума жизнеосуществления, в котором реальность всегда уже предстает оформленной, истолкованной и сопряженной с субъектом жизни.

Этот аспект фактичности жизни Дильтей выражает в виде «теоремы совершенной позитивности мира» (XVIII, 199), понимаемой как опровержение Спинозовско-Гегелевского принципа *omnis determinatio est negatio*. В противоположность намерению Гегеля представить сущее как опосредствованное чистым понятием и в акте мышления установить первоначало философии Дильтей утверждает — «не бывает никакого растворения мира в понятиях» (XVIII, 199), т. е. факт наличного существования жизни не может быть представлен в качестве результата рациональной дедукции или отрицания (отрицания) реальности абсолюта, он всегда лишь предпосылка мышления. Противоположность обоих философских подходов проявляется как на лакмусовой бумажке в их отношении к «фактам сознания»: Гегель со всей силой своего спекулятивного языка обрушивается на «варварство, полагающее неопровержимую достоверность и истину в факты сознания»¹⁷⁹, чтобы затем установить наличное бытие и существование как результат диа-

¹⁷⁷ См. об этом: *Rodi, F.: Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System, 153–155.*

¹⁷⁸ Ср.: «И если речь идет о действительности и ее власти, то ведь как раз факты сознания и составляют в качестве действительного переживания, и даже самой жизни, царство действительного» (XIX, 64).

¹⁷⁹ *Hegel, G. W. F.: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. (Werke. 2). Frankfurt a. M., 1986, 250.*

лектического опосредствования; Дильтей восстанавливает «непосредственность» фактов сознания в ее правах, представляя метафизическое познание как абстракцию от непосредственной жизненной реальности¹⁸⁰. «В структуре жизни обнаруживается индивидуальная фактичность, некая *haecceitas*, каковая не может быть представлена рассудком в качестве необходимой» (XIX, 348).

Но если в аспекте истолкования фактичности жизненной взаимосвязи Дильтей обладает более вескими аргументами (фактическая реальность жизни не может быть выведена из какого-то принципа), нежели Гегель, то в вопросе о методологических следствиях из проблемы фактичности Гегель оказывается более строгим критицистом, чем Дильтей, потому что он спрашивает, каким образом можно объяснить из фактов восприятия еще и «упорядочивание восприятия»¹⁸¹? Здесь обнаруживается слабое место аргументации Дильтея, в известном смысле лишаящее силы его первоначальные доводы против реализма. Из тезиса о фактичности жизненной взаимосвязи, характеризующего формальный статус определения реальности как сопряженной с сознанием, он делает вывод о том, что взаимосвязь жизнеосуществления доступна поэтому лишь описанию, каковое составляет базис всякого знания о ней¹⁸². Вполне понятен мотив такой приоритетной роли дескрипции, направленной против натуралистического истолкования сознания, замещающего первичный опыт действительности гипотетическими конструкциями и дедуктивными объяснениями, развиваемыми на их основе. Но противоположный подход — описание фактов сознания — в методическом порядке обоснования знания не менее проблематичен, ибо игнорирует условия конституирования предмета описания. Ведь весь вопрос обоснования как раз и состоит в том, в качестве чего мы описываем факты сознания и с какой целью? Для ответа на него требуется надежная система различений, каковую невозможно получить путем некоего первичного описания, предшествующего установлению критериев различения и отбора. Постулирование возможности такого описания возвращает дискуссию снова к позиции догматического реализма, допускающего существование фактов (пусть даже и фактов сознания), независимое от способов их интерпретации. Позитивистский менталитет Дильтея, заставляющий его видеть факты и структуры в качестве *данности* сознанию и подходить к этой данности с дескриптивными методами, пересиливает порой его собственную постановку вопроса об истоке познания в комплексе жизненного мира, упорядочиваемого взаимосвязью целей и интересов.

¹⁸⁰ См.: Riedel, M.: Diltheys Kritik der begründenden Vernunft.

¹⁸¹ Hegel, G. W. F.: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, 221.

¹⁸² «В силу этого нам остается лишь описывать жизнь в ее различных формах, выделять ее составные части и функции. Мы можем лишь осознавать ее артикуляции» (XIX, 348).

Состав первичного опыта.**Понятия «осознавания» и «переживания»**

Разрешение проблемы обоснования как знания, производимого комплексом наук (естественных и гуманитарных), так и общезначимых форм межчеловеческой коммуникации потребовало обращения к анализу дотеоретических модусов отношения человека к миру («естественного хода мысли» [XIX, 71]), образующих совокупность предпосылок конструирования реальности наукой. Тем самым процедура обоснования приобрела форму реконструкции генезиса теоретического знания, но не в смысле эволюционной психологии как частнонаучной дисциплины, анализирующей процесс филогенетического развития психических функций, а в смысле структурного генезиса теоретических конструктов науки, раскрывающего их укорененность в целерациональных стратегиях жизненного мира. Целостность человеческого жизнеосуществления рассматривается при этом как общий исток предметного мира и самосознательных актов субъекта.

В принципе феноменальности Дильтей сформулировал условия рассмотрения проблемы знания: реальность (предметы, события, люди) определяется как осознанная, как «наличная-для-меня». Прояснение аспектов этого отношения и означает реконструкцию первичного состава опыта жизни: «наличие-для-меня» как первичный способ данности содержаний, из которых складывается образ реальности прежде всякого теоретического конструирования предмета познания; «наличие-для-меня» как первичная констатация центра активности, еще не оформленного в сознание «Я».

Для характеристики осуществления этого отношения «наличия-для-меня» Дильтей использует термины «осознавание» (Innewerden) или «переживание» (Erleben, Erlebnis). Первый является центральным понятием во «Введении в науки о духе» (т. II)¹⁸³, второй, хотя уже и используется в работах того времени, но систематическую разработку получает позднее — в трудах Дильтея по эстетике и особенно в его исследованиях начала века по методологии гуманитарных наук. В «осознавании» найден, по убеждению Дильтея, исходный пункт — «Архимедова точка опоры» (XIX, 53, 64) для анализа сознания и реальности, в которой обретается непосредственная достоверность исследуемого феномена.

«Словом осознавание я обозначаю факт, являемый моему самонаблюдению снова и снова: бывает такое сознание, какое не противопоставляет (представляет) субъекту некое содержание, но в каком содержание пребывает вне всякого различения. В нем совершенно не раздвоены то, что обра-

¹⁸³ Как «гордиев узел мысли Дильтея» обозначает термин *осознавание* H. Ineichen, см.: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Frankfurt a. M., 1975, 104 (К анализу термина см.: Ibid., 103–125; Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft, 193–201; Makkreel, R. A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, 84–88).

зует содержание, и акт, в котором это совершается. Осознающее не отделено от того, что составляет содержание этого осознания. То, что образует содержание сознания, не отличено от самого сознания» (XIX, 66).

Осознание характеризуется как непосредственное («не только непосредственное, но и неразложимое» [XIX, 61]) сознание предметного содержания и акта, в котором это содержание становится предметным. В такой определенности оно выполняет функцию конституирования единства и сознания и предмета, аналогичную трансцендентальной апперцепции Канта, что сопровождает все акты сознания, относя их к акту «я мыслю», или же «делу-действию» Фихте, т. е. акту самосознания, в котором коренится единство предметного сознания. Отличие осознания от этих трансцендентальных функций состоит, однако, в том, что оно — не когнитивный акт «знания-себя» или «самополагания», а нетематическое «обладание самими собой фактов сознания» (XIX, 62), т. е. не эксплицитный акт приписывания себе определенных свойств, а именно неявное переживание, в котором реальность, сознание и сопряженность обоих пребывают в единстве. Данность (реальность) и осознание ее суть лишь аспекты этого переживания. «В самом процессе я не переживаю никакого отношения, но — единство» (XIX, 62).

Все эти понятийные определенности первичного факта переживания (реальность, субъект, отношение) — только словесные формулировки задним числом, различающие отдельные моменты в соответствии с целенаправленным интересом исследования (XIX, 68). Само переживание невозможно интерпретировать посредством той системы различий, что картезианская философия сознания использовала для экспликации когнитивных актов: гносеологическое различие субъекта и объекта, внутренней сферы сознания и внешнего мира, реальной вещи и ее явления в сознании. Применение к анализу осознания субъект-объектного отношения чревато бесконечным регрессом — для сознания как объекта всегда требуется субъективный акт, в котором это сознание осознается, для тематизирования акта еще один субъективный акт и т. д.¹⁸⁴ Поскольку же в осознании отсутствует явное отношение различных членов, постольку снимается проблема бесконечного регресса: внутренняя перспектива субъекта является «миросодержащей»¹⁸⁵, т. е. в акте и вместе с ним присутствует коррелятивный ему предмет, на ко-

¹⁸⁴ Этот регресс в экспликации сознания констатировал уже Фихте в «Опыте нового изложения наукоучения» (1797): «Ты сознаешь себя самого в качестве сознания лишь в той мере, в какой ты сознаешь себя как сознающего; но тогда сознающее снова оказывается познаваемым и ты должен снова сознавать сознающее этого познаваемого и так далее до бесконечности, и я хотел бы посмотреть, как ты придешь к некоему первому сознанию» (*I. G. Fichtes Werke*. Bd. 1. Berlin, 1845, 526). Фихте предлагает сходную версию интерпретации первичного акта самосознания как «непосредственного сознания своего мышления», в котором «субъективное и объективное неразрывно объединены и суть абсолютно Единое» (*Ibid.*, 528).

¹⁸⁵ *Jung, M.: Dilthey zur Einführung*, 45.

торый направлено сознание. «Осознавание акта не разрушает объективности и непосредственной достоверности предмета, они присутствуют в том же самом сложном составе сознания в любой данный момент как составные части одного и того же целого» (XIX, 70). Тем самым устраняется и позиция идеализма, который сводит сознание предмета к процессу восприятия, смешивая акт и объект.

В первичном составе осознания лежит, таким образом, исток как сознания реальности, так и самосознания, ибо, с одной стороны, «всякая реальность дана лишь в нашем переживании» (I, 179) и, более того, «наиреальнейшая реальность — это исполненное волей Я, в котором мир только и начинает присутствовать» (I, 190); с другой же стороны, поскольку осознание — не простая потерянности в объекте, а переживание, то в нем «заложена основа того, что мы называем жизнью, и вообще — ее первоначальный росток, который вместе с тем заключает в себе закон образования самосознания» (XIX, 160).

В Дильтеевой реконструкции осознания присутствует, однако, ряд трудностей, происходящих, по всей видимости, не только из-за неустойчивой терминологической экспликации, но и в силу внутренних противоречий в самом подходе, стремящемся преодолеть основные проблемы философии сознания на ее же собственной почве. Первая из этих трудностей состоит в неясном определении того, как следует характеризовать осознание: как акт или как состояние сознания? Дильтей использует обе характеристики, не проясняя их взаимоотношения, а его интерпретаторы развивают, как правило, одну из линий концепции. Но если понимать осознание в смысле состояния «осознанности», т. е. как некое «преинтенциональное сознание»¹⁸⁶, то сразу возникает опасность эмпиризма: будь осознание разновидностью ментальных состояний, то неизбежен вопрос о его причине, каковая может усматриваться либо во внешнем воздействии, либо в деятельности самого сознания. В первом случае осознание превращается в разновидность «данности», и тогда совершенно бессмысленно использовать его для обоснования познания как деятельности, поскольку основа значимости должна быть указана в самой деятельности, а не в данности, которая по своему происхождению трансцендентна сознанию. Во втором случае, так или иначе, требуется нахождение акта сознания (будь то когнитивного, эмоционального или волевого), вызывающего состояние «осознанности». Поэтому последовательнее определять осознание с самого начала как акт сознания, хотя и не целенаправленно вызванный, нетематический. Такая характеристика также используется Дильтеем, когда он утверждает, что в осознании «существование психического акта и видение его совершенно не раздвоены. Психический акт существует постольку, поскольку я его переживаю» (XIX, 63). В чувстве боли, например, присутствует такая идентичность акта, содержания и осознания

¹⁸⁶ Makkreel, R. A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, 86.

акта, каковая не может быть пассивным состоянием, а лишь активным переживанием, в котором боль только и становится фактом сознания (чувства).

В интерпретации осознания как элементарной деятельности (акта) необходимо, далее, прояснить, является ли оно составной частью актов сознания, как некое «сопровождающее сознание» (XIX, 60), или же самостоятельным актом. С одной стороны, Дильтей замечает, что «нет основания исключать допущение, что осознание какой-либо степени сопровождает все акты восприятия. В фактической взаимосвязи наличие акта есть всегда условие существования объекта» (XIX, 69), так что получается, что всякий сознательный психический акт включает осознание как составной элемент (ср. XIX, 31). Вместе с тем имеются состояния, не обнаруживающие присутствия осознания: «Когда я созерцаю на сцене Брута в своем шатре перед битвой при Филиппах, как ему является дух Юлия Цезаря, для меня не существует ничего, кроме этого шатра, Брута, устало читающего в нем, тусклого света и ужасного явления убиенного. Моя самость, так сказать, выключена в это мгновение в отношении к этому состоянию восприятия; я не осознаю процесс, в котором я созерцаю» (XIX, 60). Но и здесь в любой момент я могу под воздействием извне или изнутри осознать ту совокупность актов, в которых для меня присутствует «вся драма внешнего мира» (XIX, 60). С другой стороны, нельзя рассматривать «осознание» в чистом виде как самостоятельное действие, как «процесс само-чувствования, само-обнаружения без сознания объекта» (XIX, 70). Оно выступает всегда в корреляции с предметным сознанием в качестве его элементарной рефлексии. Поэтому ближайшим образом его можно охарактеризовать в контексте жизненно-практической деятельности как реализуемое в действии нетематическое сознание «себя-в-мире», переводимое при необходимости в форму эксплицитной рефлексии¹⁸⁷. Осознание приобретает значение «простейшей формы, в которой может выступать психическая жизнь» (XIX, 67) или «первоначальной формы сознания» (XIX, 67), из которой дифференцируются отдельные психические функции (представление, воля, чувство и т. д.).

Наконец, в характеристике осознания присутствует неясность относительно проблемы знания. Дильтей констатирует: «насколько простирается осознаваемое <...> проблемы знания вообще не существует» (XIX, 62), под-

¹⁸⁷ То, что мы называем реальностью, также присутствует сначала в качестве материала деятельности, т. е. в качестве одного из аспектов жизнеосуществления. «Факт, которому мы приписываем действительность, содержит сопряжение с нашей действительной жизнью; он включен во взаимосвязь действия и претерпевания, в которых наша самость составляет лишь одну часть; и он представляет собой элемент этой взаимосвязи, отличный от нашей самости» (XIX, 21). Очевидна близость такой интерпретации осознания с хайдеггеровской концепцией «понимания» как категории (экзистенциала) для обозначения первичной «космотрительности озабоченного делания» (Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. § 31. Tübingen, 16 1986, 147; русск. пер. А. В. Михайлова в кн.: *Хайдеггер, М.: Работы и размышления разных лет*. М., 1993, с. 8).

разумевая под знанием отношение сознания к внешнему предмету. В таком смысле осознание, конечно, не является знанием, а лишь непосредственным «обладанием» предметом. Но если характеристика знания здесь вообще отсутствует, то возникает вопрос, как в принципе возможен переход к знанию без потери достоверности непосредственного переживания? Если всякое знание разрушает первичную очевидность осознания, то последнее нельзя принимать в качестве исходного пункта обоснования знания, поскольку между ними всегда будет существовать пропасть, подобно противоположности интуиции и интеллекта у Бергсона. Если же все-таки существует связь знания и переживания, то последнее уже должно содержать в себе элемент различности, эксплицируемый затем в познавательном отношении. Поэтому точнее охарактеризовать осознание как своего рода неэксплицированное знание, представляющее собой одновременно и форму жизнеосуществления. Оно есть то, что называется «непосредственным знанием» (ср. XIX, 85) как единство акта (знания) и предмета, которое вместе с тем обладает известной структурированностью — но не как знание о внешнем предмете, а как знание о предмете постольку, поскольку он существует в моем «исполнении». Когда я даю обещание, я знаю о нем не потому, что я воспринимаю его посредством чувств (слуха) и не на основе логического умозаключения от содержания обещания к его автору, а именно в силу того, что я осуществляю акт обещания, в котором совпадают акт и содержание акта, но тут же присутствует и элементарное различие, при необходимости развиваемое в систему отношений дающего обещание, принимающего обещание и пропозиционального содержания обещания. Точно таким же образом характеризуется и первичный опыт реальности как опыт сопротивления нашим намерениям, развиваемый задним числом в рефлексии в систему отношений реального предмета («внешнего мира») и действующего субъекта. То, что первичное осознание заключает в себе не только аспект знания, но и общезначимости, благодаря которому оно может быть представлено в качестве исходного пункта, Дильтей показывает от противного — если допустить отрицание непосредственного сознания реальности, то при этом сразу обнаружится, что это непосредственное сознание является универсальной предпосылкой всякой предикации, в том числе и отрицания реальности. «К тому же само это переживание, каковым является непосредственное знание реальности, имеет характер общезначимости, поскольку оно заключает в себе это переживание, наличное в любом акте сознания в качестве неразложимого единства, предстающего в различении и отождествлении понятий реальности, наличия-для-меня и сознания. Общезначимость неразложимого переживания может быть проще всего осознана, если я представляю себе высказывание, отрицающее его: может быть, вообще ничего не существует, — и сразу с непобедимой силой встает передо мной реальность, связанная с сознанием тем, что нечто налично-для-меня» (XIX, 85–86).

Таким образом, можно утверждать, что само переживание в его основе конституируется посредством значения, каковое я полагаю в реальности. Переживание (осознание) включает в себя обуславливающие друг друга элементы непосредственности и значимости для меня¹⁸⁸. Не самостоятельное существование предметов внешнего мира дано в переживании, а существование их постольку, поскольку они вовлечены в акты жизнеосуществления и приобретают значение для субъекта жизни. «Если кто-то желает погасить свою самость, чтобы увидеть вещи так, как они суть, то с этим устранением отпадет и стремление вообще что-либо увидеть. Ибо элемент переживания, каковой во всяком восприятии исторического как бы перетекает из самости в мир предметов, и делает их для нас вообще достойными внимания» (XIX, 161).

И как раз в процессе уточнения связи переживания и значения Дильтей столкнулся с проблемой интерсубъективной артикуляции первичного опыта, играющей центральную роль в теоретико-познавательной экспликации гуманитарного знания. Именно то, что значение, конституирующее переживание, имеет с самого начала не индивидуально-приватный характер, а социально-коммуникативный, превращает переживание (осознание) как «Архимедову точку опоры» и абсолютную непосредственность, подобную картезианской очевидности, в весьма шаткий фундамент обоснования значимости наук. Принятая Дильтеем в поздних работах триада переживания-выражения-понимания означала его отказ от точки зрения непосредственности в обосновании: не существует абсолютной точки опоры, а лишь движение истолкования первичного «фона» жизни, артикулируемого в выражениях как индивидуальных, так и социальных¹⁸⁹. Это представление о «герменевтическом круге», т. е. всегда опосредствованной непосредственности переживания, значение которого конституируется в структурах целеориентированной коммуникации (формах «объективного духа»). «Переживание» составляет лишь один аспект исторического комплекса жизнеосуществления, характеризующий непосредственность культурных значений для индивидуального субъекта. Опытом жизни оно становится лишь при посредстве понимания, которое «выводит из тесноты и субъективности переживания в область целого и всеобщего» (VII, 143)¹⁹⁰. В этой взаимосвязи переживание толкуется вовсе не как эстетическо-эмоциональное понятие, ставшее позднее лозунгом популярной философии жизни в виде культа утонченных чувств и

¹⁸⁸ См.: *Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, 70–76 (Der Begriff des Erlebnisses).*

¹⁸⁹ Косвенным свидетельством незавершенности концепции второго тома «Введение в науки о духе» является то, что Дильтей с самого начала выступал против картезианской идеи абсолютной очевидности, но при этом рассматривал «осознание» как совершенную достоверность. Поэтому его отказ от тезиса о чистой непосредственности осознания предстает как бы последовательным проведением той точки зрения, которую он программно заявлял уже в ранних работах.

¹⁹⁰ См.: *Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 167–175.*

переживаний¹⁹¹, а как понятие теории науки, характеризующее способ конституирования «опыта жизни» в аспекте его непосредственного обладания. Такое значение понятия, включающее его в контекст характеристик «действенной жизни», следует отличать от эстетическо-созерцательного толкования переживания как предмета психологического описания. Последнее толкование хотя и встречается порой в текстах Дильтея, но свидетельствует о зависимости от принципов философии сознания и потому в основе своей противоречит его основному замыслу жизненно-практического обоснования гуманитарного знания.

***Принцип психической взаимосвязи:
целостность человеческой жизни***

Характеристику первичного опыта, установленную в принципе феноменальности, который содержит в себе самое общее условие осуществления научного познания, Дильтей дополняет вторым принципом — «взаимосвязь, в которой находятся факты сознания, а тем самым восприятия и воспоминания, предметы и представления о них, наконец, понятия, — это психологическая взаимосвязь, т. е. она содержится в целостности душевной жизни» (XIX, 75). Если отвлечься здесь от обсуждения проблемы психологии, о которой речь пойдет ниже, то этот второй принцип можно назвать *принципом целостности* или *взаимосвязи*. Никакое другое понятие не встречается столь же часто в текстах Дильтея, как понятие «взаимосвязь» (*Zusammenhang*) во всех оттенках его значения — соединение, совокупность, комплекс, контекст и т. д. В нем сосредоточено ядро «холистского» мировоззрения Дильтея, и, может быть, в силу этого понятие взаимосвязи, по наблюдению А. В. Михайлова, «Дильтей никогда не тематизировал и не рефлексировал; здесь философу это не нужно. И, тем не менее, оно относится к центральным понятиям его мысли и, кроме того, связано с одним из главных тезисов Шлейермахеровой герменевтики, согласно которому всякий *смысл*, например, *текста*, позволительно толковать и раскрывать *лишь* изнутри его контекста, — тезис, который, между прочим, значим вовсе не безусловно, а, строго говоря, принадлежит лишь культурному языку XIX века»¹⁹². Понятие взаимосвязи также несет на себе печать постидеалистических дискуссий с их попыткой сохранить холистское ядро романтическо-идеалистической традиции в условиях господства позитивной науки¹⁹³.

Если попытаться, однако, очертить контуры понятия взаимосвязи в корпусе текстов Дильтея, то целесообразнее обратиться к работам 90-х гг., в которых он

¹⁹¹ Критику эстетических интерпретаций «переживания» в гуманитарных науках см.: *Makkreel, R. A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, 185–188; Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, 106–108.*

¹⁹² *Dilthey-Jahrbuch 10 (1996), 149.*

¹⁹³ См.: *Gadamer, H.-G.: Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag), 157–182.*

предпринял попытку детальной разработки основных категорий «дескриптивной психологии» («Идеи по поводу описательной и расчленяющей психологии», фрагмент «Жизнь и познание»). Уже в формулировке принципа взаимосвязи во втором томе «Введения в науки о духе» Дильтей определяет понятие взаимосвязи в смысле «методического правила осуществлять анализ и объяснение фактов сознания <...> при сознательном предположении целостной душевной жизни» (XIX, 75). Это правило задает направление исследования, противоположное основной догме эмпирической психологии, да и всей картезианской философии сознания, согласно которой чувственная данность представляет собой многообразие разрозненных ощущений, объединяемых в целостный образ мира посредством синтетической деятельности интеллекта. Против «допущения дискретного многообразия ощущений» (XIX, 349), приводящего философию к неразрешимым проблемам соотношения единства и множества, Дильтей полагает в основу экспликации познания понятие взаимосвязи как исходного пункта, дифференцируемого затем посредством «интереса и связанного с ним внимания, каковые ухватывают, артикулируют и интерпретируют впечатления со своей точки зрения» (XIX, 349). Сама же взаимосвязь присутствует с самого начала постольку, поскольку существует сама жизнь и субъект жизнеосуществления. Из перспективы «живущего» совокупность жизненных актов предстает не как последовательность отдельных элементов, подобно «следующим один за другим вагонам, отделенным друг от друга, или строю солдат в полку, соблюдающих дистанцию между собой» (V, 201), а как некий континуум переживания, внутри которого выделяются лишь различные аспекты. Понятие взаимосвязи определяется не по принципу сложения частей в целое или в ряд, но и не в смысле «некоей связи, приводящей к частям, подобно той, что Лейбниц накладывал на мир как *vinculum substantiale* <...> [Взаимосвязь], следовательно, — это не объединяющая сила, приводящая к тому, что должно быть объединено. Нельзя также и переворачивать это отношение: она не есть целое, существующее прежде своих частей, каковое Аристотель полагал в органическом мире» (XIX, 353). Взаимосвязь или жизненное единство означает «именно отсутствие как простого единства, так и дискретного множества. Мелодия говорит о жизни больше, чем все дефиниции жизни. В ней фактом является единство, которое существует не прежде частей, а в них, с ними и через их посредство» (XIX, 353). Сложность определения взаимосвязи, снова и снова заставляющая Дильтея отграничивать свое понятие от традиционных категорий целого, целостности и единства, состоит в том, что всякое определение в качестве единичного акта уже предполагает некое поле активности, в котором оно осуществляется. Взаимосвязь, образующая это поле активности, не может быть до конца объективирована или представлена в виде независимого предмета, ибо она присутствует лишь постольку, поскольку осуществляются те или иные акты, т. е. существует в осуществлении жизни. Дильтей использует поэтому для характеристики «изначальной взаимосвязи, в которой находятся предметы и акты воли, представления и чувства» понятие «горизонта» (XIX, 75), впоследствии пре-

вращенное Гуссерлем в одну из центральных категорий для реконструкции целостности сознания¹⁹⁴.

Но, так или иначе, остается проблема, — каким способом постигается взаимосвязь, если она всякий раз уже предполагается актом постижения (ср. XIX, 97)? Мы продвинемся в прояснении проблемы, если признаем, что «взаимосвязь жизни» — это не невыразимый поток жизни или сознания, в котором сливаются все различия. Это понятие, чтобы выполнять предназначенную ему центральную роль в обосновании познания, должно включать в себя как аспект соотносительности и сопряжения, так и некую различенность членов взаимосвязи, правда, еще не доведенную до понятийной отчетливости. Такое единство континуальности и различенности конституируется, согласно Дильтею, переживанием *времени*. Взаимосвязь жизни «представима лишь в течении времени» (XIX, 42).

В истолковании категории времени при анализе сознания заключается, пожалуй, самое главное отличие, которое Дильтею устанавливает между своим и кантовским трансцендентальным обоснованием познания. Кантово учение о «трансцендентальной идеальности времени»¹⁹⁵, т. е. понимание времени как априорной формы созерцания во «внутреннем чувстве», составляет при этом центральный пункт критики Дильтея. Он признает, правда, справедливость определения времени как «априорной формы» (XIX, 216), т. е. как условия осуществления предметного познания, но отвергает следующий шаг кантовской аргументации: представление времени как «чистой формы», подобной пространству. В таком представлении устанавливается однородность моментов времени, аналогично точкам пространства, и тем самым игнорируется фундаментальное различие способов переживания в различных модусах времени. Актуальное переживание в настоящем, воспоминание о прошлых содержаниях и ожидание будущего — это не просто совокупность однородных актов, упорядоченных по принципу «до и после», а именно различные модусы направленности сознания на свои содержания. Понятие времени как чистой формы абстрагируется от этих различий, изображая время как измеримую последовательность моментов. Таким образом, то, что является вторично конструированным, представляется Кантом в качестве первичного отношения.

Другой пункт критики Дильтея касается отношения времени и субъективности у Канта. «Его учение заключает в себе ложную трансценденцию. В нем постулируется по ту сторону сознательных психических актов, которые все темпоральны и требуют времени <...>, в самости души некое место вневременного» (XIX, 437). Поскольку время определяется Кантом как форма созерцания, применимая к предметам в опыте (объект воспринимается как находя-

¹⁹⁴ См.: Makkreel, R. A.: *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey*. In: Orth, E. W. (Hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 381–414.

¹⁹⁵ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft* B46–72.

щийся во времени), постольку при описании самой структуры субъективности, каковая недоступна опыту, ибо составляет его априорное условие, категория времени неприменима. Следовательно, характеристики трансцендентального субъекта определяют его как вневременного. Переход же от вневременного к времени оказывается невозможным. «То, что заключает в себе время, само должно быть *временным*» (XIX, 437)¹⁹⁶.

Использование категории времени при анализе модусов сознания (жизнеосуществления), развиваемое Дильтеем в концепцию «реальности времени»¹⁹⁷, следует из его общего учения о конкретной субъективности, противостоящего кантианскому разделению трансцендентального и эмпирического субъекта: если субъект познания и действия («жизненное единство») определяется как конкретный, т. е. в своем «эмпирическом» существовании наделенный функцией конституирования мира, то и модусы осуществления субъективности не могут рассматриваться как «вневременные». Время рассматривается одновременно и как объединяющий горизонт отдельных актов жизнеосуществления, и как *differentia specifica* различных типов актов. В этой связи получает истолкование и сама структура времени — прошлое, настоящее, будущее — каковую Кант оставил без объяснения. Она фундируется в различии способов жизнеосуществления и их взаимоотношениях между собой¹⁹⁸. Настоящее — это «не что иное, как само состояние жизни, обнаруживающее себя в схватывании, чувствовании и волеии» (XIX, 211). От этой «наполненной целостности жизни» (XIX, 221), этого актуального осуществления действия отличаются акты, направленные на совокупность уже осуществленных действий, завершенных переживаний (прошлое), а с другой стороны, ожидание, направленное на «мир возможностей» (будущее) (XIX, 211)¹⁹⁹. Совокупность этих актов конкретного субъекта можно обозначить как «продвижение вперед настоящего» (XIX, 213): ожидание сменяется осуществлением действия, а

¹⁹⁶ Дильтей, правда, не учитывает модели конституирования сознания посредством временных модусов, изложенной в первом издании «Критики чистого разума». О соотношении времени и субъективности у Канта см.: Молчанов, В. И.: *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М., 1988, с. 9–41.

¹⁹⁷ О концепции реальности времени см.: Pöggeler, O.: *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*. In: *Dilthey-Jahrbuch 3* (1985), 105–139; Rodi, F.: *Dilthey's Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System*; 148–153; Makkreel, R. A.: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, 94–97.

¹⁹⁸ См.: «Именно различие элементов [жизненной взаимосвязи] есть то, что конституирует время» (XIX, 437).

¹⁹⁹ «Исполненное существование, так, как оно присутствует в представлении, чувствовании и волеии, — это настоящее, тогда как прошлое и будущее суть лишь образы психических состояний. Поэтому время в различии прошлого, настоящего и будущего — не голое созерцание, не линия, на которой все точки одинаковы; напротив, целостная реальность сознания ограничивается в нем от одних лишь образов прошлого и будущего. Поэтому время — это переживание, а не созерцание или представление» (XX, 189).

затем и воспоминанием (представлением) о завершенных актах — так складывается «текстура сопряжений»²⁰⁰, образующих некий вид временности, сравнимый с взаимосвязью действий в литературном произведении. «Система трагедии или романа, протекающая во времени, имеет начало, середину и конец. Но начало указывает назад, на оставшиеся позади условия предшествующих поколений, и хорошо известно, что с окончанием романа дело еще не кончается. Ведь и вся история человеческого рода — это лишь такая система, сопрягающаяся ретроспективно с прошлыми событиями и простирающаяся в толковании далеко вперед» (XIX, 212)²⁰¹.

Из индивидуальной перспективы жизнеосуществления, где время конституируется в качестве различного континуума актов и переживаний, можно сделать переход к интерсубъективному понятию времени, лежащему в основе измерения. Такой переход обоснован в мысли Дильтея о первичном статусе практической жизни и коммуникативных отношений, составляющих ее ядро: контекст совместного жизнеосуществления требует согласования действий, а, следовательно, и сравнения индивидуальных перспектив переживания времени: субъективно различные порядки времени «измеряются на основе некоего объективного масштаба — восхода и захода солнца, годового кругообращения солнца, солнечных часов и, наконец, часов с маятником» (XIX, 212). Первоначальная структурированность континуума переживания времени трансформируется в систему измеримого времени, аналогичную измеримому пространству, и образует, таким образом, условие развития техники и естественных наук.

В работах, примыкающих ко второму тому «Введения в науки о духе», Дильтей использует для обозначения жизненной взаимосвязи в двуединстве континуальности и различности понятие «структура». Его он употребляет уже во «Введении», но в основном либо в распространенном тогда значении анатомического строения организма, мозга, нервной системы и т. д. (I, 16, 34), либо в аналогичном значении применительно к политическим наукам — строения государственных устройств, внешней организации общества и социальных объединений (I, 47, 71). Но лишь позднее (впервые — в статье «Поэтическое воображение и безумие») понятие структуры характеризует различность жизненной взаимосвязи в целом. «Некая структура членит в каждом из нас это целое [взаимосвязи психической жизни]» (VI, 95); «Я называю структурой артикуляцию или членение некоего целого»²⁰². От этих определений структуры, развернутых Дильтеем в концепцию «струк-

²⁰⁰ Rodi, F.: Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System, 149.

²⁰¹ В поздних работах Дильтея используется термин «захваченность» (das Fortgezogenwerden) для выражения континуальности жизненного процесса, конституирующего его временность. «Все эти 'через', 'от' и 'к', все эти отношения пережитого к воспоминаемому, а также и к грядущему захватывают меня и тянут назад и вперед» (VII, 140).

²⁰² Цит. по: Misch, G.: Vorbericht des Herausgebers. In: V, XCVI; cp. V, 200.

турной психологии», исходят многообразные импульсы развития понятия структуры в немецкой философии XX века, начиная от морфологических концепций учеников Дильтея — Э. Шпрангера и Г. Миша²⁰³ и вплоть до идеи базовых эмпирических структур в логическом позитивизме Р. Карнапа²⁰⁴. Однако в этой обширной истории рецепции подход Дильтея был сужен до модели отношения органического целого к его частям, представляемого как предмет «объективного» морфологического описания. Дильтей отчасти сам повинен в такой интерпретации из-за слишком настойчивого противопоставления описания научному объяснению и толкованию, а также из-за явной переоценки возможностей описания. Вместе с тем его экспликация структуры или артикуляции жизненной взаимосвязи заключает в себе концептуальное ядро, находящееся в противоречии с созерцательно-дескриптивным пониманием «структуры», — определение структуры как «взаимосвязи целей» (V, 207) или «телеологической структурной взаимосвязи» (X, 13)²⁰⁵.

Когда Дильтей утверждает: «жизнь — это структура» (XIX, 355), то в этом высказывании резюмируется представление о жизненной взаимосвязи, центром которой являются акты целеполагания и организации средств для воплощения целей. Жизнеосуществление структурируется по типу отношения «человек—окружающий мир (среда)», включающего в себя взаимодействие и «взаимное приспособление». Потребность самосохранения жизни — эта первичная и элементарная цель всякой деятельности — реализуется в практическом приспособлении действительности для нужд человека. Не биологическое отношение «раздражение—реакция», а практическое полагание мира составляют ядро структуры жизни. «Центр жизни» имеет практический характер (XIX, 354), его образуют цели, в соответствии с которыми определяется значение и ценность внешних раздражений. Их совокупность («внешний мир») предстает в качестве коррелята жизнеосуществления, т. е. именно «окружающего» мира как комплекса средств для реализации целей или, наоборот, совокупности того, что препятствует такой реализации. Из взаимосвязи целеориентированного действия и испытывания сопротивления

²⁰³ См.: *Rodi, F.*: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik, 39–57.

²⁰⁴ См.: *Kambartel, F.*: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, 180–183.

²⁰⁵ Понятие «телеологии» или «целесообразности» также содержит в себе два различных аспекта, трудно соединимых между собой: с одной стороны, имеется в виду «объективная телеология», т. е. интерпретация цели в смысле аристотелевской «энтелихии» как имманентного вещам принципа их существования и развития, с другой же стороны, «субъективная телеология», т. е. интерпретация цели в смысле человеческого акта *целеполагания*. Хотя оба аспекта присутствуют в текстах Дильтея (V, 207–210; 215–216), первый, поскольку он основан на догматическом постулировании реальности, все же находится в противоречии с его антиреалистическим исходным пунктом, тогда как второй больше соответствует его «прагматическому» подходу. Правда, Дильтей приписывает «объективной целесообразности» лишь гипотетический статус (V, 210).

формируются полюса мира и действующего в нем человека. Структура жизни имеет, таким образом, характер отношения потребностей, целей и средств их реализации: «Из потребности возникает тенденция к целенаправленному воздействию на вещи. Различаются цели и средства. Предусматривается будущее. Складываются жизненные понятия, каковые обнаруживают себя в праве и религии» (XIX, 354). Фундамент всей совокупности человеческой деятельности от элементарных практических операций до высших достижений духа в науке, искусстве, религии заложен в структуре жизненной взаимосвязи, в активном взаимодействии человека и окружающего его мира (будь то природы или культуры), организованном в соответствии с инструментальной рациональностью и направленном на сохранение и расширение жизни.

В интерпретации жизнеосуществления как целерациональной структуры заключено объяснение тому, что человек вообще совершает поступки, производит ценности и развивает формы рефлексии. Если бы интеллект был первичной формой конституирования мира, то не существовало бы никакого повода к осуществлению действий. «Можно помыслить такое лишь представляющее существо, которое в гуще битвы было бы безразличным и безвольным наблюдателем своего собственного уничтожения» (V, 213). В практическом отношении к реальности, осуществляемом по схеме взаимодействия человека и окружающего мира, фундирована «артикуляция» жизненной взаимосвязи, т. е. дифференциация, уточнение и усложнение форм жизнеосуществления. Артикуляция — это та функция жизненной взаимосвязи, что образует ее характеристику как «приобретенной взаимосвязи» (V, 217). Хотя структура жизни и составляет трансцендентальное условие всякой интерпретации мира и человека, но она не дана раз навсегда, подобно априорным формам Канта, а формируется в развитии, т. е. имеет *историю*. Развитие жизненной взаимосвязи нельзя, однако, понимать в смысле постепенного ассоциативного закрепления отдельных успешных реакций. Дильтеевская интерпретация структуры душевной жизни равным образом далека как от натуралистической психологии ассоцианизма, конструирующего сознание из атомарных элементов психического, так и от идеи субстанциальной души, полагающей в основу сознания неизменный субстрат психического. Жизненная взаимосвязь, понятая как деятельность или деятельное жизнеосуществление, рассматривается Дильтеем в двух взаимозависимых аспектах — структурном и динамическом (ср. V, 218). Первый содержит определения практического отношения («структурная взаимосвязь», «цели и средства», «ценности жизни»), второй — определения развития и историчности жизни («артикуляция», «приобретенная взаимосвязь», «длительность», «континуальность», «изменение»). История человека кристаллизуется в структуре жизнеосуществления, которая, в свою очередь, является основанием его жизненной динамики. История образует, таким образом, не дополнительный элемент, привходящий к некоей статической структуре, а определяю-

щий способ осуществления жизни, которая артикулирует себя в модусах времени.

В интерпретации жизни как исторической взаимосвязи заложен фундамент «всеобщей основополагающей науки» (XIX, 77), которая выполняет функцию обоснования комплекса гуманитарных наук. Принцип взаимосвязи определяет способ установления значимости как в исторических науках, исследующих динамику развития человечества, так и в практических науках, анализирующих формы социальной коммуникации. Историческое повествование, толкование законов и норм, интерпретация религиозного опыта и литературных произведений — все способы гуманитарно-научного исследования основаны в типах рациональности, которые формируются из дифференциации жизненно-практической взаимосвязи (ср. XIX, 77–79). Можно добавить, что и процедуры естественнонаучного исследования также фундаментальны в целерациональной структуре жизни, представляя собой формализацию технической практики. Однако между этой реконструкцией первичного опыта и логико-методологическим обоснованием познания в науках существует ряд промежуточных ступеней, на которых осуществляется экспликация основных категорий жизненной взаимосвязи. Дильтеевское обоснование науки включает в себя в качестве таких ступеней анализ конституирования реальности и самосознания, формулирование «категорий жизни» и их формализаций в виде логических принципов, развитие учения о методе и его приложениях в опыте наук.

ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ (I): ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТИ

Совокупность принципов реконструкции первичного опыта жизни, сформулированных Дильтеем, призвана обосновать в первую очередь динамическую интерпретацию «жизни» как исходного пункта всякой познавательной деятельности. Жизнь — это не предметная реальность, доступная внешнему наблюдению, но существенным образом «акт», действие или, точнее говоря, взаимосвязь действий²⁰⁶. Она непредставима ни в качестве «независимого» объекта, ни в качестве специфического свойства определенного класса объектов. Основной способ существования жизни — ее осуществление, в котором полагаются различия («артикуляции»), доступные затем реконструирующему анализу. Поэтому всякое рассуждение о жизни «извне», как о реальном предмете познания, неизбежно оказывается ее натурализацией. «Ибо жизнь дана мне лишь в качестве моей собственной. И лишь из-

²⁰⁶ Ср. синонимическое употребление этих понятий в итоговом рассмотрении проблемы реальности: «Противоположность спекуляции и жизни или действия устранена» (V, 133. Курсив мой. — Н. П.).

нутри этой, моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня — формы животной и человеческой жизни» (XIX, 347).

В интерпретации жизни как действия заложено основание того специфического подхода, что выделяет Дильтея из круга остальных «философов жизни», т. е. рассмотрения им жизни под углом зрения ее историко-культурных и практических определенностей. Дильтей признает «неудовлетворительными» как «биологические понятия, используемые ныне для характеристики жизненных явлений» (XIX, 354)²⁰⁷, так и сенсуалистские представления утилитаризма, фиксирующего в понятии жизни лишь «стремление к удовольствию и избежанию неудовольствия» (XIX, 353). Во всех этих концепциях лишь один изолированный элемент берется в качестве основного критерия различения и определяется к тому же в смысле некоего объективного свойства, «реально» присущего жизни. Смысл же трансцендентально-философского возражения Дильтея состоит как раз в том, что жизнь в качестве жизнеосуществления является первичным условием всяких эпистемологических конструкций, а не их результатом.

Далее, в понимании жизни как взаимосвязи действий (впоследствии Дильтей вводит для этого понятие «комплекса воздействий» [Wirkungszusammenhang]) Дильтей формулирует позицию, ориентированную на преодоление традиционных схем картезианской философии сознания — дуализма внутренней и внешней сферы, физического и психического и т. д. Исток всех этих дуалистических представлений — в ложном методическом подходе, принимающем за исходный пункт интеллектуалистские абстракции, отвлеченные от взаимосвязи жизнеосуществления²⁰⁸. Напротив, с точки зрения первичного опыта жизни «внешнее дано в живом опыте воли так же как и внутреннее, а не примыслено к данному» (XIX, 337). «Самости не может быть без иного, иного — без самости. Их нельзя даже помыслить самостоятельно. Они корреляты. <...> Самость возникает в первую очередь в опыте деятельной воли, иное — в опыте сопротивления» (XIX, 350).

Если эту совокупность положений рассмотреть в контексте центральной гносеологической проблемы — проблемы реальности внешнего мира, то

²⁰⁷ Правда, Дильтей и сам иногда говорит о необходимости «расширения и углубления» психологической точки зрения (т. е. относящейся к теории субъекта) до «биологической» (ср. XIX, 345–346). Но по смыслу речь идет скорее о «соматической» точке зрения, т. е. позиции, преодолевающей традиционный дуализм телесного и психического.

²⁰⁸ См.: *Rodi, F.: Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System*, 161. Впрочем, Дильтей все еще пользуется лексикой новоевропейской философии сознания, что затрудняет понимание его критического замысла. Но если рассматривать используемую им когнитивистскую терминологию просто как *fazon de parler*, не связанный существенным образом с его позитивной задачей, то обнаружится отчетливо ядро его философского замысла — преодоление абстрактного когнитивизма картезианской философии, препятствующего философской легитимации гуманитарного знания.

Дильтееево решение приобретет отчетливое значение «смены парадигмы» в философии²⁰⁹.

Постидалистическое понимание философии XIX века определяет ее как «теорию познания» (гносеологию), т. е. как науку «о сущности и принципах познания, об истоке познания, его источниках, условиях и предпосылках, о совокупности и границах познания»²¹⁰. Гносеология выступает здесь не только как отдельная философская дисциплина наряду с другими, а как фундаментально-философская концепция или, по крайней мере, как основная философская наука, на которой базируются «практические» дисциплины — этика, эстетика, философия природы, религии и т. д. Поскольку, таким образом, познавательное отношение приобретает преимущественное значение, постольку главным становится вопрос об отношении знания к его предмету. От определения того, каким образом устанавливается связь совокупности свойств, являющихся познающему субъекту, с их носителем, т. е. с «внешним миром» или реальностью, зависит решение основных проблем значимости и границ познания. При этом различные варианты интерпретации такой связи, независимо от их идеалистических или реалистических предпочтений, упираются в доказательство существования внешнего мира как условия значимости. И как раз возможность подобного доказательства оказывалась камнем преткновения для гносеологической философии. Кант назвал «скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь *на веру* бытие вещей вне нас <...> и невозможность противопоставить какое бы то ни было достаточное доказательство тому, кто вздумал бы отрицать бытие их»²¹¹. Напротив, для основных позиций философии XX века, отказавшихся от гносеологической интерпретации философии, проблема существования внешнего мира является «псевдопроблемой» (Р. Карнап). А Хайдеггер, перефразируя Канта, замечал, что «скандал для философии» состоит не в том, «что это доказательство все еще отсутствует, а в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются»²¹². Дильтей находится на середине этого пути: он еще исходит из того, что вопрос о вере в реальность внешнего мира составляет предмет «значительного интереса» (V, 90), но вместе с тем уже формулирует аргументы, способствующие устранению этой проблемы из философии.

Основной тезис работы Дильтея «Очерки по решению вопроса об истоке нашей веры в реальность внешнего мира и ее правомочности» (V, 90–136), развивающей исследования второго тома «Введения в науки о духе», заключается в том, что реальность внешнего мира — не предмет *доказатель-*

²⁰⁹ Gethmann, C. F.: Dasein: Erkennen und Handeln, 212.

²¹⁰ Eisler, R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd. 1. 4. Aufl. Berlin, 1927, 389.

²¹¹ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, B XL (примечание).

²¹² Heidegger, M.: Sein und Zeit, 205. См. также: Хайдеггер, М.: Прологомены к истории понятия времени, с. 224–234.

ства, а *предпосылка* всякого суждения о мире. Уже само стремление «вывести общезначимым и принудительным образом из фактов сознания существование чего-то трансцендентного сознанию возникло в недрах недостаточно критической мысли» (V, 126). «Ибо реальность внешнего мира — это как раз наиболее общая предпосылка, лежащая в основе всех наших индукций, как в обычной жизни, так и в науке. И всякая удачная индукция, всякое обнаружение закономерностей, всякое предусмотрительное и успешное действие, поскольку оно обусловлено этой предпосылкой, оказывается каждый раз ее новым подтверждением» (V, 128).

Устранение проблемы реальности в ее интеллектуалистской форме («феноменализм») осуществляется посредством переворачивания основного отношения гносеологии: познание рассматривается как вторичное, выведенное отношение, практическое жизнеосуществление — как первичный подход к миру, подход, в котором мир присутствует столь же, как и действующее «жизненное единство». «С точки зрения жизни не бывает никакого доказательства посредством перехода от содержания сознания к чему-то трансцендентному. Мы лишь анализируем то, на чем в самой жизни основана наша вера во внешний мир. *Фундаментальные предпосылки познания даны в жизни, и познание не может выйти за их пределы.* <...> Они суть не гипотезы, а исходящие из жизни принципы и предпосылки, которые включаются в науку в качестве средств, ее определяющих» (V, 136).

Поскольку реальность внешнего мира оказывается не предметом доказательства, и вообще не предметом знания, а условием его достижения, постольку лишается права на существование целый спектр гносеологических позиций, и специально точка зрения, обосновывающая переход от «субъективных» впечатлений к «независимой» реальности посредством условного заключения. В теоретико-познавательных концепциях от Фихте до Гельмгольца допускалось такого рода «бессознательное умозаключение», в котором осуществлялся выход мышления за пределы субъективности: от фиксирования следствий (ощущений), признаваемых мной в качестве не мною вызванных, я неосознанно перехожу к их причине и постулирую существование предметов внешнего мира. Но такое доказательство движется в порочном кругу, всякий раз, уже предполагая то, что требуется доказать, — ведь чтобы приписать причиняющее действие предметам внешнего мира, я должен уже заранее обладать знанием о них, не сводимым к субъективным ощущениям, иначе мое утверждение независимой реальности окажется догматическим постулатом. Поскольку же я не могу приобрести знания независимо от моей субъективности, постольку у меня нет оснований заключать о каузальном воздействии объективного внешнего мира. К тому же понятие причинности — это не описание реальных взаимосвязей, а лишь способ упорядочивания нашего познания, и в силу этого не может быть использовано для доказательства трансцендентной сознанию

реальности. Поэтому вечным спутником новоевропейской гносеологии, строящей понятие реальности на основе интеллектуальных предпосылок, оказывается скептицизм, ставящий под сомнений реальность внешнего мира.

Но не только в отношении статуса понятия реальности концепция Дильтея являет собой «смену философской парадигмы», а и в вопросе об определении того, что мы обозначаем как «реальное». Ответ Дильтея на вопрос «в чем состоит реальность реального?» звучит: *в сопротивлении волевым интенциям*. «Волевая жизненность сама есть <...> первичная форма образования объекта вообще» (XIX, 370).

Здесь необходимо учесть один нюанс аргументации: момент воли с давних пор играл значительную роль в определении реальности внешнего мира. «Ведь начиная с Декарта большинство интерпретаторов признавало и использовало ту особенность ощущений, что воля не способна их ни устранить, ни производить или удерживать в качестве основания для убеждения в их независимости от воли» (V, 95). Но это свойство «неустранимости» впечатлений волей (V, 97) использовалось в теории познания вплоть до Н. Гартмана как основание заключения о существовании реальности, т. е. как свидетельство внешнего мира, независимого от сознания. Тезис Дильтея, напротив, исключает всякое каузальное или символическое отношение «внутреннего» представления к «внешнему» объекту: то, что в нашем жизнеосуществлении сопротивляется нашим интенциям, — *это и есть сама реальность*. «Реальность и испытывание сопротивления в каком-то месте — то, что ошибочно определялось как материальность, а можно определить как действительность, — идентичны» (XIX, 22). Понятия «внешнего мира», «независимости» и т. д. суть лишь образные выражения, обозначающие способ данности содержания в первичном опыте жизни и лишь в теоретической рефлексии ложно истолковываемые в смысле эпистемологического реализма.

Но и само понятие воли как инстанции опыта реальности нуждается в уточнении, поскольку аргумент, представляющий реальность в качестве «сопротивления» или как «сопротивляемость» волевым интенциям, встречается и в модификациях философии сознания, переносящих центр тяжести проблемы из интеллекта в волю. В послекантовской философии его сформулировал Фридрих Бутервек (1766–1828) в работе «Идея аподиктики» (1799). Воспринимая фихтевскую проблему абсолютного основания трансцендентальной философии, Бутервек использует понятие «жизненной силы» и коррелятивное ему понятие «сопротивления» в качестве единой основы теоретической и практической философии. Единство силы и сопротивления, которое Бутервек называет «виртуальностью» (используя это слово в устаревшем значении «внутренней силы» или «способности воздействия»), и есть тот искомый абсолютный принцип, из которого трансцендентальная фило-

софия должна объяснить как самосознание, так и предметную реальность²¹³. Правда, в таком виде тезис о «сопротивлении воле» утрачивает всякий рациональный смысл: вера в «независимую» реальность объясняется через еще более спорное утверждение веры в абсолютное основание.

Аргумент Бутервека переформулировал в духе сенсуализма французский философ Мен де Биран (1766–1824), опирающийся в своих исследованиях, как на кантианство, так и на психологические идеи школы «идеологов» (Дестют де Траси, Кабанис, Вольней). Упрекая картезианских философов в том, что они «спрашивают о том, что сами знают», т. е. конструируют ложные проблемы там, где царит очевидность, Мен де Биран устанавливает в качестве первоначальной достоверности факт воли или «усилия», наталкивающегося в своем осуществлении на «сопротивление». Этот факт означает непосредственное и достоверное знание, каковым я обладаю в момент осуществления волевого усилия. Он возникает там, где мое усилие наталкивается на сопротивление, из которого я только и узнаю о моем усилии воли. Без сопротивления не бывает знания о воле, но и без активного действия воли не может возникнуть сопротивления²¹⁴. Но и у Мен де Бирана тезис о реальности как сопротивлении воле остается в рамках когнитивизма как факт непосредственного *знания* об усилении воли. К тому же само понятие воли как идеального импульса, реализуемого в мускульном движении, все еще предполагает картезианский дуализм внутреннего и внешнего, а тем самым уже заранее определенное решение проблемы реальности²¹⁵.

Напротив, когда Дильтей говорит об опыте воли и сопротивлении, то он не просто переносит проблему из интеллекта в волю, а истолковывает понятие воли в смысле практического отношения, организованного по типу *инструментальной* рациональности как отношение цели и средств. В элементарной жизненной практике реальность вовсе не является темой рассмотрения, а удостоверяется удовлетворением или неудовлетворением определенной потребности. В «реальности» пищи я убеждаюсь в силу того, что я утоляю с ее помощью голод. Вся совокупность влечений и надстраивающихся над ними потребностей и интересов «образуют вместе ту власть человеческой воли, что как бы вытягивает свои щупальца вокруг себя в поисках исполнения и удовлетворения» (V, 96). Но и в развитых формах практики, включающих интеллектуальные процессы, статус реальности как инструменталь-

²¹³ См. *Dierse, U.*: Bouterweks Idee einer Apodiktik. In: *Jaeschke, W.* (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg, 1993, 32–51; *Виндельбанд, В.*: От Канта до Ницше, с. 405.

²¹⁴ *Maine de Biran: Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature. Œuvres, t. VIII.* Paris, 1932. См. также: *Merleau-Ponty, M.*: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson.* Paris, 1997, 46–69.

²¹⁵ Разбор Дильтеем основных идей Мен де Бирана и учения о непосредственном знании см. в статье «Три основные формы систем в первой половине XIX века» (IV, 528–554).

ного опыта сопротивления сохраняется. «Мое действие изменяет внешний мир всегда таким образом, что то, что я превосходя в интенции, воплощается [добавим: «или не воплощается». — *Н. П.*] в реализации. (Я принял решение на основе моего представления соорудить некую машину, и т. д.) Так подтверждается непрерывно моя вера, что все эти образы относятся к чему-то действительному; я не сомневаюсь в существовании внешнего мира» (XX, 256). Прежде всякого методического сомнения я практически уже имею дело с миром, дающим о себе знать в сопротивлении или способствовании моим намерениям.

Этот «прагматический»²¹⁶ подход Дильтея к интерпретации проблемы реальности эксплицируется в анализе состава опыта сопротивления. Тезис о «целостности человеческой природы» выполняет и здесь функцию фундаментального принципа: не изолированный процесс мышления, а «взаимосвязь жизни», в которой «влечение, воля и чувство» опосредствуются мышлением, образует основу объяснения (V, 95). За исходный пункт анализа Дильтея берет «сознание произвольного движения» (V, 98) и коррелятивное ему сознание сопротивления, на которое наталкивается движение. Здесь имеет место не просто физическое сопротивление, как у механических тел, в которых действию соответствует противодействие, а именно переживание сопротивления в смысле сознания «торможения интенции» (V, 102), т. е. сознания того, что не все удастся по произволу²¹⁷. «Взрывная реакция лучше всего убеждает перепуганного химика в независимой природе объекта» (V, 116). Причем такое внезапно переживаемое сопротивление первоначальной интенции вовсе не сводится к пассивному «ощущению» давления или сопротивления, ни вообще к одной лишь чувственной сфере. Наступающее нарушение в течение обычного «гладко протекающего» (V, 103) или еще только ожидавшегося опыта инициируют различающую рефлексию (мышление), которая опосредствует конституирование объекта. Исток реальности, таким образом, — это «наступление неожиданного, неисполнение желаемого и вытеснение нежелательного, не наступление ожидавшегося» (V, 131).

Ядро опыта сопротивления или «опыта определенности» («die Erfahrung, bestimmt zu sein» [V, 102]) образуют тем самым два состояния воли, задним числом сгущающиеся до простого сознания реальности объектов, — «волевой импульс» и «торможение интенции» (V, 102). Первоначальный процесс конституирования реальности осуществляется в трансформации первого во второе: возникает и усиливается волевой импульс, но вместо предполагавшейся реализации интенции наступает нечто непреднамеренное, т. е. находящееся в противоречии с первичной интенцией; складывается «новое состояние воли, новый опыт — опыт торможения интенции» (V, 103). Из от-

²¹⁶ Jung, M.: Dilthey zur Einführung, 110–130.

²¹⁷ Л. Витгенштейн формулировал сходное понятие «реальности», замечая, что «факты упрямятся» («O достоверности». § 616).

дельных переживаний торможения, из отдельных опытов сопротивления формируется конкретный состав предметной реальности, отличной от «целого целого нашего Я» (V, 132). То, что мы всегда имеем дело с реальностью, является предпосылкой жизнеосуществления, артикулирующего себя в практическом взаимодействии с миром; состав же этой реальности является результатом опыта сопротивления нашим намерениям и целеполаганиям²¹⁸.

Сходным образом решается Дильтеем и проблема существования других индивидуумов или «чужого Я», входившая в состав традиционной гносеологической проблемы внешнего мира. Также и здесь убеждение в существовании других людей оказывается предпосылкой всякого осмысленного действия и коммуникации. «Опыт существования других людей включен в любое социальное отношение, в любое намерение считаться с другой личностью, в любой акт самопожертвования» (V, 111). Опыт сопротивления манифестируется в этом случае в виде «признания» (V, 112) целей и интересов других и их учета в собственных поступках, в виде «уважения их *самостоятельности* и сознания родства и солидарности с ними» (V, 112). Такой способ обоснования использовал уже Фихте в «моральном доказательстве внешнего мира», а Гегель в «Феноменологии духа» развил его в учение о «признании» как первичной форме практического удостоверения существования «чужого Я».

Дильтей расширяет в рамках своей концепции реальности этот подход до рассмотрения «реальности исторических личностей» (V, 113), каковое имеет фундаментальное значение для обоснования гуманитарных наук. В дополнение современному историко-филологическому сознанию, для которого реальность истории основывается «исключительно на герменевтических и критических умозаключениях» (V, 113) Дильтей подчеркивает, что «реальность Лютера, Фридриха Великого или Гете воспринимает повышенную энергию и прочность из их постоянного воздействия на нашу собственную самость, т. е. из определенности этой самости волей этих могущественных личностей, продолжающей воздействовать и постоянно расширяющей круги своего воздействия в истории» (V, 114). Здесь тоже практическое именование дела с исторической реальностью предшествует ее историко-критическому конституированию²¹⁹.

²¹⁸ М. Шелер, опираясь на аргументы Дильтея, различает в этом смысле «тут-бытие» (присутствие, *Dasein*) реальности и ее «так-бытие» (состав, *Sosein*). См.: *Scheler, M.: Erkenntnis und Arbeit. In: Scheler, M.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. (Gesammelte Werke. Bd. 8). 2. Aufl. Bern/München, 1960, 364–378.*

²¹⁹ Ср. пример такого практического опыта сопротивления исторической реальности, воздействующей на целеполагания современности: «Когда Тьер в знаменитой своей поездке по столицам Европы во время войны [имеется в виду Франко-прусская война. — Н. П.], встретившись в Вене со своим другом историком Ранке, спросил его, с кем Германия после падения Наполеона ведет войну, Ранке отвечал: «С Людовиком XIV» (Цит. по: *Струве, П. Б.: Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997, с. 62).*

В таком расширении понятия реальности особенно отчетливо манифестируется основной тезис концепции Дильтея — опыт сопротивления вызывается не некой независимой от субъекта и аффицирующей его реальностью, а конституируется в жизнеосуществлении как то, что приобретает значимость при реализации целей и интересов. Реальность, т. е. то, что обнаруживает себя в «исполнении реальности» как отличное от самого акта исполнения, не сводится при этом к одной лишь «*res extensa*» в смысле объективного мира, данного в ощущениях, а объемлет формы коммуникативной и историко-культурной жизни²²⁰. Дильтей по существу трансформирует проблему реальности в проблему интерсубъективности. Ведь если объект конституируется «лишь посредством обобщения, связывающего множество углов зрения» (XIX, 355), то «гарантия» реальности обеспечивается общезначимостью подхода к ней. Проблема реальности и проблема значимого познания ставятся таким образом на единое основание — практический опыт жизнеосуществления как общий исток мира и самосознания²²¹. Отсюда развиваются критерии фундирования гуманитарного знания, определяющие реальность предметов духовного мира как не сводимую к реальности природы и тем самым освобождающие науки о духе от подчинения узкому физикалистскому стандарту научности.

ПОНЯТИЕ ЖИЗНИ (II): ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ

В ПОРЯДКЕ критического обоснования гуманитарных наук проблема самосознания занимает центральное место, ибо в ней тематизируется основной характер человеческого существования — сознательное осуществление жизни. Ставя проблему самосознания в контекст теоретико-познавательных размышлений, Дильтей следует традиции теории субъективности, в рамках которой интерес философов к феномену самосознания всегда имел двойную направленность: на экспликацию фундирующей функции самосознания в процедуре обоснования значимого знания и на прояснение самой структу-

²²⁰ Ф. Роди, развивая в некоторых пунктах концепцию Дильтея, анализирует «непонятность» (*Nicht-Selbstverständlichkeit*) как одну из форм сопротивления, имеющую особое значение в гуманитарном познании в смысле «неисполненного смыслового ожидания», нарушающего континуум понятности и стимулирующего акты целенаправленного понимания и истолкования (*Rodi, F.: Über einige Begriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch 1 [1983], 13–38; ders.: Vom Verstehen und Nicht-Verstehen. Skizze einer hermeneutischen Elementarlehre. In: Studia Culturologica. Sofia. Vol. 3 [1994], 39–48*).

²²¹ О «равнозначности» Я и мира в концепции Дильтея см.: *Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, 225. Ср.: «Первые ростки Я и мира, равно как и их различия, находятся здесь — в живом опыте воли» (V, 105).

ры самосознания как фундамента человеческой субъективности. Но именно проблема истолкования или артикуляции самосознания в понятиях, при всей очевидности повседневного опыта сознательных действий человека, оказывалась всякий раз узлом неразрешимых противоречий во всей новейшей европейской философии сознания и, в особенности в немецкой трансцендентальной философии. Дильтей отчетливо осознает весь комплекс противоречий, что заключен в анализе проблемы самосознания, и поэтому развивает свою концепцию жизни как фундамента познавательных действий в ходе подробного разбора основных позиций немецкого идеализма.

Кантовское учение о трансцендентальной апперцепции образует для Дильтея основание «абстрактной философии» (XIX, 155), ограничивающей объем проблемы лишь интеллектуальной деятельностью. Вместе с тем в концепции трансцендентального субъекта Канта намечены оба центральных пункта проблемы самосознания, полагаемых в основу и Дильтеем: принцип единства сознания и вопрос о способе присутствия этого единства в сознании. Гарантию синтетической деятельности рассудка, конституирующего из многообразия чувственности мир объектов, Кант усмотрел в единстве самосознания, поскольку синтез вообще возможен лишь при условии уверенности в том, что синтезируемые представления принадлежат все вместе к одному сознанию (в противном случае никакое суждение как связывание различных содержаний было бы невозможно). Представление «я мыслю» (иногда Кант называет его «созерцанием») выступает в качестве такой гарантирующей познание инстанции. Но знание о том, каково это мыслящее Я, достижимо по Канту лишь в том случае, если субъект познания отвлечется от всякого объекта и обратится на самого себя, чтобы осознать единство с самим собой. Иными словами, самосознанием Я становится лишь в самоидентифицирующем акте рефлексии, предметом которой выступает не конституированный объект, а само познание (представление объекта)²²².

Такую *рефлексивную* модель экспликации самосознания, согласно которой субъект по аналогии с предметным сознанием обращается на самого себя, делая теперь сознание своим предметом, первым подверг критике Фихте, показав, что если исходным пунктом является отношение двух различных членов — сознания как субъекта и сознания как объекта, то никакое тождество их, т. е. единство самосознания, достигнуто быть не может. Ибо прежде рефлексивного акта отождествления различных элементов я уже должен знать о своем сознании, т. е. должно быть предположено изначальное тождество обоих сознаний, а его-то как раз и требуется объяснить. Если же не

²²² О позиции Дильтея в отношении трансцендентально-философской теории самосознания см.: Haardt, A.: Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der «Einleitung in die Geisteswissenschaften». In: Dilthey Jahrbuch 6 (1989), 292–302. Из необозримой литературы по проблеме самосознания можно указать обобщающую книгу: Frank, M. (Hrsg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Frankfurt a. M., 1991.

предположить изначального тождества, то объяснение уходит в бесконечный регресс сознания о сознании о сознании. Фихте предложил вместо рефлексивной модели экспликации *продуктивную модель*²²³, в которой самосознание представляется как действие самополагания Я («дело-действие»), причем акт полагания Я самого себя совпадает со знанием о себе. Вместо двухместного отношения сознания как субъекта и сознания как объекта, чреватого бесконечным регрессом, самосознание интерпретируется как одностороннее, известное самому себе непосредственно в акте самополагания. Таким образом, Фихте надеялся эксплицировать единство самосознания, включающее как необходимый элемент знание этого единства.

На самом деле противоречия рефлексии устраняются здесь лишь по видимости, и Фихте, осмысливая их, стремится снова и снова избежать обнаруживающихся сложностей. Ведь в истолковании самосознания как полагания Я остается непроясненным вопрос, что же такое есть это Я в качестве положенного самим собой. При такой постановке вопроса сразу обнаруживается, что самосознание все-таки остается рефлексивным отношением, на сей раз отношением деятельности и ее продукта, Я как полагания и Я как положенного. Тождество самосознания вновь разрушается. К тому же возникает различие между деятельностью и знанием о ней: полагание Я *как* того или иного уже предполагает знание об этом «как», но тогда акту полагания предшествует знание о положенном и, следовательно, он не первичен.

Противоречия теории самосознания Фихте сформулировал наиболее отчетливо его ученик Иоганн Фридрих Герbart (1776–1841)²²⁴. Критика Герbartом Фихтева наукоучения оказала весьма значительное влияние на позднейшие попытки объяснения самосознания, и Дильтей при создании своей интерпретации имел перед глазами рассуждения Герbartа (реферат аргументов Герbartа см. в: XIX, 158–160)²²⁵. Герbart раскрыл два фундаментальных противоречия при ответе на вопрос «*Кого* мы имеем в виду, когда мы говорим о нас самих?»²²⁶. Во-первых, при определении и субъекта и объекта самосознания мы попадаем в *regressus in infinitum*. Объектом самосознания является Я как представляющее себя. Я представляет себя как представляющее себя. При попытке определить это Я мы все время наталкива-

²²³ Gloy, K.: Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten. In: Fichte-Studien 1 (1990), 41–72.

²²⁴ Справедливости ради стоит отметить, что критика Герbartа лишь отчасти затрагивает аргументацию Фихте, а именно там, где Фихте отклоняется от идеи продуктивности и возвращается к рефлексивной интерпретации самосознания. О различных вариантах фихтевского истолкования самосознания см.: Henrich, D.: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M., 1967.

²²⁵ Дильтей опирается на работу: Herbart, J. F.: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet aus Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Theil. Königsberg, 1824.

²²⁶ Цит. по: Frank, M. (Hrsg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, 74.

емся на «представление себя» и бесконечно итерировуем уровни рефлексии: «Я представляет то, что представляет себя представляющим себя»²²⁷. Самосознание как бесконечных размеров матрешка так и не найдет своего твердого ядра. Не лучше обстоит дело и с субъектом самосознания. Если его также определить как «представляющее себя», то требуется допустить представление, в котором Я представляет себя, затем еще одно представление этого первого представления и т. д. до бесконечности. Во-вторых, никакого тождества субъекта и объекта не получается, ибо знание Я о себе как о представляющем себя всегда отлично от самого Я, иначе бы оно не было бы «знанием о». Но ведь повседневный опыт всякий раз убеждает нас в том, что самосознание существует. Например, когда я испытываю боль, мне не приходит в голову сомневаться в том, «а в самом ли деле тот, кто испытывает боль, — это я?» Следовательно, ложной является теория, запутывающаяся в противоречиях и вынужденная отрицать единство самосознания.

Для новой интерпретации самосознания Дильтей формулирует, поэтому два негативных условия: его нельзя истолковывать в качестве *отношения* субъекта и объекта, и оно не сводится лишь к аспекту *знания*, а должно охватывать целокупность манифестаций сознания. Противоречия предшествующих теорий показывают, что «посредством отношения субъекта к самому себе как к предмету он никогда не будет в состоянии добраться до самого себя и что, тем самым, в отношении представляющего и представляемого никогда не будет достигнута возможность самосознания» (XIX, 158). В позитивном смысле, должен быть найден принцип истолкования, позволяющий прояснить единство или, на языке современных теорий, «идентичность» сознания, а также возможность осознания этой идентичности. «Должна иметь место такая точка, в которой содержание сознания и сам акт сознания не разделены, т. е. не противостоят друг другу как субъект и объект» (XIX, 155).

В целях прояснения запутанной проблемы Дильтей предлагает различать элементарную форму самосознания и его развитую форму, опосредствованную коммуникативными отношениями. Тем самым выделяются два уровня или аспекта рассмотрения проблемы: логико-философский и социально-генетический. На первом уровне эксплицируется «простой факт осознания некоего состояния, в котором находится наша самость, акта воли и его энергии, мыслительного акта и его внутреннего напряжения, протекания чувства» (XIX, 155). На уровне «полного самосознания» (XIX, 171) анализируется конституирование сознания Я посредством коммуникации и языкового выражения.

В противоположность рефлексивной и продуктивной моделям самосознания, согласно которым «духовная деятельность постигает сама себя таким образом, что она превращается в собственный объект и тогда познает тождество этого объекта с постигающим субъектом» (XIX, 155), Дильтей развивает идею самосознания как «непосредственного знакомства» с самим со-

²²⁷ Frank, M. (Hrsg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, 70.

бой в акте предметного сознания. Самосознание в этом смысле означает «непосредственное осознание, к которому лишь затем, посредством представлений объекта, присоединяется постепенно формирование образа Я» (XIX, 155). Вместе с Ф. Brentano, сформулировавшим в своем учении о «внутреннем сознании»²²⁸ идею непосредственно сопровождающего сознания, Дильтей определяет самосознание первичным образом не как сознание некоего Я, а как «интимное знакомство» с собственными психическими актами, как сознание собственных психических состояний, когда бы они ни возникли²²⁹. Непосредственность проявляется здесь в том, что такое сознание не может быть интерпретировано как нечто отдельное от предметного сознания, волевого акта или «порыва» чувства. Такое «осознание» (Innewerden), «в котором индивидуум обладает своими собственными состояниями» (XIX, 160), Дильтей называет еще и «самочувствованием». Оно само — не целенаправленный акт, но все-таки некая активность, сопровождающая сознание объекта.

Самосознание рассматривается, таким образом, как аспект единой сознательной жизни. «Наша самость и действительность или вещи, самосознание и сознание мира суть лишь две стороны одного и того же совокупного сознания» (XIX, 153). Для сознания этого единства вовсе не требуется рефлексивное обращение на самого себя с целью удостоверения единства сознания или самоидентификации. «Мне больше не нужно сознавать мое сознание, мне больше не нужно чувствовать мое чувство; уже в силу того, что мое сознание происходит, я знаю о нем» (XIX, 63). В самом деле, уже то, что я сознаю нечто, дает мне несокрушимую уверенность в моей собственной самости. Когда я слышу какой-то звук, то я помимо самого слышания звука (или, точнее, в самом акте слышания) всегда сознаю, что я его слышу. Бессмысленным оказывается раздвоение сознания на чистое сознание объекта и сознание самого себя. В противном случае пришлось бы утверждать, что я сознаю предмет и параллельно сознаю мое сознание. Для констатации же единства обоих следовало бы допустить третье сознание, в котором они объединены, потом четвертое, в котором бы осознавалось это единство, и т. д. «Вещи мы находим данными лишь вместе с нашей самостью, нашу самость — вместе с вещами» (XIX, 152). Вместе с тем в этом простом единстве сознания присутствует и различность, т. е. я отчетливо сознаю звук как нечто отличное от самого слышания, даже если он мне, как потом может выясниться, «померещился».

В структурном смысле Дильтей предвосхищает некоторые идеи теории самосознания в аналитической философии, согласно которым самосознание характеризуется не с точки зрения его пропозиционального содержа-

²²⁸ См.: Brentano, Ф.: Избранные работы, с. 45–91.

²²⁹ «Мы исходим из того первичного обстоятельства, что всякий психический акт может включать осознание самого акта» (XIX, 160).

ния, т. е. описания некоего предмета, называемого «Я» или «самостью», а с точки зрения возможности приписывать себе определенные пропозициональные содержания, выражающие ментальные состояния типа «влюблен», «рад» и т. д.²³⁰ В контексте же его собственной концепции жизненно-практического обоснования знания тезис Дильтея об истоке самосознания в осознании переживаний означает, что в различном единстве мира и самости «заложена основа того, что мы называем жизнью, и вообще — ее первоначальный росток, который вместе с тем заключает в себе закон образования самосознания» (XIX, 160). Единство самосознания — это «не продукт психического развития, а его предпосылка» (XIX, 169). На ней основываются формы социальной артикуляции самосознания, отлагающиеся в языковом употреблении личных местоимений «я», «ты», «он». «Когда ребенок говорит 'Я', то он не создает это выражение, а усваивает его из окружающего словоупотребления, где 'я' обозначает говорящего» (XIX, 171). В позднейших работах Дильтея по теории гуманитарного знания эта идея коммуникативного формирования самосознания развивается в концепцию опосредствования переживания и культурного выражения, через которое переживание не только становится доступным пониманию и гуманитарно-научной интерпретации, но впервые приобретает отчетливость и значимость в целостности человеческого жизнеосуществления.

ЖИЗНЕННО-ПРАКТИЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ ЛОГИКИ

От прояснения жизненного истока познания, осуществляемого в деятельности самоосмысления, требуется совершить переход к теории науки в узком смысле слова, т. е. к анализу и критике методологических оснований наук. Промежуточным звеном, связывающим теоретико-познавательные результаты самоосмысления с методологической рефлексией науки, является у Дильтея логика.

Правда, в установлении связи обоснования, исходящего из первичного опыта жизни, возникает на первый взгляд одна серьезная сложность, касающаяся возможности экспликации опыта жизнеосуществления. Ведь если мышление «не может выйти за пределы жизни» и всякая теоретическая рефлексия является «функцией жизни» (XIX, 318), то жизнь, в конечном счете, никогда не может стать предметом рефлексии. Если жизнь определяется существенным образом как акт жизнеосуществления, исполняемый «от первого лица», то рассуждать о ней невозможно, а можно лишь продемонстрировать ее. Ведь всякий акт рассуждения сам уже всегда оказывается и актом

²³⁰ См.: Frank, M.: Vorwort. In: Frank, M. (Hrsg.): Analytische Theorien des Selbstbewußtseins. Frankfurt a. M., 1994, 7–34.

жизнеосуществления. Но в таком случае недостижимо никакое intersubъективное размышление о жизни. Дильтей, похоже, имеет в виду эту сложность, когда порой говорит о «недостижимости» (XIX, 350), неразрешимой «загадочности» (XIX, 347) жизни и «трагичности» познания, безуспешно стремящегося постичь жизнь в целом (XIX, 356)²³¹.

Но будь тезис о «недостижимости жизни» последним словом концепции Дильтея, тогда все его предприятие обоснования гуманитарных наук в опыте жизни оказалось бы лишенным всякого смысла. Ведь его цель — выработка критериев легитимации знания — требует как раз возможности научного суждения о человеческом мире, формирующемся на скрещении перспектив индивидуальных переживаний. И Дильтей в самом деле исследует способы сознательного структурирования жизни, осуществляемого уже в элементарном жизненном опыте. «Мы не только мыслим дискурсивно, мы *живем* дискурсивно» — этот тезис Г. Лотце²³² принимает в модифицированной форме и Дильтей в своем учении об «артикуляциях» жизни. Жизнь — не просто поток переживаний, но совокупность артикуляций, доступных сознательному рассмотрению (XIX, 348). Понятие артикуляции имеет здесь двойной, субъектно-объектный смысл. С одной стороны, сами акты жизнеосуществления вносят структурированность в мир в соответствии с интересами и целями действия. Даже такая форма познания как восприятие, традиционно рассматривавшаяся как пассивное отражение внешней данности, понимается Дильтеем как деятельность, руководимая интересом, как поиск, отбор и связывание переживаний в единство под углом зрения определенной целевой ориентации (XIX, 350 сл.). Дильтей неоднократно ссылается на тезис Г. Гельмгольца об «интеллектуальности чувственного восприятия» (XIX, 335; XX, 201; V, 83), который, если освободить его от оправы психологической терминологии, как раз и утверждает структурированность элементарных познавательных операций. У Дильтея этот тезис трансформируется в представление о структурирующей деятельности, присущей всем жизненным

²³¹ М. Юнг (*Jung, M.: Dilthey zur Einführung*, 121–123) интерпретирует тезис о «недостижимости» жизни в смысле несводимости перспективы «актера» к перспективе «наблюдателя». В таком виде этот тезис вовсе не имеет того «иррационалистического» характера, что приписывали Дильтею многочисленные критики. Современная аналитическая философия также признает невозможность редукции перформативных высказываний к дескриптивным. В самом деле, высказывание типа «я обещаю, что пойду с тобой завтра в кино» содержит помимо пропозиционального содержания еще и акт самообязывания, в то время как высказывание «некто обещает, что пойдет с тобой завтра в кино, и этот некто есть я» является лишь констатацией, не содержащей в себе никакого перформативного акта. О значении этого различения для обоснования моральных норм и в целом для гуманитарных наук см.: *Gethmann, C. F.: Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität. Zu einem Grundproblem der 'angewandten Ethik'*. In: *Baumgartner, H.-M./ Jacobs, W. G. (Hrsg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Bd. 1. Stuttgart-Bad Canstatt, 1993, 150–170.

²³² Цит. по: *Misch, G.: Vorbericht*. In: V, LXII.

актам и составляющей условие возможности их перевода в форму intersубъективно артикулируемых претензий на значимость. С другой стороны, в понятии артикуляции выражена та особенность жизни, что она доступна рефлексии лишь в своих продуктах. Традиционную романтическую дилемму творчества и творений Дильтей разрешает в пользу творений, т. е. отрицает возможность непосредственного доступа к творческому акту или внутренней сфере в целом и признает лишь путь понимания творца через его творение. Здесь заключен исток его концепции *понимания культурных выражений* и идеи культуры как *объективного духа*, составляющих ядро «герменевтической» теории гуманитарных наук.

Вместе с тем интерпретация дотеоретического опыта жизни в качестве структурирующей деятельности выполняет строго определенную функцию в процедуре обоснования значимого знания, а именно функцию демонстрации истока значимости, *не прибегающей* ни к метафизическим постулатам, ни к использованию научных принципов и представлений. В противном случае обоснование прибегает к *petitio principii*, т. е. предполагает в качестве основы то, что как раз требуется доказать — возможность производства истинного знания. В традиции, из которой исходил Дильтей, эта проблема обсуждалась в форме процедуры обоснования логики. Со времен Канта, который разграничил общую (формальную) логику как «канон» мышления, содержащий набор принципов и законов чисто формального свойства, т. е. отвлекающихся от всякого предметного содержания, и «трансцендентальную» логику как науку об априорных принципах происхождения и объективной значимости знания о предметах и установил между первой и второй отношение обоснованного и обосновывающего, логические исследования, объединенные под рубрикой «философской логики»²³³, неизменно включали в себя вопросы происхождения и обоснования законов и правил «формальной» логики. Причем последняя рассматривалась как имеющая со времен Аристотеля законченный характер и не требующая никаких существенных дополнений (такого же мнения придерживался и Кант). После грандиозных проектов немецкого идеализма сформулировать метафизическую логику как основу научной рациональности, кульминаровавших в диалектической логике Гегеля, содержанием которой является «изображение Бога, как он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»²³⁴, учения философской логики довольствовались более скромной ориентацией на парадигму теории познания. Господствующим направлением стал эмпирический психологизм, понимающий логические формы как законы мыслительной деятельности и основанные на анализе мышления

²³³ См.: Art.: Logik, philosophische, der Neuzeit. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart, 1980, 452–459.

²³⁴ Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Bd 1. (Werke. Bd. 5). Frankfurt a. M., 1979, 44.

нормы правильного умозаключения. Классической теорией этого направления стала логика Дж. Ст. Милля, цель которой состоит в «попытке правильного анализа умственного процесса, называемого заключением и выводом, а также тех умственных операций, что способствуют его облегчению, равно как и установления на основе этого анализа и одновременно с ним системы правил для проверки состоятельности данного доказательства, которым должно быть доказано данное суждение»²³⁵.

То, что таким образом проблема значимости законов логики растворяется в исследовании их генезиса в мышлении, каковое в свою очередь объясняется либо нейронными структурами мозга, либо закреплением перцептивных реакций в процессе ассоциаций, показали на рубеже веков Фреге и Гуссерль. Первым томом своих «Логических исследований» Гуссерль воздвиг надгробный памятник «психологизму», похоронив попытки обоснования логики на эмпирической психологии. Правда, преодоление «скептического релятивизма» психологистов, ставящего истину и познание в зависимость от психического устройства «случайно рассуждающего субъекта»²³⁶, основывалось у Гуссерля в значительной мере на платоническом «мифе об идеальном бытии»²³⁷, т. е. утверждении, что логические формы суть «объективные образования», обладающие идеальной значимостью, независимо от того, мыслятся ли, познаются ли они вообще каким-нибудь субъектом.

С точки зрения Гуссерлева платонизма обоснование логики Дильтеем несомненно носит черты психологизма²³⁸. Он и в самом деле рассматривает вопрос о логической значимости в контексте общего подхода обоснования познания в жизненных актах, предшествующих всякой науке. Но если взглянуть на это отношение в исторической перспективе и учесть, что Гуссерль сам под давлением противоречий платонической концепции «Логических исследований» перешел к разработке учения о «допредикативном» опыте как фундаменте логики и о «жизненном мире» как истоке познавательной деятельности, то возможный упрек Дильтею в психологизме потребует уточнить²³⁹. Дильтей ведь также борется против «преобладания эмпиризма в

²³⁵ Mill, J. St.: System der deductiven und inductiven Logik. Bd. 1, 12.

²³⁶ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 1 (Husserliana Bd. XVIII), 122.

²³⁷ Dummett, M.: Ursprünge der analytischen Philosophie. Frankfurt a. M., 1988, 36.

²³⁸ Ср. критику Гуссерлем во многом близкой дильтеевской позиции логики Х. Зигварта (Logische Untersuchungen. Bd. 1, 131–142) и рецензию Дильтея на «Логику» Зигварта (XIX, 392–397).

²³⁹ Следует также учесть, что уже во втором томе «Логических исследований» и особенно в «Идеях к чистой феноменологии» Гуссерль сам развивает проект феноменологии как «дескриптивной психологии». Но платонический исходный пункт требует от него признания чистого сознания, способного созерцать сущность, не замутненную психологической эмпирией. О несправедливости обвинения Дильтея в психологизме см. также: *Packowska-Lagowska, Elzbieta*: Psychologie, aber nicht Psychologismus: Dilthey und Twardowski zum Verhältnis von Psychologie und Geisteswissenschaften. In: *Orth, E. W.* (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, 80–120.

науках» (V, 77) и специально в истолковании логики и, солидаризуясь в этом пункте с немецкими критиками эмпиризма Гербартом, Лотце и Зигвартом, утверждает, что «фактичность, эмпирическое единообразие и возникающее из них ожидание, что определенный [мыслительный. — Н. П.] процесс должен произойти, получают основание их правомочности в идее всеобщего закона [а не наоборот. — Н. П.]» (V, 76). Дильтей также признает, что приложение генетического метода при обосновании логической значимости возможно в «весьма узких границах» (XIX, 46). Но при этом он развивает в противоположность концепции абсолютной значимости (чреватой для логики применительно к суждениям о будущем, еще не верифицированным или вообще неверифицируемым суждениям неизбежными противоречиями) идею того, что можно назвать *процедурной значимостью*, т. е. идею значимости, определенной процедурой ее установления. Эту идею, использованную впоследствии независимо от Дильтея в логико-математическом интуиционизме (Л. Е. И. Брауэр, Г. Вейль) и конструктивной теории науки Эрлангенской школы (П. Лоренцен), он формулирует уже в первом томе «Введения в науки о духе» и частично в своих лекциях по логике, увы так и не приведенных в форму законченного произведения: «Лишь то понятие считается отныне совершенным в логическом отношении, что содержит в себе сознание собственного происхождения; лишь то положение обладает достоверностью, чье основание покоится на непроверяемом знании. С критической точки зрения логические требования к понятию выполняются только тогда, когда во взаимосвязи познания, в которой оно возникает, присутствует сознание самого познавательного процесса, формирующего это понятие, благодаря чему однозначно определяется его место в системе знаков, отсылающих к действительности. Всякое суждение отвечает логическим требованиям лишь тогда, когда сознанию логической основы в порождающей суждение взаимосвязи познания сопутствует также и гносеологическая ясность относительно значимости и сферы охвата всей совокупности психических актов, это сознание образующих» (I, 118). Конечно, нельзя говорить о наличии у Дильтея разработанных критериев процедуры производства значимости, но само направление исследования истоков логической значимости, проходящее между эмпиристским растворением значимости в ассоциативных процессах психики и платоническим утверждением объективной значимости, отчетливо заявлено в его логико-философской концепции.

Смысл такого подхода к истолкованию логики раскрывается в контексте целого философского проекта Дильтея: исходя из практики осуществляемых в жизненном опыте структурирующих действий проследить генезис логических форм и обосновать их значимость, не прибегая к заранее предположенным концепциям. Здесь речь идет не о фактическом генезисе способов аргументации, сложившихся в ходе исторического развития, а о своего рода «трансцендентальном генезисе» логики, исходящем из «элементарных

операций отождествления, сравнения, разделения и связывания» (XIX, 322), умение пользоваться которыми предполагается в любом контексте жизненной практики²⁴⁰. Эти операции составляют «предпосылку и условие всякого опыта» (XIX, 324), поскольку опыт — это не бессознательное восприятие внешнего мира, а целенаправленное жизнеосуществление. В концепции «элементарных логических операций» отпадает тем самым необходимость разделения формы и материи познания как его рационального и иррационального элементов, поскольку так называемая «логическая форма» («логизм» в терминологии Дильтея) оказывается не чем иным, как схематизацией и нормированием «основных операций» (XIX, 324), уже осуществляемых в жизненно-практическом опыте человечества. Если бы люди не коммуницировали между собой, не осуществляли бы совместных действий, не выставляли бы в них претензий на значимость и не оспаривали бы их, то логика как свод правил оказалась бы не нужна.

Из этого понимания жизненных оснований логики следует еще один антиплатонический ход аргументации Дильтея. Он определяет логику не как «науку», будь то о законах мышления или о структурах идеальной значимости, а как «искусство» (XIX, 165), в том смысле, в каком логика понималась, начиная с трудов философов Пор-Рояля: как нормативная дисциплина, кодифицирующая правила и нормы мышления или вывода (ср. XIX, 235). Дильтей вносит в это учение, однако, то дополнение, что логика нормирует не одни интеллектуальные процессы, но и элементарные дискурсивные и додискурсивные операции, с помощью которых человек рационально ориентируется в мире. Тем самым встает вопрос о расширении и модификации традиционной формальной логики, так чтобы она могла охватить своей нормативной функцией не только мыслительные операции (констатации), но и «выражения воли» в виде императива, просьб, пожелания или судебного решения, а также «выражения чувства», предпочтения и оценки (XIX, 235–258). «Так же как имеются критерии суждений о действительности, должны существовать и критерии для выражения воли, и перед их судом должно обо-

²⁴⁰ Следует заметить, что аргументы Дильтея обнаруживают структурное сходство с некоторыми концепциями, развиваемыми уже на базе лингвистической философии, — теорией речевых актов Дж. Остина и Дж. Серла (см.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986), а также идеей прагматического обоснования логики П. Лоренцена и К. Ф. Гетманна (см. *Gethmann, C. F.: Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen.* Frankfurt a. M., 1979). В этих концепциях логика освобождается от односторонней ориентации на «мышление» и становится кодексом аргументативных действий, в известном смысле возвращаясь к своим истокам — аристотелевской взаимосвязи логики, топики и риторики. В рамках герменевтической философии Дильтея замысел обоснования логики во взаимосвязях жизненного мира продолжил в 20–30-е гг. Г. Миш (см.: *Misch, G.: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens.* Hrsg. von G. Kühne-Bertram und F. Rodi. Freiburg/München, 1994).

снова себя всякое выражение воли» (XIX, 257). К сожалению, эти положения логической теории Дильтея, ближайшим следствием которых стало бы формирование логики императивов и логики оценок, остались на уровне набросков и не были разработаны ни им самим, ни его учениками и последователями²⁴¹. В более или менее законченной форме сохранилась та часть теории обоснования логики, что посвящена анализу учения о категориях («Жизнь и познание» [XIX, 333–388]).

В идее «реальных» или «жизненных» категорий (XIX, 361) Дильтей стремится устранить дилемму традиционной философии от Аристотеля до Канта, определявшую категории либо как фундаментальные структуры бытия, либо как функции познавательной деятельности субъекта. Поскольку «реальность», согласно Дильтею, — это тот аспект жизненной взаимосвязи, что характеризуется как сопротивление жизненным интенциям, а субъект — это совокупность актов жизнеосуществления, постольку категории можно истолковывать как функции жизненной взаимосвязи, т. е. схематизации деятельного жизненно-практического отношения к миру. В противоположность «формальным» категориям Канта, образующим раз навсегда определенное число схем соответствующих функций рассудка, Дильтей подчеркивает историческую динамику формирования «реальных» категорий, их открытый и незавершенный характер. Вместе с тем эпистемологический статус таких реальных категорий не сводится к одной лишь типизации исторически сложившихся фактических отношений к действительности, как это имеет место в типологии знания в обществах Нового времени у Макса Шелера и следующей в этом за ним социологии знания К. Мангейма, ибо учение Дильтея о реальных категориях задается целью не просто описания и сравнения фактических способов деятельности, а обоснования и критики познания, т. е. нормативного упорядочения фактически наличных познавательно-практических форм отношения к миру.

В качестве основных реальных категорий Дильтей рассматривает такие классы категорий как «тожесть», «действие и страдание» (причинность) и «эссенциальность» (категории сущности, цели, ценности, смысла и значения). Все эти категории изначально представляют собой структурные формы человеческого жизнеосуществления. «Тожесть» (*Selbigkeit*) означает возможность жизненного единства приписывать себе определенные состо-

²⁴¹ Существует, правда, курс лекций Дильтея по логике, посвященный рассмотрению логики оценок и ценностей (1906). Конспекты этих лекций, по непонятным причинам оставленные учениками Дильтея без внимания, будут опубликованы в XXVI томе собрания его сочинений и позволят ближе ознакомиться с идеями Дильтея по поводу логической экспликации оценок и норм (первое сообщение об этом курсе лекций см: *F. Rodi: Alte und neue Aufgaben der Dilthey-Forschung. Unveröffentl. Manusk. 1999*).

Отдельные попытки формулирования логики норм и императивов предпринимались Х. Зигвартом, а позднее в школе Ф. Brentano и А. Meinhof. Но в современном виде «деонтическая логика» — продукт аналитической философии (Г. фон Вригт, Р. Хэйр).

яния и свойства. Ее следует отличать от логической категории «тождества» как формального отсутствия различия между двумя содержаниями. Напротив, «тожесть — это самое близкое знакомство человека с самим собой на опыте. На тождести основано то, что мы ощущаем себя личностями, что мы можем иметь характер, что мы последовательно мыслим и действуем. Но в ней вовсе не содержится того, что во всех изменениях пребывает нечто, равное самому себе» (XIX, 362). Последнее замечание Дильтея направлено против метафизической категории субстанции и ее перенесения на человеческую субъективность в виде учения о субстанциальности души. Он стремится показать, что понятие субстанции — это лишь необоснованная абстракция от первичного акта приписывания себе предикатов, к тому же превращенная в объективную реальность. Ведь отношение здесь прямо противоположное тому, что представляет учение о субстанции: первичным является не некий субстрат, пребывающий равным себе во всех изменчивых состояниях, а акт приписывания себе определенных состояний, в котором или, точнее, самим осуществлением которого уже подразумевается некоторое неизменное единство, отличающее себя от этих состояний. В противном случае не было бы вообще никакого акта приписывания, если бы сознание представляло собой серию дискретных состояний и затухало с окончанием каждого отдельного состояния.

Также и категория причинности предстает вторичной по сравнению с отношением воздействия и страдания (или сопротивления), первично присутствующим в человеческой жизнедеятельности. Причем именно корреляцию их, выступающую как взаимодействие, из которого затем вычлениваются отдельные стороны или акты действия и претерпевания действия, следует рассматривать как фундаментальную категорию жизненной взаимосвязи, а не отдельные члены этого отношения, поскольку возможны различные сочетания центра активности и объекта воздействия. В первобытном мышлении «внешний мир» представляется населенным живыми источниками воздействия на человека, тогда как современная наука рассматривает действительность как подчиненную преобразующей активности субъекта.

Наконец, класс категорий «эссенциальности» реконструирует жизненную взаимосвязь как отношение центра и периферии (ср. XIX, 376). «Сам центр жизненной структуры так, как он переживается в противоположность тому, что не является центром, выражается в категориях сущности, эссенциальности, значения, смысла» (XIX, 375). Конечно, эти категории нельзя рассматривать в строгом смысле логической структуры языка, хотя они и допускают такую логико-философскую интерпретацию. Содержание их становится понятным из структурных отношений актов субъекта как жизненного единства и объектов его устремлений. Опыт самого себя как источника действий и целеполаганий заключает отличие себя от того, что является средством и предметом. Центр жизнеосуществления приобретает характер конечной цели, в отношении которой мир «имеет значение», обладает ценностью. Ус-

танавливается градация высших целей и целей, которые могут быть средством для реализации других целей, и т. д. Иерархия целей и интересов организуется через отнесенность к жизненному единству как «несущей конструкции» жизненной взаимосвязи и в этом смысле — ее «сущности». Дифференциация этого отношения центра и периферии ведет к признанию других людей как равнозначных центров жизнедеятельности, т. е. к приписыванию им значения и ценности или придания им статуса, используя кантовский термин, «цели-в-себе». Разумеется, речь при этом идет не о генезисе коммуникативных отношений, а о возможности обоснования правомочности логических норм, опирающегося на элементарные структуры жизнеосуществления. Их поэтому следует рассматривать не как фактические способы исторических процессов социализации, а как своего рода «антропологические константы», имеющие, впрочем, соответствие в структурах жизненного мира.

Таким образом очерчен профиль философской логики Дильтея. Логике определяется место «промежуточного члена между позицией, которая завоевана критической философией, и фундаментальными понятиями и положениями частных наук. Ибо правила, которые создает логика, призваны обеспечить достоверность положений частных наук через посредство взаимосвязи, основанной на элементах, в которых анализ сознания укореняет достоверность знания» (I, 117)²⁴². Иными словами, логика основана, с одной стороны, на теоретико-познавательных результатах «самоосмысления», раскрывающего жизненно-практические истоки познания (используя тогдашнюю терминологию, Дильтей говорит также и о гносеологическом фундаменте логики). С другой же стороны, логика в ее разделе учения о методе образует каркас общенаучной методологии, на которой, в свою очередь, основываются специальные методологические процедуры частных наук. Все целое «критики исторического разума» объединяет тем самым теоретико-познавательное, логическое и методологическое обоснование науки, в котором фундируется «энциклопедия наук», охватывающая науки о природе и науки о душе.

²⁴² Ср. определение статуса логики Дильтеем в его рецензии на «Логику» Х. Зигварта (XIX, 393).

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

ПОНЯТИЕ И ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА НАУК О ДУХЕ

РАЗРАБОТКА Дильтеем философского аппарата обоснования наук, осуществленная им в рамках замысла «критики исторического разума», была подчинена одной главной цели: эпистемологической легитимации научного статуса гуманитарных наук в системе университета. О том, что признание статуса науки за исследованиями в области истории, социального мира и художественной культуры не является само собой разумеющимся фактом и поныне, свидетельствуют время от времени разгорающиеся дискуссии под лозунгами «К чему историческая наука?», «К чему гуманитарные науки?», «К чему философия?» и т. д.²⁴³ А в англоязычном мире до сих пор вызывает сомнение словосочетание «human sciences», в качестве альтернативы которому предлагаются более неопределенные «human studies» или просто «humanities»²⁴⁴. И как раз преодоление такой неуверенности относительно статуса гуманитарного познания, сопровождающей этот класс наук с момента их возникновения, составляло основную задачу методологических исследований Дильтея.

При этом его концептуальная работа исходила не из общих спекулятивных соображений философской систематики, а ориентировалась на ход методологических дебатов в самих науках на протяжении по крайней мере двух этапов их развития. Первые подходы Дильтея к анализу методологии наук о духе приходились на эпоху восхождения позитивизма, утверждавшего, против метафизической философии, научный статус исследований об обществе

²⁴³ См.: *Oelmüller, W.* (Hrsg.): *Wozu noch Geschichte?* München, 1977; *Wozu Geisteswissenschaften?* (Kursbuch 91) Berlin, 1988; *Griesheimer, F.* (Hrsg.): *Wozu Literaturwissenschaft? Kritik und Perspektiven.* Tübingen, 1991; *Lübbe, H.* (Hrsg.): *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises.* Berlin [u.a.], 1978.

²⁴⁴ См. указание на дискуссию в связи с английским переводом сочинений Дильтея: *Makkreel, R. A.*: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, 46.

и истории на основе универсализации познавательных процедур эмпирического естествознания. Однако непроясненность понятийного аппарата позитивистской историографии и обществоведения, позволявшая соединять требование строгой научности, выражавшееся в поиске причин и законов путем сравнения и обобщения фактических данных, с романтическими представлениями о «душе народов» и философией исторического прогресса, индуцировала все новые и новые кризисы роста²⁴⁵. В исторической науке они проявлялись в виде дискуссий о принципах и объеме исторического знания: наследники немецкой исторической школы ограничивали сферу исследования политической историей, которая в трудах Трейчке и Моммзена была развита в строгое исследование политических и правовых учреждений, сторонники же «истории культуры» — Якоб Буркхардт и Карл Лампрехт (последний исходил из натуралистической психологии) требовали, напротив, синтетического охвата «культурных эпох», в которых государство, хозяйство и право выступали бы лишь проявлениями единого «стиля», а вовсе не определяющей линией исторической преемственности. В филологии и языкознании В. Шерер и его школа боролись с тенденциями психологического исследования языка, опиравшимися на «этническую психологию», но вместе с тем вопреки своей строго эмпирической ориентации на физиологический анализ речи и языка развивали романтическую историософию творческих потенций народов²⁴⁶. В политической экономии разгоралась борьба между теоретиками «абстрактной школы», т. е. сторонниками классических систем английской политэкономии, и защитниками историзма в экономической науке с Г. фон Шмоллером и катедер-социалистами во главе. Также и последние хозяйственную жизнь рассматривали не с точки зрения аксиоматических допущений, а в контексте исторического развития учреждений, общественных отношений и культурных установок отдельной нации²⁴⁷. И снова эмпирический анализ и индуктивные обобщения сочетались с органической метафорикой и пафосом национально-государственного единства.

На рубеже веков методологическое сознание ученых стало, однако, меняться под воздействием «возрождения идеализма», повлекшего за собой и в университетских отношениях и в общественном мнении смену приоритетов. Теперь уже исторический позитивизм сам стал мишенью критики, а методологическая рефлексия гуманитарных наук стала внимательнее относиться к проблемам «образования понятий» и теоретическим моделям. Труды

²⁴⁵ Обзор методологических дискуссий в гуманитарных науках во второй половине XIX века см. в кн.: *Rothacker, E.*: Einleitung in die Geisteswissenschaften; *Cassirer, E.*: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. IV; *Трельч, Э.*: Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994.

²⁴⁶ См.: *Dilthey, W.*: Wilhelm Scherer. In: XI, 236–253.

²⁴⁷ См. критическую рецензию Дильтея: *Zu Schmollers Grundriß der Volkswirtschaftslehre*. In: XI, 254–258.

Фр. Мейнеке, прослеживавшего в политической истории динамику идей космополитизма и национальной государственности как кристаллизующих факторов политической действительности, работы К. Фослера, требовавшего переориентации филологии с обобщения эмпирического материала на логический анализ языковых структур, полемика теоретиков австрийской школы (К. Менгер, Е. Бем-Баверк), противопоставивших экономическому историзму катедер-социалистов логико-математическую теорию предельной полезности, установили новые масштабы исследования в гуманитарных науках и открыли новую фазу методологических дискуссий.

Теперь уже не логика Милля, а сочинения неокантов образовывали центр притяжения методологической рефлексии гуманитарных наук. Идея классификации наук по их методам, предложенная неокантовцами Баденской школы В. Виндельбантом и Г. Риккертом, получила столь широкий резонанс, что до сих пор ни одно пособие по философии и культурологии без нее не обходится. Между тем различие «генерализующих» (номотетических) наук о природе, конструирующих общие законы, и «индивидуализирующих» (идиографических) наук о культуре, занятых описанием уникального и исторически неповторимого, при всей своей внешней убедительности содержало ряд допущений, имевших фатальные последствия для утверждения статуса формирующегося гуманитарного знания.

В первую очередь это касается тезиса о конституировании действительности в понятии. Риккерт начинает со справедливой критики гносеологического реализма, устанавливающего в качестве цели познания отражение действительности. Действительность «так, как она есть» до всякой обработки понятием представляет собой царство чистой иррациональности или «разнородной непрерывности», и поэтому рационального знания можно добиться только лишая действительность ее сплошной противоречивости, т. е. посредством образования научного понятия о ней²⁴⁸. Однако уже в этом утверждении содержится догматическая предпосылка: рациональный образ действительности конституируется в научном познании, а всякий донаучный опыт действительности имеет значение постольку, поскольку в нем уже происходит «бессознательно начатый умственный процесс»²⁴⁹, т. е. то же образование понятий, которое лишь в науке приобретает совершенную форму. Строго говоря, наука здесь обосновывается сама собою и всем формам ориентации человека в мире приписывается рациональность лишь в меру соответствия их научной рациональности.

Но в тезисе Риккерта о разнородной непрерывности действительного содержится еще одна предпосылка, по существу предопределяющая к дуализму его классификацию наук. Ведь если действительность характеризует-

²⁴⁸ Риккерт, Г.: Науки о природе и науки о культуре. М., 1998, с. 59–65.

²⁴⁹ Там же, с. 140–141.

ся как «разнородная непрерывность», то получается, что возможны лишь два пути образования понятий: «уничтожение разнородности» посредством утверждения общего закона или «прерывание непрерывности» посредством удержания разнородности²⁵⁰. Первый путь — это генерализирующий метод математического естествознания, второй путь — это индивидуализирующий метод исторических наук. Однако такая симметрия заставляет подозревать, что доказательство замыкается в порочном круге. Если методы определяются действительностью, то нельзя утверждать ее чисто иррациональный характер, поскольку она уже включает в себе известную структурированность независимо от методов. Если же, наоборот, методы образования понятий определяют действительность, то требуется обосновать, почему их только два, причем обосновать, не апеллируя к составу действительности.

К тому же сопряжение наук о культуре с описанием индивидуального, а наук о природе с поиском общих законов оказывается весьма догматическим нормированием системы наук. Гуманитарные науки в целом сводятся лишь к одной — описательной истории культуры, видящей цель в выявлении ценности исторической индивидуальности и уникальных событий²⁵¹. Но тем самым методологическая рефлексия некритически устанавливает в качестве познавательного идеала лишь сумму представлений, идущих от немецкой исторической школы. Альтернативные познавательные цели и даже иные типы гуманитарных наук, занимающихся построением теоретических моделей или общезначимой интерпретацией канонических текстов (например, законодательства), этой классификацией наук вовсе не предусматриваются.

При этом Риккерт парадоксальным образом сочетает описательно-индивидуализирующее представление о гуманитарных науках с утверждением общезначимых ценностей, из которых науки о культуре должны заимствовать масштаб своих исследований. Вневременно значимые культурные ценности выполняют функцию руководящих точек зрения, с которых происходит выбор исторического материала и констатация уникального. Но возможно ли вообще посредством отнесения к «вечным» ценностям «Прекрасного» (с большой буквы), «Святого», «Истинного», «Справедливого» (и целому ряду других вневременных ценностей из области искусства, религии, права, государства и т. д.) сформировать взгляд на индивидуальное в истории? Уже ближайший сторонник Риккерта М. Вебер вынужден был отказаться в своих историко-социологических исследованиях от понятия идеальных ценностей в силу его методологической бесплодности, заменив его эпистемологическим понятием «интереса», сопряженного с дискуссионным контекстом окружающей исследователя современности.

²⁵⁰ Там же, с. 63.

²⁵¹ *Perpeet, W.: Formale Kulturphilosophie. In: Ollig, H.-L. (Hrsg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt, 1987, 362–377.*

Этот небольшой экскурс в методологические дискуссии рубежа веков показывает ту систему координат, по отношению к которой происходило формирование Дильтеевой концепции наук о духе. Вместе с тем реконструкция линий дискуссии позволяет уточнить и собственную позицию Дильтея в определении эпистемологического статуса наук о духе.

Уже упоминалось, что само выражение «науки о духе» Дильтей использовал скорее вынужденно, за неимением более обобщенного термина для обозначения исследований человеческого мира. Он сам признает, что «такое обозначение в высшей степени несовершенно выражает предмет этих исследований. <...> Но названное выражение разделяет этот недостаток со всеми другими, использовавшимися для обозначения. Общественная наука (социология), моральные, исторические науки, науки о культуре — все эти выражения страдают тем недостатком, что они слишком узки по отношению к тому предмету, который они должны выражать» (I, 5–6). Поэтому неуместным выглядит стандартный упрек Дильтею в том, что он воспроизводит уже в названии исследуемых им наук картезианское разделение природы и духа²⁵². Дильтей считал с самого начала недостатком обозначения «науки о духе», что оно не демонстрирует того обстоятельства, что в этих исследованиях «факты духовной жизни не отделены от психофизического жизненного единства человеческой природы» (I, 5–6).

Тем самым неверным оказывается и утверждение (например, Риккерта), будто Дильтей устанавливает классификацию наук по основанию различия их предметов. Ведь если в понятии жизни преодолевается дуализм протяженной и мыслящей вещи, то ясно, что ни о каком разделении предметов (природы и духа) не может быть и речи. Дильтей и сам неоднократно подчеркивал: «Разумеется, различие наук о природе и наук о духе основано не на различии двух классов объектов» (V, 248); «Ведь ясно, что науки о духе и науки о природе не могут быть разделены на два класса в соответствии с двумя областями фактов, их образующих» (VII, 81).

Но вместе с тем эта классификация не является и формально-методологической. Ведь если бы неокантианский принцип разделения наук по методам, который Дильтей разбирает на примере речи В. Виндельбанда «История и естествознание» (см. V, 242–259), стал бы определяющим, тогда «одна лишь историческая наука, и только она одна, исчерпывала бы другой класс [наряду с науками о природе. — *Н. П.*]; таким образом один класс слагали бы все науки кроме исторических дисциплин, которые составляли бы другой класс» (V, 257). Напротив, анализ практики гуманитарных наук показывает, что «постижение уникального, индивидуального образует их конечную цель <...> точно так же, как и формулирование абстрактного единообразия»

²⁵² См.: *Frühwald, W./ Jauß, H. R. u. a.: Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift.* Frankfurt a. M., 1991, 28.

(I, 26). Но и этим не ограничивается сфера гуманитарного знания, поскольку в области, касающейся практической жизни, эти науки, например педагогика, формулируют также и нормативные рекомендации для регулирования человеческой деятельности, иначе говоря — оценки и императивы. «Наряду с познанием того, что есть, науки о духе содержат сознание взаимосвязи ценностных суждений и императивов как такого, в котором соединены ценности, идеалы, правила и направленность на преобразование будущего» (I, 27). Таким образом, с методологической точки зрения науки о духе охватывают «три класса высказываний» — описательно-исторические, номологические и нормативные и подразделяются по их основным задачам на исторические, систематические (теоретические) и критические (практические) науки²⁵³. В соответствии с этим подразделением совокупность методов гуманитарных наук включает как дескриптивно-аналитические, так и методы построения теоретических моделей (с возможностью их экспериментальной проверки, чего Дильтей также не исключает [V, 262]), а также герменевтические и критические методы, определяющие свод правил интерпретации. Одного метода, по которому науки о духе отличались бы от наук о природе, установить невозможно, не сужая спектр их исследовательской практики.

Но если гуманитарные науки конституируются не по предмету и не по методу, то каков же принцип классификации, положенный Дильтеем в основание разделения наук? В полемике с Виндельбантом Дильтей характеризует этот принцип сначала довольно расплывчато как «различие содержания» (V, 253). В поздних работах по методологии наук о духе он уточняет эту характеристику, во-первых, в смысле общей отнесенности этих наук к одному и тому же факту — «человечеству или человеческой общественно-исторической действительности» (VII, 81), а во-вторых, в смысле специфического «способа этой соотнесенности» (VII, 81). Таковой определяется как «направленность на самоосмысление», «ход понимания от внешнего к внутреннему» (VII, 82). Все эти определения получают отчетливый смысл в контексте общей философско-методологической концепции Дильтея, а именно программы фундирования познания в совокупности жизнеосуществления. Всякое содержание жизни выступает в перспективе некоего акта, в перспективе осуществления жизни, т. е. неразрывно связано с осознанием (переживанием) этого содержания как содержания акта. Эта перспектива, артикулируемая в понятиях цели, интереса, мотива и т. д., неизбежно исключается во внешнем наблюдении события или поведения, представляющем их лишь как предметные данности. Если резюмировать это различие в терминах теории науки, то выясняется принцип классификации: одни науки изучают свои пред-

²⁵³ Правда, Дильтей оставляет непроясненным соотношение дескриптивных и нормативных суждений в гуманитарных науках. Анализ трех классов высказываний во «Введении в науки о духе» см. в кн.: *Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, 160–164.

меты как чистые «объекты», другие — как «объекты», конституированные в субъективной перспективе²⁵⁴. Первые — это естественные науки, образующие свою предметную область путем изолирования содержания жизнеосуществления от его акта, вторые — это науки о духе, изучающие содержания в той мере, в какой они являются содержаниями актов. «Это нисхождение человека к переживанию, посредством которого для него только и присутствует природа, к жизни, в которой только и выступают значение, ценность и цель, составляет другую великую тенденцию, определяющую научную работу. Возникает второй центр. Все, с чем встречается человечество, что оно создает и что образует его действия, — системы целей, в которых оно реализует себя, внешние организации общества, в которые объединяются отдельные люди, — все это обретает здесь свое единство» (VII, 83). При этом Дильтей неоднократно подчеркивает, особенно в поздних работах, тематизирующих соотношение переживания, выражения и понимания, что эта внутренняя перспектива жизнеосуществления не имеет ничего общего с психическими процессами, протекающими внутри действующего и творящего субъекта. Анализ и толкование свода законов имеют целью вовсе не выявление психического склада законодателей, а исследование согласованности и значимости заключенной в ней системы императивов, целей и руководящих принципов, в которых реализована «внутренняя» перспектива жизнедеятельности определенного сообщества, тот «дух законов», выражающийся в позитивном праве, но несводимый к совокупности фактических установлений. Также и интерпретация литературного произведения не сводится к «психологии творчества» писателя, а реконструирует смысловые составляющие индивидуального взгляда автора на мир (вовсе не ограничивающиеся «авторской» точкой зрения).

Таким образом, принцип дильтеевской классификации наук нельзя назвать ни чисто предметным, ни формально-методологическим. Он может быть обозначен скорее как принцип различия способов конституирования научного опыта («содержательно-методологический» принцип), который основывается на различии жизненно-практического интереса. Уже прежде всякой науки в самом жизненном опыте складывается целенаправленная тенденция к изолированно «техническому» отношению к «внешней природе», с одной стороны, и к самоосмыслению собственной деятельности человека, с другой. Естественные и гуманитарные науки формируются в качестве трансформации этих тенденций в систему рациональных способов преодоления сопротивления как в деятельности преобразования природы, так и ориентировки в человеческом мире. Если бы уже в самом донаучном жизненном опыте отсутствовал интерес к предусмотрительному созданию такого рода способов, тогда не было бы необходимости в создании как естественных, так

²⁵⁴ См.: Jung, M.: Dilthey zur Einführung, 53–56.

и гуманитарных наук. «Обособление частных наук об обществе не было, следовательно, уловкой теоретического рассудка, искавшего решение проблемы общественно-исторического мира путем методического расчленения объекта исследования, — процесс этот осуществлялся самой жизнью [курсив мой. — Н. П.]» (I, 39). С точки зрения генезиса их целей (не фактического, а структурного) науки можно подразделить, используя современное словоупотребление, на технико-математические и ориентирующие. Это, конечно, вовсе не означает, что все естествоиспытатели заняты исключительно разработкой технологий, а все представители гуманитарных наук — формированием значимых ориентаций человека в обществе. Но поскольку речь идет о легитимации этих классов наук в целом с точки зрения жизненного мира, постольку требуется указать их источник в структуре жизненной взаимосвязи²⁵⁵. Тем самым Дильтеев принцип классификации имеет не только упорядочивающую, но и фундирующую функцию, которая позволяет осуществлять критическую рефлексию научной деятельности посредством прояснения ее конечных целей и предпосылок.

ОПИСАТЕЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Можно без преувеличения сказать, что самым влиятельным и самым спорным фрагментом научного наследия Дильтея стал его проект «описательной психологии», ознаменовавший начало обширной и по сей день незавершенной дискуссии о предмете и задачах психологической науки и, в свете предпринятого им различения объяснения и понимания, — гуманитарных наук в целом.

К моменту выхода в свет работы Дильтея «Идеи по поводу описательной и расчленяющей психологии» (1894) общее состояние психологической науки демонстрировало все характеристики интенсивного развития, особенно в области применения экспериментальных методов. Физиологическое изучение органов чувств, психических реакций и состояний завоевывало все большее признание и вело к активному расширению сферы психологических исследований. При этом рост экспериментальных штудий происходил, как правило, в ущерб методологической рефлексии собственной работы психологов, уделявших под влиянием общего позитивистского умонастроения все меньше внимания фундаментальным проблемам своей науки. Между тем таковые нельзя было признать хотя бы в принципе проясненными, и эта запутанность вопросов о предмете и методе психологии была следствием философской неясности, царившей в области исследований души после Канта.

²⁵⁵ См.: *Johach, H.*: *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey.* Meisenheim am Glan, 1974, сооб. 131–137.

Ведь именно Кант разрушил соотношение традиционных исследований души с философским учением о душе, т. е. связь «эмпирической психологии», занятой описанием и классификацией психофизических феноменов, с «рациональной психологией», утверждавшей принципы учения о субстанциальности души. Вскрыв в «Критике чистого разума» ложный логический вывод («паралогизм») рациональной психологии, незаконно опредмечивающей сознание «я мыслю» в виде мыслящей субстанции, Кант по существу лишил статуса научности и ее pendant — эмпирическую психологию, объявив ее «физиологией внутреннего чувства», т. е. собранием опытных сведений внутреннего наблюдения, которое «никогда не станет чем-то большим, чем историческое <...> естественное описание души, но не наукой о душе и даже не психологическим экспериментальным учением»²⁵⁶. Единственно возможным модусом рассуждения о человеческой субъективности в теоретическом смысле Кант признавал лишь трансцендентальную философию, содержащую в разделе о синтезе апперцепции учение о структуре субъективных актов.

Такому резкому ограничению возможностей психологии воспротивились многие последователи Канта, тем более что «онтологический» статус утверждаемой Кантом трансцендентальной субъективности представлялся большинству его философских современников недостаточно проясненным. Вследствие этого предпринимались попытки реинтерпретации субъективности либо в смысле продолжения эмпирико-психологического учения, т. е. придания опытной психологии статуса основоположения знания (Фриз и его школа, Бенеке), либо в смысле частичного возвращения к метафизическим концепциям о душе и восстановления соотношения философской и эмпирической психологии (Герbart и его школа, Лотце). С середины XIX века психология развивалась по этим двум направлениям — как конструирующая метафизическая и как эмпирическая, а затем и экспериментальная. Причем первая уже среди учеников Гербарта отступала на задний план, сохраняя свое влияние лишь в ориентации на рациональные (большой частью физико-математические) конструкции, пока она не была вытеснена позитивистской концепцией «психологии без души» (Фр. А. Ланге)²⁵⁷. Но уже изначально общей предпосылкой обеих тенденций был натурализм, т. е. истолкование психических феноменов по модели естественнонаучных законов, способствовавшее развитию самопонимания психологии как естественной науки. Для эпистемологического оправдания натурализма экспериментальной психологии использовались гипотезы ассоцианизма, психофизического параллелизма, психического атомизма и т. д. Именно в этом направлении пси-

²⁵⁶ Kant, I.: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Kant, I.: Werke in zwölf Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 9. Frankfurt a. M., 1977, 15.

²⁵⁷ См.: Рубо, Т.: *Современная германская психология (опытная школа)*. СПб., 1895; Дессуар, М.: *Очерк истории психологии*. СПб., 1912.

хология формировалась во второй половине XIX века как позитивная наука, заявляющая свою эмансипацию от философии. В 1874 г. В. Вундт выпустил ставший вскоре каноническим учебник «Основы физиологической психологии», а в 1879 г. открыл в Лейпциге первую в мире лабораторию экспериментальных психологических исследований. Поколение его учеников (Г. Эббингауз, Г. Мюнстерберг, О. Кюльпе) утвердило строго научный статус психологии, институционально закрепив его в целом спектре основанных ими школ и направлений, ориентированных на идеал номологического исследования в естественных науках²⁵⁸.

Но тенденция естественнонаучной интерпретации психологии с самого начала не оставалась неоспоренной. Уже в школе Гербарта, оказавшей определяющее влияние на развитие психологии как (естественной) науки, формировались альтернативные подходы, ориентировавшие психологическое исследование на социально-историческую действительность. Последователи Гербарта М. Лацарус и Г. Штейнталь, с которыми Дильтей в начале своего философского развития находился в тесном научном контакте²⁵⁹, уже в 60-е годы XIX столетия создали проект «этнической психологии» в качестве корректива традиционной «индивидуальной» психологии, привлекая материалы изучения мифов, языков, нравов и обычаев для исследования «психологии общественного человека». Психология причислялась ими к «наукам духа», хотя свой методологический аппарат они заимствовали в духе позитивизма большей частью из естествознания. Напротив, строго антинатуралистической программы обоснования психологии как самостоятельной науки придерживался Brentano, определяя ее как описательную науку о «психических», т. е. интенциональных феноменах, не нуждающуюся ни в психофизических, ни в метафизических гипотезах. Первоначально не оказавшая почти никакого влияния, «психология с эмпирической точки зрения» Brentano получила широкое признание благодаря К. Штумпфу, основателю в Берлине влиятельной школы психологических исследований, который в со-

²⁵⁸ Сам Вундт как убежденный дуалист не ограничивал психологию одними лишь естественнонаучными методами, включая в исследование и культурно-историческую компоненту, особенно в области развитой им «этнической психологии». В дискуссии по поводу описательной психологии он поддержал Дильтея и впоследствии сам формулировал знаменитый тезис Дильтея: «Природу мы стремимся объяснить, <...> духовные процессы <...> или то, что мы на основании определенных объективных свойств к ним относим, мы стремимся не только лишь объяснять, но также и понимать» (*Wundt, W.: Logik. Bd. III: Logik der Geisteswissenschaften. 3. Aufl. Stuttgart, 1908, 79*). Письмо Вундта к Дильтею см. в: *Lessing, H.-U. (Hrsg.): Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie»*. In: *Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 231–232*. О роли Вундта в эмансипации психологии см.: *Schmidt, N. D.: Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven. Reinbek bei Hamburg, 1995, 72–78*.

²⁵⁹ См.: *Lessing, H.-U.: Dilthey und Lazarus*. In: *Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 57–82*.

юзе с Гуссерлем²⁶⁰ и последователями Дильтея утверждал альтернативное понимание психологии как не натуралистической «дескриптивно-аналитической» науки.

Обострению дискуссий вокруг предмета психологии способствовал «идеалистический поворот» в неокантианстве²⁶¹, в результате которого главы обеих школ (Марбургской и Баденской) Г. Коген и В. Виндельбанд восстановили в своих правах идею трансцендентальной субъективности как инстанции идеальной значимости, резко отделив ее от фактического протекания процессов и актов сознания, отданных в ведомство психологии (нередко также трактованной как естественная наука). Но такое расщепление субъекта на идеального и конкретно-психического по существу воспроизводило ту же предпосылку психологизма: значимое познание невозможно, если рассматривать его как результат познавательного (психического) процесса конкретного субъекта²⁶². Психологическая теория растворялась таким образом в альтернативе либо естественнонаучного подхода к сознанию, который опирался на опыт и научный эксперимент, но при этом собственно устранял сам объясняемый феномен, либо трансцендентально-философского подхода, который постулировал идеального субъекта, но отрицал всякую возможность его эмпирической проекции. В этой ситуации начала пробуждаться методологическая рефлексия, давшая о себе знать в заявлениях о «кризисе» в психологии²⁶³.

В своем психологическом исследовании Дильтей точно зафиксировал эту дилемму объясняющей психологии и трансцендентально-философской теории познания (V, 148–149) в качестве главного источника проблемы «психологизма» и наметил пути ее разрешения. При этом совершенно очевидно, что его замысел весьма неполно характеризуется установлением противоположности объясняющей и описательной психологии, поскольку таковая была в ходу уже в рамках естественнонаучного подхода. Уже в школе Гербарта психолог Т. Вайтц различал описательную и теоретическую науку о душе: первая содержит наблюдения явлений, вторая — объяснение их путем сведения к простым элементам. А гербартианец М. В. Дробиш развил на этой основе классификацию «пропедевтической» (описательной) и «математической» (объясняющей) психологии²⁶⁴. Проект

²⁶⁰ «Логические исследования» Гуссерля открываются посвящением К. Штумпфу «в знак дружбы и почитания».

²⁶¹ Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, 430.

²⁶² См.: Гетманн, К. Ф.: От сознания к действию.

²⁶³ Первое определение такого диагноза относится к 1899 г. (Willi, R.: Die Krisis in der Psychologie. Leipzig, 1899). См.: Psychologie. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel/Stuttgart, 1989, 1628–1639; Выготский, Л. С.: Исторический смысл психологического кризиса // Выготский, Л. С.: Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. М., 1982, с. 291–436.

²⁶⁴ См.: Дессуар, М.: Очерк истории психологии, с. 162, 174. Дильтей называет своих предшественников в установлении различия обоих типов психологии, но указывает также и на замкнутость их горизонта естественнонаучным исследованием (V, 154–156).

Дильтея же имеет в виду с самого начала нечто большее, а именно возможность постижения конкретной исторической и жизненно-практической субъективности, которая принимается за исходный пункт автономного гуманитарного знания. В определении этого исходного пункта содержатся два фундаментальных условия: обоснование наук о духе как самостоятельного типа наук возможно лишь при учете перспективы жизнеосуществления, т. е. «первого лица» действующего субъекта; сам исходный принцип обоснования является не одной лишь рациональной конструкцией, а еще и опытом жизни, т. е. переживанием самого себя в качестве действующего «жизненного единства».

Контрагентом такого понимания является для Дильтея «объясняющая» психология. В его трактовке основная характеристика таковой — выведение психических феноменов из «ограниченного числа аналитически установленных элементов» (V, 158). Метод такой психологии — «конструирующий» или гипотетико-дедуктивный. В нем принимаются за основу определенные элементарные конструкции, из которых эта психология строит затем гипотетические каузальные модели и проверяет их в эксперименте, выбраковывая одни гипотезы и создавая другие. Статус гипотез в ней тот же, что и в эмпирическом естествознании, — они суть фальсифицируемые номологические положения, имеющие принципиально вероятностный характер. К числу фундаментальных гипотез объясняющей психологии Дильтея относит учение о параллелизме нервных и духовных процессов, согласно которому психические феномены суть лишь эпифеномены телесных процессов, редукционистский атомизм, сводящий все сложные психические феномены к законосообразным комбинациям атомарных элементов, например «ощущений», а также допущения различных причинных закономерностей, превращающих самосознание, мышление и волевые действия «во вторичную видимость» (V, 143).

Критика Дильтеем натуралистической объясняющей психологии направляется на два центральных пункта. Во-первых, при всей видимой строгости экспериментальных и гипотетических методов никакого эмпирического подтверждения или опровержения принятых гипотез найти не удастся. «В этой области идет война всех против всех, не менее ожесточенная, чем прежде на поле метафизики. И нигде, ни в каком отдаленном горизонте не видно той силы, что могла бы окончить эту войну» (V, 142). Строго рассуждая, спор различных гипотез в психологии вообще неразрешим, поскольку они представляют собой не фальсифицируемые эмпирические конструкции, а скрытые метафизические допущения, всякий раз уже с самого начала исключающие то, что требуется объяснить. Ведь для того, чтобы проверить достоверность гипотезы, например параллелизма нервных и психических процессов, следует прежде *осознать* его, т. е. осуществить некий акт сознания, и только потом примысливать к нему некие физиологические закономерности, его вызывающие. В логике параллелизма интересующий нас психический фе-

номен как раз и оказывается за пределами объяснения, если, конечно, не допускать абсурдного тезиса, что я могу, например, испытывать боль (как физиологически обусловленный феномен), не чувствуя ее, или иметь зрительные впечатления, но ничего не видеть (а ведь именно такова, например, логика ассоцианизма, объясняющего возникновение зрения из повторного закрепления зрительных ощущений). Отсюда и следует, что все гипотезы натуралистической психологии оказываются неподтверждаемыми, ибо они логически замкнуты в порочный круг, имплицитно уже предполагая то, что они собираются объяснить — психические феномены. Они, попросту говоря, изучают совсем не то, что намереваются.

Другой аргумент Дильтея касается «чрезвычайно вредных последствий для развития наук о духе», к которым приводит конструирующая психология (V, 145–148). «Эта психология представляет для юриста и историка литературы не надежное основание, а опасность» (V, 162). В самом деле, поскольку психология в ее натуралистической форме претендует на то, чтобы быть позитивной наукой о человеке, постольку ее выводы касаются не только внутриспихологических определений, но и интерпретаций человеческого мира, будь то в науках о духе, будь то в практической жизни. И чтобы быть последовательным не только в своей собственной теории, но и в ее выводах, объясняющий психолог вынужден постулировать сплошной детерминизм человеческих действий, их полную зависимость от физиологических процессов или же сводимость сложных явлений культурного мира к элементарным фактам психофизического порядка. Насколько, с одной стороны, губительным для исторической науки оказался натуралистический позитивизм Бокля и Тэна, а с другой стороны, ничего не объясняющими установленные ими «естественные законы», Дильтей разбирал уже в своих ранних работах (см. выше 3.2.2). К этим прежним анализам он добавляет еще один разбор «вредного воздействия объясняющей психологии на науки о духе» (V, 192) — натуралистической интерпретации уголовного права. Дильтей берет на прицел правовую теорию утилитаризма, в которой социальное поведение индивидов каузально объясняется элементарными чувствами удовольствия и неудовольствия. Давая биологическое истолкование этим чувствам, И. Бентам создал социально-этическую теорию, в которой нормы выступали в виде стимулирования поведения человека, который по своей природе стремится к увеличению удовольствия. Р. Иеринг и Ф. Лист в Германии развили эту интерпретацию в теорию права, в том числе и уголовного права. Преступление в их категориях превращалось в разновидность болезненного отклонения от естественного стремления к удовольствию, а наказание они определяли, соответственно, не как совокупность санкций, а как своего рода лечение, социальную терапию, должествующую посредством причинения массивного неудовольствия восстановить у преступника сообразное нормам поведение, стимулируемое «премией» удовольствия. То, что в такой системе биологи-

ческого детерминизма не остается места основным определениям человеческой деятельности и коммуникации — ответственности, правовой обязанности, значимости норм — с целью объяснения которых и создавался весь инструментарий утилитаризма, следует из принятых посылок и превращает утилитаристскую психологию и социальную теорию из интерпретации общественных отношений и правовых норм в технологию управления биологическими инстинктами человека.

Приведенные аргументы Дильтей признает достаточным основанием для отрицания «объясняющей» психологии и ее замены «описательной». О том, что в последней речь идет не о простом продолжении старой эмпирически-дескриптивной психологии, свидетельствует ряд альтернативных обозначений, которые Дильтей дает своему проекту новой психологии: «расчленяющая»²⁶⁵ психология, «структурная», «реальная». Основные ее положения — по существу те же, что Дильтей развивал в уже рассмотренных нами разделах неопубликованного второго тома «Введения в науки о духе» (см. выше 3.3 и 3.4.): тезис о предшествовании жизни познанию («То, что присутствует прежде всякого познания, — это сама жизнь» [V, 196]); идея непосредственной доступности жизни в перспективе акта жизнеосуществления (во «внутреннем опыте» жизни); концепция жизненной или структурной взаимосвязи (в «Идеях...» повсеместно называемой «психической» взаимосвязью), которая образует не просто схему упорядочивания переживаний, но и переживаемое единство самой жизни. В этом смысле психология действительно не нуждается в гипотетических конструкциях, претендующих на установление каузальной связи, которая объединяла бы опытные данные в некое целое. Структурная взаимосвязь жизни — это то первое, что переживается в самом переживании, это целостность самого жизненного акта, о котором я знаю уже в силу того, что я его осуществляю. Ближайшим образом эта целостность характеризуется как целенаправленная, дифференцированная и динамическая. На этой основе Дильтей определяет исследование «психической» взаимосвязи в трех ее формах: телеологической, структурной и «приобретенной» (развивающейся). При этом он учитывает не столько индивидуальный аспект жизнеосуществления, сколько его культурно-историческое измерение. Психология Дильтея, как он определял ее уже в первом томе «Введения в науки о духе», — не индивидуальная, а культурно-историческая: «Человек в качестве факта, предшествующего обществу и истории, — это фикция генетического объяснения. Тот человек, который является объектом аналитической науки [психологии! — Н. П.], есть индивидуум как со-

²⁶⁵ В русском слове «расчленяющая» почти потеряна связь с «артикулированностью», «оформленностью», которая еще сохраняется в немецком «zergliedernde». Ближайшим образом возникает ассоциация с расчленением трупа. Смысл же немецкого термина родствен смысловому оттенку, встречающемуся в выражении «членораздельная речь» (т. е. именно артикулированная).

ставная часть общества» (I, 31–32). Из основных тезисов о природе жизненной взаимосвязи следует, таким образом, «что возможна такая психология, которая, исходя из общезначимым образом постигнутой взаимосвязи душевной жизни, анализирует отдельные члены этой взаимосвязи, описывает их составные части и связующие функции и исследует их столь глубоко, насколько это возможно, но при этом не создает никаких конструкций целой причинной взаимосвязи психических процессов» (V, 175).

Однако в этой, казалось бы, последовательно развитой концепции содержатся значительные неясности. И даже если не обращать внимания на то, что у Дильтея, по замечанию Хайдеггера, «эти положения выражены грубыми и примитивными средствами традиционной психологии»²⁶⁶, т. е. облечены в терминологию эмпиристско-натуралистической психологии, им как раз преодолеваемой, то все же основные трудности заключены в понимании Дильтеем статуса его психологии по отношению к философскому учению о познании и гуманитарным наукам²⁶⁷.

Начнем с отношения объясняющей и описательной психологии. Оно может быть представлено как отношения исключения, дополнения или субординации. В первом случае объясняющая, гипотетическая психология представляется как ложный путь исследования психического, возникший из незаконного перенесения естественнонаучных методов на область духовных явлений, и поэтому ее предлагается заменить описательной психологией, каковая только и имеет право называться психологией²⁶⁸. В этом направлении можно истолковать позицию Дильтея, когда он говорит: «Объясняющая психология как система не может не только сейчас, но и во все времена достичь объективного познания взаимосвязи психических явлений» (V, 193). Вместе с тем он признает известную «эвристическую ценность» (V, 193) объясняющей психологии и возможность использования ее конструкций «во вторую очередь, с сознанием их границ» (V, 193). Такого рода высказывания, вкупе с признанием Дильтеем того факта, что и в описательной психологии как науке правомерны гипотетические умозаключения (V, 140, 238), указывают на возможность комплиментарного отношения между обоими направлениями психологии, тем более что Дильтей сталкивался на рубеже

²⁶⁶ Хайдеггер, М.: Пролегомены к истории понятия времени, с. 128.

²⁶⁷ О внутренних противоречиях замысла психологии Дильтея см.: Шпет, Г. Г.: История как проблема логики II // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995, с. 7–137, особ. 47–71.

²⁶⁸ В этом смысле понимал работу Дильтея граф Йорк: «Постановка объясняющей и описательной психологии друг рядом с другом как комплиментарных явлений устраняется и с полной серьезностью проводится их оппозиция» (Schulenburg, S. v. d. [Hrsg.]: Briefwechsel..., 176–177). Эта линия понимания психологии нашла свое развитие отчасти в прямом продолжении идей Дильтея, в гуманитарно-научной психологии Э. Шпрангера, феноменологической психологии Гуссерля, психологии мировоззрений К. Ясперса, персоналистической психологии В. Штерна.

веков с целой индустрией экспериментальных исследований²⁶⁹. Однако тогда следовало бы прояснить, имеем ли мы дело с двумя науками: одной гуманитарной и одной естественной, или с одной, интегрирующей в себе элементы обеих психологий, что, впрочем, потребовало бы совершенно нового определения предметной области и методологических процедур этой науки, учитывая столь резкую противоположность обоих подходов²⁷⁰. Наконец, возможно мыслить отношение обеих психологий как отношение субординации: описательная психология играла бы при этом роль «основной» науки по отношению к целому комплексу психологических исследований, включающих и объясняющую психологию, т. е. задавала бы парадигму исследования, в рамках которого имели бы ограниченное применение и эксперимент, и гипотетические конструкции. Объясняющая психология, таким образом, «обрела бы в описательной прочный дескриптивный каркас, определенную терминологию, точные анализы и важное вспомогательное средство для контроля ее гипотетических объяснений» (V, 153)²⁷¹.

Но тогда нужно определить еще одно отношение — психологии к теории познания, которая по распространенному представлению (какое разделял и Дильтей) как раз и выполняет функцию такой основной науки (наукоучения). На неясность позиции Дильтея в этом вопросе обратил внимание уже граф Йорк в письме с разбором «Идей...»²⁷². С одной стороны, Дильтей признает, что теории познания никак не может быть предпослана психология как теоретическая наука (V, 146), поскольку в теории познания впервые только и определяются масштабы и критерии значимости суждений, принадлежащих науке. Основывать теорию познания на описательной психологии как науке значило бы двигаться по замкнутому кругу. С другой стороны, Дильтей видит необходимость того, чтобы теория познания принимала известные предпосылки как материального, так и формального характера, касающиеся определений человеческой субъективности, раз уж за основу взят не абстрактный гносеологический субъект, а конкретный исторический че-

²⁶⁹ Даже солидаризовавшийся с Дильтеем историк философии Я. Фрейденталь замечал в письме к нему: «Тем не менее мне кажется, что нам никогда уже не удастся обойтись без объясняющей психологии, о чем Вы и сами говорите. Наша потребность в причинности столь велика, что мы не можем остановиться на описании и расчленении. И пусть даже мы удовлетворим эту потребность лишь несовершенными гипотезами!» (*Lessing, H.-U.* [Hrsg.]: *Briefe an Dilthey...*, 207).

²⁷⁰ Фактическое развитие психологии в период «кризиса» пошло как раз по линии формулирования параллельных подходов, вопреки отдельным попыткам синтеза культурно-исторического и естественнонаучного направлений.

²⁷¹ В рамках «гуманистических» подходов в психологии эта возможность обсуждалась под именем «общей психологии» как своего рода психологической метатеории. См. например: *Binswanger, L.*: *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie*. Berlin, 1922.

²⁷² *Schulenburg, S. v. d.* (Hrsg.): *Briefwechsel...*, 176–180.

ловец, точнее говоря, структура конкретного акта жизнеосуществления. Ведь «беспредпосылочная теория познания — это иллюзия» (V, 150). Выход Дильтей видит в том, чтобы положить в основу теории познания не «разработанную описательную психологию» (V, 150), а лишь принципиальные положения, касающиеся «переживаемой реальности» психической взаимосвязи (V, 151). Но по существу этим вопрос не решается: если речь идет о положениях научной психологии, то опять получается, что теория познания основывается на психологии, если же эти положения, напротив, выполняют функцию обоснования, то они не могут в строгом смысле относиться к психологической науке. Дильтей сознает эту сложность, но ограничивается при ее разрешении лишь неопределенной формулой «теория познания — это психология в движении» (V, 151)²⁷³.

Взаимоотношение усложняется также и тем, что Дильтей рассматривает описательную психологию еще и как «основную» науку для гуманитарных наук. Это воззрение он развивал отчасти уже в первом томе «Введения в науку о духе»: «Понятая таким образом антропология и психология [Дильтей употребляет эти выражения как синонимы. — Н. П.] есть основа всякого познания исторической жизни и правил руководства обществом и его дальнейшего развития» (I, 32). Но что означает «основная» наука в этом контексте? Если то же, что и теория познания, тогда бы пришлось допустить две теории познания, одну для гуманитарных, одну для естественных наук, что явно противоречит позиции Дильтея, полагающего исток всякого познания в единстве жизнеосуществления. Можно, напротив, допустить, что психология содержит общую методологию специально для гуманитарных наук. В этом направлении похоже и движется мысль Дильтея: «Ибо анализ столь сложной общественной и исторической действительности может быть проведен только тогда, когда эта действительность сперва будет расчленена на отдельные целевые системы, из которых она состоит; каждая из таких целевых систем как хозяйственная жизнь, право, искусство и религия допускает затем, в силу своей однородности, расчленение своей взаимосвязи. Но взаимосвязь в каждой из этих систем — это не что иное, как душевная взаимосвязь в людях, взаимодействующих в них. Следовательно, она является психологической» (V, 156–157). В этом-то как раз и заключается необоснованный вывод: из того, что гуманитарные науки концентрируются на исследовании целей и систем целей, т. е. необходимо предполагают интеракцию самосознательных существ и с нее начинают всякий продуктивный анализ, вовсе не следует, что системы культуры разложимы без остатка на индивидуально-

²⁷³ Помимо критики Йорка («Мне кажется, что теория познания должна иметь в качестве предпосылки лишь психический результат самообнаружения [Selbstbefund] и ничего больше, и уж конечно не 'положения' частных наук», *Schulenburg, S. v. d.* [Hrsg.]: *Briefwechsel...*, 178), на неудовлетворительность аргументов Дильтея указал в весьма осторожной форме П. Наторп. См.: *Lessing, H.-U.* (Hrsg.): *Briefe an Dilthey...*, 201–204.

психические единства. А именно такой подход и предлагает Дильтей в описательной психологии вопреки своему тезису о культурно-исторической укорененности индивидуального «жизненного единства»: «За исходную точку берут развитого культурного человека. Затем описывают взаимосвязь его душевной жизни, показывают насколько возможно яснее, со всеми средствами художественного изображения, ее главные проявления, анализируют насколько возможно точнее отдельные взаимосвязи, содержащиеся в этой охватывающей их взаимосвязи» (V, 157). Если речь идет о конкретном историческом индивидууме, то исследовательские задачи гуманитарных наук неоправданно сужаются до биографического изучения отдельного «религиозного гения, <...> основателя религии, исторического героя и художественного творца» (V, 157). Если же речь идет о «типическом человеке» (V, 152), то это — уже гипотетическая конструкция²⁷⁴, каковые Дильтей ведь требовал исключать из психологии. Но даже если допустить, что такой «методологический индивидуализм» плодотворен в том случае, когда изучение коллективных действий, социокультурных взаимосвязей обретает ясность в анализе мотивов и целей действующих индивидуумов²⁷⁵, то ведь очевидно, что гуманитарное исследование к этому не сводится, и, следовательно, психология и науки о духе находятся скорее в отношении координации, а не субординации.

Следует заметить, что значительная часть неясностей, возникающих при определении Дильтеем статуса психологии, обусловлена неопределенным институциональным положением самой тогдашней психологии. Вплоть до открытой конфронтации немецких философов и психологов в ходе так называемого «спора о кафедрах» (1913), разгоревшегося по поводу предложения кандидатуры экспериментального психолога на освободившуюся после ухода Г. Когена философскую кафедру²⁷⁶, психология принадлежала к числу философских дисциплин и в то же время интенсивно развивалась как частная экспериментальная наука. Этим и объясняется двойственность ее

²⁷⁴ Я. Фрейденцаль обращает внимание Дильтея на это обстоятельство в упомянутом письме: *Lessing, H.-U.* (Hrsg.): *Briefe an Dilthey...*, 208.

²⁷⁵ *Acham, K.*: *Dilthey's Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften*. In: *Dilthey-Jahrbuch 2* (1985), 14–18.

²⁷⁶ См.: *Schmidt, N. D.*: *Philosophie und Psychologie*; *Rath, M.*: *Psychologismusstreit in der Deutschen Philosophie*. Freiburg/München, 1994. В многочисленных заявлениях в прессе, спорах, петициях и проч. речь шла об одном: следует ли допускать экспериментальных психологов к занятию философских кафедр или же надо учредить самостоятельные кафедры психологии, не относящиеся к философскому факультету. За последний вариант высказывалось большинство философов, стремившихся исключить психологию (к тому же ориентированную на естествознание) из состава философии, тогда как психологи, учитывая вечную проблему с нехваткой ставок и, следовательно, небольшой вероятностью организации достаточного числа психологических кафедр, стремились занять философские кафедры. Итогом дебатов все же стало институционально закрепленное вычленение психологии из философии.

статуса: как раздела философии, выполняющего функцию теории науки, и как опытной науки, определяющей свою исследовательскую область за пределами философии. Но вместе с тем и внутри самой концепции Дильтея присутствует ряд двусмысленностей, ответственных за ее известную непоследовательность.

В первую очередь это касается понятия опыта, в котором Дильтея смешивает аспект донаучного жизненно-практического опыта как совокупности действий в рамках «жизненного мира» и аспект контролируемого научного опыта, организованного по установленным в науке правилам и принципам. Именно эта двойственность и спровоцировала ту резкую критику, с которой обрушился на Дильтея тогдашний лидер экспериментальной психологии Герман Эббингауз в статье «По поводу объясняющей и описательной психологии» (1895)²⁷⁷. Эта критика настолько задела Дильтея, что он, отчаявшись в возможности предметной дискуссии, почти на десятилетие прекратил свои занятия в области обоснования наук о духе, так и не завершив второго тома «Введения в науки о духе»²⁷⁸. Между тем большинство аргументов Эббингауза бьет, как правило, мимо цели и в целом искажает замысел Дильтея. Но в одном пункте Эббингауз задел больное место концепции: когда он, возражая Дильтею, заявляет, что в психологии (понимаемой как научная психология) «сама структурная связь *не* переживается, она *не* есть самый живой опыт; <...> она, как угодно называй: угадывается, выводится задним числом, конструктивно примысливается»²⁷⁹. В этом пункте как раз и проявляется смешение понятий: переживание взаимосвязи, каковое неотъемлемо сопровождает всякий сознательный акт, Дильтея рассматривает как факт *научного опыта* и становится жертвой амбивалентности понятия «внутреннего опыта» (внутреннего восприятия), который якобы дает положениям описательной психологии непосредственную достоверность, отсутствующую у гипотез объяснительной психологии (V, 173). Но психология как теоретическая наука, будучи основана на достоверности внутреннего опыта, сводилась бы к самонаблюдению самих психологов, к тому же неконтролируемому и непроверяемому, поскольку все остальные «внутренние опыты» даны психологу извне, через выражения, и в таком качестве всегда фальсифицируемы на основании научных критериев, а вовсе не достоверны непосредственно. Здесь, таким образом, снова возникает призрак картезианского дуализма внутренней сферы ментальных состояний и внешней сферы поведе-

²⁷⁷ Перепечатана в: *Rodi, F./ Lessing, H.-U.* (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt a. M., 1984, 45–87.

²⁷⁸ Биографический контекст спора см. в: *Lessing, H.-U.*: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, 122–125; *Rodi, F.*: *Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag*. In: *Traxel, W.* (Hrsg.): *Ebbinghaus-Studien 2*. Passau, 1987, 145–154.

²⁷⁹ *Ebbinghaus, J.*: *Über erklärende und beschreibende Psychologie*. In: *Rodi, F./ Lessing, H.-U.* (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, 75.

ния. Но тогда теряет смысл исходный пункт Дильтея — жизненно-практический опыт, вовсе не содержащий указанного дуализма. Поэтому необходимо различить, с одной стороны, перспективу жизнеосуществления как фундаментальную предпосылку всякого мышления и действия: говоря о человеческой деятельности, мы всегда имплицитно предполагаем присутствие взаимосвязи и единства жизненных актов и что эта взаимосвязь нами *переживается* как устремленность к цели, а с другой стороны, выражения жизни в культуре, из которых *реконструируется* взаимосвязь²⁸⁰. Это различие принимает отчасти и сам Дильтей, когда он, во-первых, констатирует, что взаимосвязь «является общей предпосылкой, при которой для нашего восприятия и мышления, для нашего фантазирования и действия становится вообще возможным установление взаимосвязи» (V, 193), а во-вторых, отличает от этой предпосылки анализ выражений: «В языке, мифе и религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации выявляются продукты работы общего духа, в которых человеческое сознание, говоря словами Гегеля, стало объективным и в таком виде может быть подвергнуто расчленению» (V, 180). Но он не делает следующего отсюда вывода, что взаимосвязь является условием всякой науки и в этом качестве эксплицируется философией, тогда как анализ выражений образует состав психологии как теоретической науки.

Различая эти два аспекта, можно в заключение сказать: там, где «описательная психология» является *психологией*, т. е. теоретической наукой, она — не описательная, а реконструирующая, психическая взаимосвязь в ней не данность, а результат научного исследования, допускающего и гипотезы, и эксперимент; там же, где она — *описательная* или, лучше сказать, выявляющая необходимые предпосылки всякого научного опыта, она — не психология (как наука), а философская теория субъективности как метатеория познавательных действий в гуманитарных науках, определяющая масштабы и критерии значимого знания (в том числе и для психологии). Эта философская теория эксплицирует точку зрения «актера» в жизненном мире в виде совокупности фундаментальных условий познания, но не как гипотез, а как необходимых предпосылок, выражающих нередуцируемую перспективу человеческой субъективности. У Дильтея она носит название «самоосмысления», «каковое охватывает целостный неискаженный состав душевной жизни» (V, 151) и составляет основу теории познания, а через ее посредство и формулировки логико-методологических принципов гуманитарных наук. Вместе с тем философская теория субъективности выполняет и критическую функцию в отношении гуманитарно-научного исследования: во всех интерпретациях социальных отношений, исторической жизни или психических состояний, в которых самостоятельными агентами действий выступают системы, парадигмы, дискурсы, объективные законы, церебральные струк-

²⁸⁰ Ср.: Jung, M.: Dilthey zur Einführung., 131–138.

туры, органические целостности и прочие субстанциальные сущности, она констатирует ложную натурализацию человеческой жизни, противопоставляя им усмотрение первичного переживания субъективности, испытывающей себя в качестве целеориентированного, мотивированного, заинтересованного, оценивающего акта жизнеосуществления.

«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ НАУК О ДУХЕ». СТРУКТУРА ДУХОВНОГО МИРА

Методологический анализ гуманитарных наук включает, наряду с определением принципа их подхода к действительности, характеристики строения их предмета. Также и здесь дифференциация общественной жизни образует исходный пункт познавательного интереса наук, направляющегося на теоретическую реконструкцию целевых взаимосвязей социальной коммуникации. В установлении иерархии таких взаимосвязей Дильтей видит задачу «энциклопедии наук о духе» (XX, 152), формулирующей границы и структуры предметных областей этих наук.

Первую группу наук о духе образуют психология и антропология, поскольку в соответствии с Дильтеевым подходом «методологического индивидуализма» первым конституирующим элементом общественно-исторической действительности являются индивидуальные «психофизические единства» (I, 17–19). Психология включает в себе базисные понятия и категории гуманитарного знания, «ее цель состоит в познании составных частей духовной жизни, ее законов и ее главных форм» (XX, 161). К ней примыкает антропология или этнология, изучающая «естественное членение человеческого рода и возникающее отсюда распределение духовной жизни в условиях земного целого и различиях духовной жизни на земле» (I, 40). Она включает сравнительное исследование различий культур в их связи с географическими, климатическими, расовыми и психогенетическими свойствами отдельных народов. Но вся совокупность этих свойств рассматривается не как физическая причина в истории, а как условие социально-исторического развития. Поэтому антропология Дильтея — не физическая, а культурная или культурно-историческая²⁸¹, рассматривающая «естественную» натуру человека как элемент культурной.

От этой группы наук, называемых Дильтеем также «теориями первого порядка», он отличает «теории второго порядка» (I, 41), охватывающие науки о «культурных системах», о «внешней организации общества» и исторической динамике человечества (XX, 162–164). В определении их предметных структур Дильтей стремится избежать односторонностей как «абстракт-

²⁸¹ См.: *Johach, H.*: *Handelnder Mensch und objektiver Geist*, 63.

ного метода», конструирующего из изолированных элементов человеческой природы, например «потребности», систему логических взаимосвязей (в данном случае хозяйственных отношений), так и сравнительного метода эмпирического описания, образующего свои понятия путем обобщения частных содержаний опыта (XX, 163). Его путь интерпретации, напротив, — исходя из опытно достоверяемого понятия «цели» реконструировать взаимосвязи целей, формирующиеся в ходе человеческой коммуникации, и затем разграничить в теории различные ступени и формы этих целевых взаимосвязей. Такой подход можно назвать «реконструирующим», поскольку создаваемые теоретические образования не являются продуктами чисто теоретической конструкции, но и не сводятся к дескриптивному воспроизведению данности, а расчленяют и идеализируют структуры самих жизненных отношений.

Первую ступень целевых взаимосвязей образуют «культурные системы» (или «системы культуры») (I, 49). Они складываются на основе «постоянной цели» (I, 43) действий индивидов, вступающих во взаимодействие для достижения этой цели в той мере, в какой в силу ограниченности человеческого существования изолированная деятельность оказывается не в состоянии достичь поставленной цели. Так возникают прочные совокупности совместной деятельности, «выходящей за пределы индивидуального» (I, 44). Для обозначения таких надындивидуальных целевых взаимосвязей, в которых формируется разветвленная внутренняя структура и функциональное соподчинение элементов, Дильтей выбирает понятие «система» (I, 44) и определяет ее как «принимаящий различные формы способ деятельности, который в рамках общественного целого удовлетворяет некоторую цель и который располагает произведенными во внешнем мире или воспроизведенными в ходе деятельности устойчивыми средствами, соответствующими цели этой деятельности» (I, 51). К системам культуры он причисляет хозяйство, право, воспитание, нравственность и обычаи, религию, искусство, науку и язык, хотя последний вряд ли можно назвать самостоятельной культурной системой наряду с другими, соответствующей установленным критериям. Все эти системы составляют предметную область второго класса наук о духе — наук о системах культуры, к которым относятся политическая экономия, юриспруденция, педагогика, этика, теология (или, точнее, религиоведение), эстетика, языкознание и филология и, наконец, науковедение.

Если рассмотреть формирование систем культуры как результат процесса институционализации человеческой деятельности²⁸², вырабатывающего

²⁸² См. в этой связи: Бергер, П./ Лукман, Т.: Социальное конструирование реальности. М., 1995, а также в рамках аналитической философии: Searle, J. R.: The Construction of Social Reality. New York, 1995. Хотя Дильтей избегает термина «конструкция» при определении своего подхода, тем не менее возможно указать на сходные с этими концепциями черты его рассмотрения общества как ступеней оформления целенаправленной человеческой деятельности.

прочные структурированные образования, то следующей ступенью институционализации будет формирование социальных учреждений, функционирование которых связано с комплексом санкций или, на более дифференцированном уровне, законов. Таковы, согласно Дильтею, системы «внешней организации общества», основывающиеся на взаимосвязи целей, но характеризующиеся вдобавок отношениями господства и зависимости (I, 67). Функция внешней организации общества заключается в «регулировании деятельности» (I, 54), выполнение которой возложено на институты государства, гражданских союзов, семейных союзов, общин, церквей, корпораций и учреждений (I, 65). Их внутренние взаимоотношения изучает группа наук, центром которой являются политические науки.

Отношение систем культуры и внешней организации общества не является взаимоисключающим, в отличие от дихотомии Ф. Тенниса «общность/общество» или О. Шпенглера «культура/цивилизация». При всех различиях этих двух систем Дильтей полагает в их основание единый принцип — целенаправленную деятельность человека, реализующую элементы его «психической» природы. Различие состоит в том, что рассмотрение социальной жизни как совокупности культурных систем выделяет момент «свободного действия» индивидов, их «бытия для себя» (I, 54), «свободного взаимопроникновения сил» (I, 127), направленных к достижению общей цели, тогда как внешняя организация общества охватывает отношения общности, регулирования, господства и подчинения (I, 64). На различии этих структурных аспектов покоится и дифференциация политической истории и истории культуры (I, 64), представляющая тем самым не два конкурирующих между собой направления науки, а лишь комплиментарные подходы к исследованию социальной жизни.

В пользу истолкования отношения систем культуры и внешней организации общества как ступеней институционализации говорит, наконец, и то, что Дильтей констатирует переходные формы между ними. К таковым он относит *право*, поскольку этот социальный феномен включает в себе черты как культурной системы, так и внешней организации. «*Право есть функция внешней организации общества*. Его фундамент — общая воля этой организации. Право определяет сферы власти индивидов исходя из задачи, которую они выполняют сообразно своему положению во внешней организации общества. Право является условием всякого последовательного действия индивида в системах культуры. Однако у права имеется и другая характеристика, роднящая его с системами культуры. Право это тоже целевая взаимосвязь <...> Каждое выражение государственной воли, так же как и право, находится в непосредственной зависимости от содействия и поддержки находящихся в подчинении индивидов» (I, 77). Это переплетение аспектов в праве отчетливо выражается во взаимоотношении правосознания и правовой нормы: ни один из элементов не может быть устранен без ущерба для

понимания значения правового феномена. Право не является ни «порождением голы воли государства» (I, 78), т. е. не сводится к позитивному праву — это верно устанавливают теоретики естественного права, ни воплощением абстрактной идеи справедливости. Целевая взаимосвязь права впервые приобретает в системе государственных санкций принудительный характер нормы, но сама нормотворческая деятельность ориентируется на формы правосознания или права как системы культуры. «В этом смысле право не создают, а открывают» (I, 78). В целом же такая взаимосвязь характерна для всякой формы социальной жизни, в которой процесс институционального оформления достигает ступени организации, наделенной санкционирующей функцией. Ссылаясь на «Речи о религии» Шлейермахера, Дильтей показывает связь системы культуры и внешней организации в религиозной деятельности, каковая также включает в себя момент религиозного чувства в тесной связи с учреждениями религиозной общины и церкви.

Сложнее определить то отношение, что Дильтей устанавливает между теориями первого порядка (психологией и антропологией) и теориями второго порядка (науками о системах культуры и внешней организации общества). От этого отношения зависит ведь в конечном счете и онтологический статус, приписываемый структурам социальной жизни. И сам Дильтей признавал, что «отношение, связывающее два класса наук друг с другом» (I, 48) составляет центральный вопрос методологии гуманитарного познания.

С одной стороны, Дильтей постулирует укорененность всех наук о духе в психологических понятиях. «В основе обоих классов теоретических наук об обществе лежат явления, для анализа которых требуется использование понятий и положений психологии» (I, 68). Конкретно это означает, что всякая система социальных отношений рассматривается как в принципе сводимая к отдельным аспектам психической жизни («определенная элементом человеческой природы» [I, 51]): хозяйственные отношения — к потребности индивидов, властные структуры — к чувству общности и взаимозависимости, искусство — к способности фантазии и т. д. В рамках такого подхода все «крупные тела» истории, устанавливаемые метафизикой или органическими теориями, вроде «души народа», «нации», «духа народа», «государственного организма» оказываются совершенно бесплодными (I, 41).

С другой стороны, Дильтей вовсе не является сторонником социального атомизма, растворяющего социальные системы в сумме индивидуальных волений. В определении предметной области психологии он, в некотором смысле ставя под вопрос статус психологии как основной науки, констатирует неизбежную фрагментарность психологического исследования: «Предметом психологии всегда оказывается, таким образом, лишь индивид, вычленившийся из живой взаимосвязи социально-исторической действительности, и этой науке остается лишь устанавливать способом абстрагирования общие свойства, обнаруживаемые отдельными психическими существами в

рамках этой взаимосвязи» (I, 30). Напротив, в гуманитарно-научном познании индивид рассматривается просто как «точка пересечения множества систем, которые по мере развития культуры все больше специализируются» (I, 51). И если к этому присовокупить мысль Дильтея о том, что системы культуры представляют для индивида «противостоящую ему объективность» (I, 51), то психологический подход покажется и вовсе неплодотворным для исследования в науках о культурных системах.

Но нет оснований делать отсюда вывод о правомерности органических теорий, сразу начинающих с постулирования надиндивидуальных целостностей. В анализе Дильтея, если отделить его от индивидуально-психологического оформления, содержится возможность альтернативного подхода, позволяющего разрешить дилемму индивидуализма и коллективизма в социальной теории. Он заключается в очерченной выше интерпретации общественной жизни как взаимосвязи целенаправленных действий индивидов. Понятие цели, истолкованное не в категориях научной психологии, а в категориях теории субъективности, служит при этом базисом исследования, поскольку, с одной стороны, выражает конкретную перспективу жизнеосуществления человека как действующего и преследующего цели, а с другой стороны, позволяет прояснить смысл и функции устойчивых взаимосвязей, формирующихся для повторения и закрепления определенных способов деятельности²⁸³. Уже в обычаях и традициях осуществляется стабилизация социально значимых способов деятельности, служащая интересу выполнения определенных действий; процесс дифференциации деятельности приводит к складыванию более разветвленных взаимосвязей целей — «систем культуры» — и появлению заинтересованности в их длительной стабилизации и, далее, к возникновению институтов, являющихся инстанциями регулирования подчиненных систем целевых взаимодействий («внешняя организация общества»). Таким образом реконструируется взаимосвязь различных социальных систем, не требующая сомнительных допущений коллективных сущностей и тем не менее объясняющая тот характер «объективности», который социальные учреждения приобретают в глазах отдельного индивидуума.

Подход Дильтея избегает, вместе с тем, и биологической интерпретации социальных структур, основанной, как в теории институтов А. Гелена, на постулировании неких биологических констант человеческой деятельности, в результате чего система институтов выступает своего рода компенсацией отсутствия инстинктов у человека²⁸⁴. Ведь для Дильтея человек — это историческое существо не только в том смысле, что он реализует свои цели в истории и что сами эти цели суть результаты исторически складывающегося взаимодействия, но и в том, что даже инварианты человеческого существо-

²⁸³ См.: Jung, M.: Dilthey zur Einführung, 60–65.

²⁸⁴ См.: Johach, H.: Handelnder Mensch und objektiver Geist, 58.

вания, только и делающие возможными историческую преемственность, имеют историко-культурный характер. «Однородность человеческой природы» (I, 44) как предпосылка исторического действия и условия исторического понимания эксплицируется Дильтеем в форме перспективы жизнеосуществления — т. е. того, что человек вообще испытывает потребности, преследует цели, реализует мотивы. С этой точки зрения рассмотрение социальных систем не сводится к их сравнительному описанию, а заключает в себе намерение «рациональной реконструкции» институтов общественной жизни, имплицитующей проверку их «разумности». И хотя в исследовании Дильтея вопрос о легитимации социальных институтов²⁸⁵ выводится за рамки рассмотрения, все же принцип его подхода не исключает нормативного анализа, поскольку функцию гуманитарных наук он видит не только в описании социальной данности, но в выполнении задачи самоосмысления, т. е. формулирования ориентаций в социальном мире.

Из изложенной совокупности принципов методического подхода Дильтея, фундированных в идее конкретной субъективности, следует его последовательное отрицание философии истории как дисциплины, претендующей на статус науки. Эту позицию Дильтея редко принимают во внимание критики его «историцизма», хотя, как показывает, например, его переписка с графом Йорком, убеждение в невозможности философии истории составляло один из центральных мотивов его философской и научно-теоретической концепции.

Судьба философии истории решается в вопросе «возможно ли познание общественно-исторической действительности как целого?» (I, 87). Основную предпосылку ее подхода составляет допущение объективного хода истории, сущность, цель и смысл которого в целом она стремится выразить в единой формуле, будь то принцип гуманности Гердера, идея проникновения разума в природу Шлейермахера или прогресс в сознании свободы Гегеля (I, 95–96). Во всех этих формулах смысла истории постулируется некое самоценное устройство исторической действительности, основанное в объективных метафизических сущностях — всеобщем разуме, мировом духе, божественной воле или провидении. Но как раз такое допущение не выдерживает критики с точки зрения критериев методической философии. Метафизика истории невозможна, в первую очередь, логически, поскольку, как показывает Дильтей, категории цели и смысла вычлениваются из структуры жизнеосуществления и всегда содержат сопряженность с человеческой субъективностью. История имеет смысл и ценность не сама по себе, а «только в отношении к системе наших жизненных энергий» (I, 97). В допущении же объективного смысла истории, которому подчиняется субъект, осуществля-

²⁸⁵ *Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M., 1992.*

ется незаконное перенесение категорий, выражающих способы отношения человека к миру, на совокупность предметного содержания, данного в этом отношении. Вывод Дильтея демонстрирует преемственность его философской установки кантовскому критицизму: «Нам не дано никакого иного познания конкретной целокупности общественно-исторической действительности кроме того, что достигается посредством расчленения ее на отдельные взаимосвязи, т. е. через частные науки. В конечном счете наше познание есть лишь полное уяснение, осознание той логической взаимосвязи, в которой частные науки позволяют овладеть этой целокупностью или познать ее» (I, 113). На этом пути логического построения взаимосвязи частных наук можно в лучшем случае прийти к понятию «всемирной истории» как общей совокупности предметных содержаний наук, но всемирная история как самостоятельный процесс, имеющий значение независимо от субъекта, это логическая ошибка (подмена понятия).

То, что такой вывод не имеет ничего общего с позитивистским растворением философии в системе частных наук, подтверждают параллельные суждения Дильтея о невозможности позитивистской социологии как науки об обществе в целом. В критикуемой им социологии Конта²⁸⁶ он констатирует, с одной стороны, недоказуемый метафизический постулат принципиальной обусловленности всех социальных явлений физиологическими и биологическими закономерностями, а с другой стороны, совершенно бесплодное устремление представить социальную жизнь исключительно как объект внешнего наблюдения (I, 106). Но таким образом из гуманитарного познания устраняется предпосылка, которая только и делает осмысленным всякое исследование социальной жизни — познавательный интерес человека, направленный на осмысление самого себя и своего опыта жизни в целях преобразования жизненных отношений, интерес, возникающий из взаимосвязи жизнеосуществления и имеющий в ней свое оправдание. Экспликация фундаментальных категорий этой взаимосвязи не входит в компетенцию отдельных гуманитарных наук, а составляет задачу философии, которая, освободившись от постулатов объективистской метафизики и позитивизма, ставит в центр своего рассмотрения тему жизненно-практической субъективности.

²⁸⁶ Критика социологии Дильтеем ограничивается ее позитивистско-натуралистическим вариантом (Конт, Спенсер). Напротив, он положительно отзываясь о социологии Г. Зиммеля как изучении форм социальных взаимодействий между индивидами (см.: I, 420–423).

ПРИНЦИПЫ МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Начиная с 1904 г. Дильтей возобновил работу по реализации своей философской программы. Почти десятилетний перерыв в философских исследованиях, вызванный неудачной полемикой с Г. Эббингаузом и последовавшим за ней переключением Дильтея на исторические штудии о Шлейермахере и молодом Гегеле, воспринимался кругом его учеников, сложившимся на рубеже веков, как своеобразный разрыв с предшествующей концепцией. Особенности такого восприятия запечатлелись на понимании учениками, продолжившими после смерти Дильтея направление его исследований и публикацию его работ, характера всего мыслительного развития учителя. Присоединившись к Дильтею в поздний период его творчества, они естественно были склонны видеть весь комплекс его исследований в свете его последних работ, с которыми они знакомились первым делом еще в процессе их возникновения, в то время как ранние работы Дильтея воспринимались ими как предварительные ступени окончательной концепции²⁸⁷. Этим, по-видимому, можно объяснить, что издатели собрания сочинений Дильтея Г. Миш, Г. Ноль и Б. Гротгейзен особое внимание уделили публикации архивных материалов именно позднего периода («Фрагменты поэтики» [VI, 313–322]; дополнения к статье «Возникновение герменевтики» [V, 332–338]; фрагменты продолжения работы «Построение исторического мира в науках о духе» [VII, 191–291]; дополнения и фрагменты к работе о «Типах мировоззрения» [VIII, 3–71, 121–169]), тогда как тексты из неопубликованного второго тома «Введения в науки о духе», почти готовые к печати, были использованы лишь в качестве источника отдельных цитат для предисловий издателей. Напротив, следующее поколение исследователей, обратившихся к анализу и публикации наследия Дильтея и начавших читать его «с начала», т. е. с «Введения в науки о духе» в полном объеме и предшествовавших ему текстов, восстановило линию преемственного развития от первых работ Диль-

²⁸⁷ См. репрезентативную подборку сочинений Г. Миша, Г. Ноля и др. в кн.: *Rodi, F./Lessing, H.-U.* (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*.

тея по методологии гуманитарного знания к поздним сочинениям так называемого «герменевтического» периода²⁸⁸.

Это представление более соответствовало и самопониманию Дильтея, видевшего в своих «Исследованиях по обоснованию наук о духе» (1905–1910) и «Построении исторического мира в науках о духе» (1910) продолжение философской концепции, заявленной в работах 80-х гг. Если в последней центральное место занимала общая проблема познания духовных явлений и связанная с ней проблема переосмысления основных гносеологических категорий, то теперь Дильтей разбирает познавательную структуру самих наук о духе или то, что он называет «построением исторического мира», и стремится установить связь с теоретико-познавательной концепцией. «Связь между проблемой познания и таким построением состоит в том, что анализ этого построения приводит к взаимодействию операций, которые благодаря расчленению становятся доступны гносеологическому исследованию» (VII, 117). Используемая в этом контексте метафора «построения» имеет двоякий смысл. С одной стороны, речь идет о вычленении структурности, характерной для взаимосвязей исторического мира, образующего предмет гуманитарных наук. В отличие от объектов природы, поступки людей и исторические события не «протекают», а совершаются под воздействием артикулированного понимания «актеров», выраженного в комплексе целей, мотивов и интересов, которые образуют структуру исторического мира. И этот комплекс самопонимания и самоартикуляции науки о духе доводят до отчетливого понятийного выражения, создавая тем самым членораздельный язык самопонимания эпохи. В этом смысле, например, комплекс исторических исследований выполняет функцию артикуляции того, как определенное сообщество понимает и реализует отношение к своему прошлому, т. е. функцию «репрезентации исторической идентичности»²⁸⁹. Вместе с тем эти науки не просто озвучивают позиции жизненного мира, но осуществляют их

²⁸⁸ Такое изменение оптики восприятия при смене поколений вовсе не является исключением. Ведь и в немецком идеализме импульс к развитию философских позиций учеников и современников Канта дали его поздние работы. Фихте, Шиллер, Шеллинг и Гегель первым делом знакомились с сочинениями «Религия в пределах только разума», «Критика способности суждения» и «Метафизика нравов», в которых Кант от обоснования критической философии перешел к возведению «критической метафизики». Этим же объясняется второстепенный интерес немецких идеалистов к «Критике чистого разума». Напротив, неокантианцы, приступившие к интерпретации Канта в тот период, когда непосредственные связи с современниками Канта уже оборвались, поставили в центр рассмотрения первую «Критику» и теоретико-познавательные работы. Сходным образом можно объяснить и произошедший в последние два десятилетия перенос интереса в исследованиях Хайдеггера с поздних работ на ранние лекции и период возникновения «Бытия и времени».

²⁸⁹ См.: *Lübbe, H.: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie.* Basel/Stuttgart, 1977, 168–185.

теоретическую рефлексию в соответствии с правилами научной рациональности. Они тем самым «строят» («реконструируют») исторический мир как предмет научного анализа. Таков второй аспект Дильтеевой метафоры построения. Образ исторического мира — это продукт критической исследовательской работы, а не отражение объективной данности некоего независимого процесса. Историю *пишут* историки, т. е. создают связь преемственности событий, которые сами по себе еще не составляют историю. И проблема состоит как раз в том, чтобы определить, при каких условиях и в соответствии с какими критериями историческое знание или «знание о духовной действительности» (VII, 191) из субъективно мотивированного повествования становится научным, проверяемым знанием в ситуации, когда ссылка на абсолютный дух или «объективные законы» истории как гарантии значимого знания стала уже невозможной в силу ее теоретической бесплодности и неverifiedности. Для Дильтея эта проблема, обсуждавшаяся до последнего времени под названием «исторической объективности»²⁹⁰, разрешима лишь через экспликацию приемов и правил гуманитарно-научного исследования и обоснование их познавательной значимости. «Эта задача решается лишь тогда, когда будут выделены отдельные действия, совместно участвующие в создании этой взаимосвязи [исторического мира], когда, затем, будет показано, каков вклад каждого из них в построение исторического развития духовного мира и обнаружение его систематики» (VII, 191).

Однако в рассмотрении Дильтеем проблемы значимого познания с точки зрения анализа методологической структуры гуманитарных наук обнаруживается и в самом деле если не разрыв, то, по крайней мере, новый по сравнению с прежней концепцией ход аргументации. Центр его внимания перемещается с выявления укорененности форм научного познания во взаимосвязи практической исторической жизни на своего рода обратную перспективу — процесс артикуляции предшествующих научной рефлексии актов практического жизнеосуществления в структурах научного познания. Руководящим принципом философской концепции Дильтея в поздних работах становится соотношение «переживания», «выражения» и «понимания» и основанное на экспликации этого отношения учение о герменевтике. В философском смысле такая перемена акцентов означает, что исходным пунктом обоснования знания представляется уже не непосредственный акт переживания, реализующий перспективу «актера» в жизненном мире, а комплекс опосредствований и объективаций, в которых жизнеосуществление формирует свои выражения или артикуляции. Выше подчеркивалось, что понятие «артикуляции» жизненной взаимосвязи играет существенную роль в концепции второго тома «Введения в науки о духе» и примыкающих к нему работ и служит тем самым связующим звеном между идеями «раннего» и «по-

²⁹⁰ См.: Rösen, J. (Hrsg.): Historische Objektivität. Göttingen, 1975.

зднего» Дильтея (3.4.4). Однако в его последних трудах по методологии наук о духе эта тенденция становится определяющей, так что по существу уже невозможно говорить о «переживании» вне его артикулированности и структурированности в системе объективаций исторического мира. Переживание хотя и сохраняет свой смысл как обозначение субъективной перспективы действующего и познающего, неустраимой из рассмотрения исторического мира, но теперь оно становится предметом рассмотрения в едином комплексе с выражением, каковой и выполняет теперь функцию основания познания.

ПРОБЛЕМА ОБЩЕЗНАЧИМОСТИ. ДИЛЬТЕЙ И ГУССЕРЛЬ

В АНАЛИЗЕ проблемы гуманитарного знания Дильтей нашел на рубеже веков поддержку своей философской работы в феноменологии Гуссерля²⁹¹. Дильтей одним из первых оценил «гений философского анализа»²⁹² автора «Логических исследований» и решающее значение новой философской дисциплины — «феноменологии познания» — для построения теории знания в науках о духе. В отношении собственных исследований Дильтей также подчеркивал: «Я раз навсегда должен указать в целом на то, сколь многим я обязан в использовании дескрипции применительно к теории познания эпохальным 'Логическим исследованиям' (1900–1901) Гуссерля» (VII, 14).

В самом деле, тот комплекс логических и теоретико-научных проблем, что занимал Дильтея в процессе разработки философской теории науки, оказался и в центре внимания создателя феноменологии. Гуссерль также считал своей центральной задачей поиск оснований логики науки за пределами противоположности позитивизма и метафизики. И также связывал построение «чистой логики» и решение основных вопросов теории познания с анализом актов сознания и конституируемых в них предметностей. Задача феноменолога — «в первую очередь выделить характер актов, в которых осуществляется логическое представление, суждение, познание, и исследовать их в дескриптивном анализе так, чтобы это способствовало его собственно логическим задачам»²⁹³. При этом речь идет не об изучении реальных психических процессов суждения, представления и т. д., а об обнаружении тождественной структуры или «идеального единства» актов и пе-

²⁹¹ Отношения концепций Дильтея и Гуссерля подробно освещает сборник: *Orth, E. W.* (Hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Из прежних работ следует назвать: *Misch, G.*: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*.

²⁹² Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем, с. 149.

²⁹³ *Husserl, E.*: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2 (*Husserliana* Bd. XIX/1), 8.

реживаний. С выявлением такого единства Гуссерль и связывал возможность философии как «строгой науки», т. е. возможность установления «объективного значения и теоретического единства» научного познания²⁹⁴.

Дильтей, поставивший проблему обоснования общезначимости, в силу которой только и можно утверждать научный статус гуманитарного знания, увидел в феноменологии поддержку своего намерения исследовать познание в перспективе познавательных *актов*. Предпринятый им анализ «структурной взаимосвязи» знания (VII, 24–69), включающий три основных класса познавательных действий: «предметное постижение», «установление ценности» и «определение цели и установление правил» (VII, 5), вплоть до отдельных деталей использует понятия и различия, введенные феноменологическим методом Гуссерля. Разграничение «выражения» и «значения», понятия «сигнификативных актов», «исполнения значения» в акте конституирования связи между предметом и выражением — весь этот терминологический аппарат, призванный у Гуссерля эксплицировать условия и критерии значимости познания, задействует и Дильтей в построении фундамента общезначимого познания в гуманитарных науках. Правда, в одном, и притом важнейшем, словоупотреблении он не следует Гуссерлю: он не принимает термина «интенциональность», предпочитая говорить о «целенаправленности» или «телеологическом характере» познания (VII, 38). Хотя по сути дела такое название воспринимает лежащее в основе понятия «интенциональность» Гуссерлево различие того, что «имеется в виду» в акте сознания, и самого акта, Дильтей, избегая этого схоластического термина, стремится сохранить преемственность своего понимания научного познания как трансформации обретаемого уже в донаучном опыте «жизненно-практического знания», первично характеризуемого целенаправленной активностью.

Однако помимо общей постановки проблемы общезначимости, обнаруживающей родство мотивов теоретико-познавательной программы Дильтея и феноменологии Гуссерля по крайней мере в том, что касается противостояния концепциям обоснования знания в метафизике «панлогизма» и в натуралистической психологии, интерес Дильтея не могла не привлечь и та специфическая тенденция понимания феноменологии, что была выражена в «Логических исследованиях». Эта тенденция резюмируется Гуссерлем в определении: «феноменология есть дескриптивная психология»²⁹⁵. Понятие дескрипции в этой связи было призвано подчеркнуть специфику феноменологического метода нейтрального исследования, отказывающегося от конструирования и дедукции положений из состава наличных теорий. Это противопоставление феноменологии как дескриптивной дисциплины гипотетико-дедуктивному идеалу науки, дистиллированному из практики естествознания, вызвало сочувствие Дильтея, также стремившегося на своем пути обо-

²⁹⁴ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, 7.

²⁹⁵ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, 24.

сноваً дескриптивный характер основополагающей теории гуманитарного знания. Тот спорный вопрос, ставший ключевым в полемике Дильтея и Эббингауза, о возможности дескриптивного постижения психической взаимосвязи, альтернативной методам эмпирической психологии, казалось, нашел разрешение в концепции феноменологического описания психических феноменов и их идеальной структуры.

Правда, Гуссерль в «Логических исследованиях» устанавливал пределы дескриптивного метода. «Ибо чистая дескрипция — это всего лишь предварительная ступень теории, а не сама теория»²⁹⁶. Описательная процедура выполняла у Гуссерля функцию первоначального отграничения области чистой логики, выяснения ее основных целей и удаления из комплекса философской проблематики всех элементов, относящихся к эмпирической психологии и прочим частным наукам. За этим должна была следовать работа по построению собственно логической теории, по определению ее основных понятий и установлению их значений. Но и у Дильтея в поздних работах, вопреки распространенному пониманию его как дескриптивного психолога, выходит на первый план принцип «реконструкции», выраженный в метафоре «построения» методологической структуры гуманитарного знания. Познание взаимосвязи актов и «регулярностей» в их осуществлении уже не является для него результатом переживания и его описания. «Связующий момент не может быть раскрыт в переживании. Обусловленность реконструируется» (VII, 14). Это означает, что Дильтей, не отказываясь от своей идеи конкретной субъективности, переносит акцент на постижение априорных условий осуществления познания, реконструируемых в научно-теоретической рефлексии познавательных актов.

Влияние «Логических исследований» сказалось и на уточнении Дильтеем роли психологии в системе обоснования знания. Ведь в определении феноменологии как психологии Гуссерль формулировал понимание статуса психологии как основной науки, родственное тому, что безуспешно пытался утвердить Дильтей в полемике с «объясняющей психологией». Критика психологических обоснований логики в первом томе «Логических исследований» показывает, что корень всей дискуссии о психологизме заключается в натуралистическом понимании психологии, сводящем психические (интенциональные) феномены к физическим. Напротив, феноменологическое различение «между дескриптивным содержанием и интендированным предметом восприятий и 'актов' вообще»²⁹⁷ создает фундамент разделения психологии и естествознания, очищенный как от метафизики субстанциальной души, так и от натурализма. Феноменологическая психология ставит в центр своего рассмотрения «понятие акта *в смысле интенционального переживания*», которое образует «одно из важнейших родовых единств в сфере пси-

²⁹⁶ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 24.

²⁹⁷ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 371.

хических переживаний»²⁹⁸, и отграничивает его от анализа нейро-физиологических процессов и церебральной активности.

Но из определения Гуссерлем статуса дескриптивной психологии следует также, что она не только не совпадает с естественнонаучной психологией, но и вообще не является частной («эмпирической») наукой. «Не психология как полная наука является фундаментом чистой логики, а лишь известный класс дескрипций, которые образуют лишь предварительную ступень теоретических исследований психологии»²⁹⁹. Речь здесь идет о постижении с помощью дескриптивно-феноменологического метода тех фундаментальных характеристик, что конституируют всякий психический феномен. Феноменологическая экспликация интенциональных переживаний выполняет у Гуссерля, таким образом, ту же функцию, что и понятие телеологической взаимосвязи психического у Дильтея, — функцию теоретико-познавательного фундирования науки и установления принципов значимости научных суждений³⁰⁰.

Однако такая близость не только общей философской тенденции, но и специфики исследовательского подхода, была осложнена принципиальным разногласием, ставшим причиной полемики обоих мыслителей. Статья Гуссерля «Философия как строгая наука», появившаяся в 1911 г. в журнале «Логос», формулировала кредо феноменологической философии в виде критики основных философских парадигм, препятствующих утверждению «строга научного» статуса философии, — «натурализма» и «скептического историцизма». Точку зрения «историцизма» или «миросозерцательной философии» Гуссерль как раз и разбирает на примере Дильтея. Основной аргумент его критики заключался в том, что историцизм, подобно натуралистическому психологизму, растворяет идеальную значимость в фактической данности. Согласно позиции историцизма то, что «идея обладает значимостью, означает, что она является фактическим духовным образованием, которое считается значимым и в этой фактичности значения определяет мышление»³⁰¹. Вопрос об установлении значимости культурных феноменов сводится историцизмом к вопросу их фактического происхождения и функционирования в относительном историческом контексте. Для Гуссерля это и означает «релятивизм» — стирание границы между «исторически действительным» и «объективно значимым», например «между наукой как культурным явлением и наукой как системой значимой теории»³⁰². И именно Дильтею Гуссерль вменяет такое смешение исторического описания и теоретической верификации.

²⁹⁸ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, 353 (текст первого издания, во втором издании «психических переживаний» заменено на «переживаний, постигнутых в феноменологической чистоте»).

²⁹⁹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, 24.

³⁰⁰ Ср., например: Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2, 150.

³⁰¹ Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt a. M., 1965, 51.

³⁰² Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 52.

То, что в гуманитарно-научном знании установленная Гуссерлем противоположность фактичности и значимости ведет к парадоксальным последствиям, выражающимся в принятии «идеи» науки, искусства, религии и т. д., совершенно независимой от того, была ли она когда-нибудь или будет реализована «историческим человечеством»³⁰³, не ускользнуло от внимания Дильтея. На полях статьи Гуссерля он критически заметил: «Настоящий Платон — он сначала останавливает в понятии текущие вещи, а затем прибавляет в качестве дополнения понятие текучести»³⁰⁴. В Гуссерлевой идее абсолютной значимости он увидел новое возрождение платонической метафизики, против влияния которой на научно-теоретическую рефлексию он боролся во всей своей исследовательской работе.

Но и против обвинения в релятивизме и скептицизме Дильтей возвысил свой голос, постаравшись в частном письме к Гуссерлю прояснить свою позицию и сформулировать собственные критические аргументы³⁰⁵. Общий смысл упрека в скептицизме представляет собой совершенное недоразумение, каковое Гуссерль вынужден был признать³⁰⁶, ибо ведь и Дильтей ставил своей основной задачей построение теории общезначимого знания и просвещение базисных категорий науки. Он также стремился в своих исследованиях «отделять историческую обусловленность науки от ее значимости»³⁰⁷.

Но вопрос в том, каковы критерии установления значимости и каково ее отношение к фактичности. Здесь Дильтей формулирует в свою очередь критическое возражение: «Когда Вы <...> из всеобщей значимости идеи знания выводите возможность допущения 'значимой религии или искусства' и если Вы находите возможным утверждать, что отношение между такой значимой религией и религией исторической подобно отношению идеи и замутненной формы явления»³⁰⁸, то мне, напротив, представляется, что метод исторического анализа мировоззрений, религии, искусства, метафизики, развития человеческого духа и т. д., использованный мною в изложенной совокупности моих основных философских идей, позволяет утверждать невозможность таких понятий»³⁰⁹. Смысл возражения Дильтея, основанного на

³⁰³ Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft, 51.

³⁰⁴ Цит. по: Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie, 136. Миш приводит это замечание Дильтея в качестве комментария к пассажи Гуссерля: «Хотя 'окончательные нюансы', относящиеся к неопределенности 'течения', оказываются исключенными из постижения сущности в прочных понятиях, но все же в отношении «доступной описанию типологии текучести» справедливо, что она тоже «имеет свои идеи, которые, будучи постигнуты и зафиксированы созерцанием, делают возможным абсолютное познание».

³⁰⁵ См.: Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем, с. 144–146, 148–149.

³⁰⁶ См.: Там же, с. 146–148.

³⁰⁷ Там же, с. 145.

³⁰⁸ Ср.: Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft, 52.

³⁰⁹ Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем, с. 146.

его концепции жизненно-практического фундамента познания, заключается в том, что в процедуре теоретико-познавательного определения критериев значимого знания дистилляция чистой идеальной значимости не только невозможна, но и нецелесообразна. Проблема общезначимости как раз в том и состоит, чтобы определить значение «исторических форм жизни» в их историчности как intersубъективно значимых способов самопонимания и самореализации человека и «исторического человечества».

Дильтей сам сознавал и высказывал этот дискуссионный пункт, лежащий в проблеме общезначимости. На конкретном примере изучения религиозного феномена он специально отмечал свое расхождение с Гуссерлем (ср. VI, 321). Вопрос касается понимания задач «феноменологии религии» (VI, 301). Гуссерль считает возможной такую лишь при условии выделения «идеи религии» или «общезначимой религии», отличающейся от совокупности «исторических религий» как априорный принцип от фактической данности, подлежащей феноменологической редукции. «Задачей теории религии (феноменологии религии) в отношении к возможной религии вообще будет исследование сознания, конституирующего религию. <...> Если мы направлены на *чисто* идеальное, то фактически-историческое служит нам лишь примером»³¹⁰. Из такого различия Гуссерль последовательно выводит возможность различения «мнимо и действительно значимых религий»³¹¹. Но что представляет собой такая религия как «идеальное единство» в отличие от существующих религий?

Дильтей также признает, что для феноменологического исследования религии требуется установление специфических характеристик религиозного сознания или «религиозного переживания», отличающих его от «спиритизма», «наркотического транса» и прочих подобных состояний (VI, 301). В этом он следует отчасти и Шлейермахеру, определившему в качестве конституирующего признака религии «чувство зависимости от Абсолютного». С этой, философской, точки зрения не все, что в истории называется религией, есть религия. Здесь действительно возникает вопрос о «ценности религии, о ценностных отношениях отдельных религий, об истине их положений» (VI, 303). Вместе с тем экспликация понятия религии может осуществляться лишь на материале исторического, социологического и психологического изучения религий. Таким образом возникает тот самый круг в образовании понятий, который Дильтей под названием «герменевтического» зафиксировал в методологии гуманитарного знания. Чтобы задать ориентиры гуманитарному исследованию, необходимо философское определение основных понятий. Но сама процедура определения начинается не с «чистого листа», а с предварительных содержательных допущений относительно исследуе-

³¹⁰ Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем, с. 147 (ср. также: *Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft*, 52).

³¹¹ Там же.

мого феномена. И лишь в пределах, задаваемых такими допущениями, имеет смысл говорить об общезначимости религиозных феноменов. Как раз в своем исследовании Шлейермахера Дильтей пришел к выводу, что философский подход к религии через фиксирование чистой структуры религиозного переживания дает лишь схематическую «абстракцию религии» (VI, 300), а не понимание религии как формы жизни. Отношения религиозного переживания к исторически сложившимся формам церковных институтов и организаций, к общественным нравам и традициям, к особенностям культа и религиозной рефлексии оказываются за пределами «априорного» анализа религиозного сознания. В противоположность такому анализу феноменология религии Дильтея ставит задачу постижения взаимосвязи религиозной жизни, т. е. исторических форм артикуляции религиозных переживаний. «Религия существует в многочисленных формообразованиях, каждое из которых складывается в особенную конкретную взаимосвязь. Каждая из этих религий имеет историю, и все такие исторически формирующиеся образования могут быть подчинены сравнительному методу в целях постижения общей им сущности религии» (VI, 304–305).

Различие представлений Дильтея и Гуссерля о составе науки о религии восходит в конечном счете к различию в понимании анализа «сущности» и центральной для него категории «значения». В своей теории значения — этой центральной части «Логических исследований» — Гуссерль тематизирует одну из классических проблем философии — проблему общих понятий. Каким образом во множестве отдельных переживаний и выражений фиксируется нечто инвариантное, общее им всем? Гуссерль, как и Фреге³¹², различает «значение» (у Фреге «смысл»), т. е. содержание некоего акта сознания или языкового выражения, и «референцию» (у Фреге «значение»), т. е. предмет, на который направлен данный акт. При этом значение строго отличается им от психического представления или ментального образа предмета, с которым отождествляла значение традиционная психологистская гносеология начиная с Локка. «Сущность значения мы усматриваем не в означивающем переживании, а в его 'содержании', которое представляет собой тождественное интенциональное единство в противоположность рассеянному многообразию действительных или возможных переживаний говорящих и мыслящих [субъектов]. 'Содержание' соответствующего переживания значения в указанном смысле совершенно не есть то, что подразумевает под содержанием психология, а именно некая реальная часть или сторона переживания»³¹³. Феноменологическое описание вычленяет идеальное тождество значения — «тождество вида», образующее условие осуществления всякого отдельного психического переживания. Идеальное значение и есть

³¹² См.: Фреге, Г.: Смысл и значение // Фреге, Г.: Избранные работы. М., 1997, с. 50–75.

³¹³ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 102.

то, что принуждает нас признавать в самых различных фактических выражениях нечто «тождественное, *одно и то же* в самом строгом смысле слова»³¹⁴. Гуссерль, не опасаясь платонических аллюзий, прямо называет значения «всеобщими предметами», которые относятся к отдельным случаям их фактической реализации в актах полагания значения как «красный цвет *in specie* к лежащим здесь полоскам бумаг, которые все 'имеют' один и тот же красный цвет»³¹⁵. Отправляясь от математики, он имеет перед глазами известный (хотя и оспариваемый в современной математике) пример актуальной бесконечности числового ряда, идеально существующего «*an sich*», независимо от индивидуальных актов счета. Точно такое же идеальное тождество значения он постулирует и в отношении предметов гуманитарного знания, допуская, например, в случае исследования Бисмарка отличие Бисмарка *in specie* от суммы представлений о нем, формулируемых конкретными историческими исследованиями³¹⁶.

Вот здесь и наступает очередь Дильтеевой критики. Когда Дильтей говорит: «значение — это всеохватывающая категория, в которой жизнь доступна уразумению» (VII, 232), то он меньше всего имеет в виду априорное объективное значение Гуссерля, отслоившееся от исторической действительности. «Значение», стоящее первым в ряду «реальных» категорий жизни, является в соответствии с Дильтеевым пониманием категорий одновременно и схемой конкретно-исторического жизнеосуществления, и схемой постижения жизни. Оно обозначает структуру отношения, в котором конституируется «феномен» человеческой жизни как самостоятельная реальность и как предмет познания. Ближайшим образом это отношение характеризуется Дильтеем как «отношение частей к целому, основанное в самой жизни» и затем как «форма постижения жизни» (VII, 233).

Значение, определяемое через понятия части и целого, является не предметно-онтологической категорией, какой оно в тенденции оказывается у Гуссерля³¹⁷, а динамически-реляционной. Оно выражает то взаимное отношение, что устанавливается между отдельным жизненным моментом и целостностью жизнеосуществления. Отношение к целому человеческой жизни заключено имплицитно или эксплицитно в каждом моменте жизнедеятельности.

³¹⁴ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 105.

³¹⁵ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 106. О «всеобщих предметах» см.: Ibid., 113–126.

³¹⁶ Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2, 108.

³¹⁷ Справедливости ради нужно заметить, что у Гуссерля присутствует двойственность в определении категории значения как идеального предмета и интенционального отношения. См. об этом: Welton, D.: Verbindende Namen — verbundene Gegenstände: Frege und Husserl über Bedeutung. In: Pöggeler, O./Jamme, Ch.: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt a. M., 1989, 141–191. О концепции значения у Гуссерля см. также: Mohanty, J. N.: Edmund Husserl's Theory of Meaning. La Haye, 1964.

ти. «В каждом жизненном плане выражается постижение значения жизни. То, что мы полагаем как цель в будущем, обуславливает определение значения прошедшего» (VII, 233). Структура отношения к целостности собственной жизни в каждый момент ее осуществления является при этом по определению всегда открытой, незавершенной, ибо «придется дожидаться конца жизненного течения, чтобы в смертный час иметь возможность полностью обозреть целое, исходя из которого было бы фиксируемо отношение его частей» (VII, 233). Поскольку же человеку не дана возможность взглянуть на собственную жизнь в целом «со стороны», т. е. возможность полностью объективировать ее, сделав предметом нейтрального описания, постольку он всегда создает лишь набросок целого и устанавливает значение отдельных событий жизни в перспективе «предпонимания» жизни в целом, изменяя и перестраивая это предпонимание. Даже ретроспективная оценка прошлого, фиксируемая в автобиографии, не является окончательной констатацией его «объективного» значения, а составляет элемент открытой структуры, в которой соотнесены моменты и целое жизни. Ретроспективное выстраивание чреды совершенных поступков, испытанных переживаний, реализованных целей и т. д. в осмысленную линию преемственности также стоит под знаком незавершенности и незавершимости понимания своей собственной жизни как целого. Немало историков, исследовавших биографии исторических личностей, сталкивались с проблемой «постфактумной» самостилизации их героев, выстраивающих задним числом взаимосвязи значения отдельных событий жизни в полной противоположности их прежнему весу в биографии. Но и такую стилизующую корректировку нельзя, за неимением масштаба «объективного» значения, просто объявить ложной, ведь и она образует элемент самопонимания личности (если, конечно, не идет речь о сознательном ретушировании собственной биографии в сугубо утилитарных целях), обеспечивая преемственность ее исторической идентичности. Здесь тоже осуществляется отбор того, что имело и имеет значение для конкретного субъекта, оглядывающегося на протекшую жизнь и строящего планы на будущее. Используемый при этом «принцип отбора» и составляет *значение* «отдельных переживаний в постижении взаимосвязи течения моей жизни» (VII, 74). Даже если такой отбор и является сугубо произвольным, то все же и в нем сохраняется структура отношения частей к целому, образующая «значение», доступное интерсубъективному выражению.

На этой рефлексивной самоотнесенности человеческой жизни, ставящей каждый отдельный момент в связь с наброском целого и тем конституирующей ее (жизни) значение, основывается и возможность теоретической экспликации жизни, осуществляемой в гуманитарно-научном «понимании» в соответствии со значимыми критериями научного исследования. Ведь то, что было сказано об установлении значения в индивидуальной человеческой жизни, относится и к самопониманию поколений и исторических эпох, с той

лишь разницей, что здесь отсутствует единый субъект понимания, а имеется лишь совокупность текстов, норм, правил, институтов, в которых зафиксированы артикуляции того или иного пространственного или временного сообщества. «Так всякий поступок, всякая мысль, всякое совместное творчество, короче, каждая часть этого исторического целого обладает *значительностью* [Bedeutsamkeit] в силу своего отношения к целому эпохи. И когда историк выносит суждение, он констатирует, что создал отдельный человек в этой взаимосвязи и в какой мере его взгляд и его дело простираются за ее пределы» (VII, 155). Дильтей вводит здесь понятие «значительности», чтобы подчеркнуть в своей концепции «значения» не просто объективную корреляцию целого и частей, но именно существенное для определения значения исторических явлений свойство их «важности для» актеров, с одной стороны, и исследователей, с другой³¹⁸.

В применении к проблеме гуманитарно-научного познания Дильтееву концепцию значения как взаимоотношения части и целого можно охарактеризовать как своего рода «контекстуализм». «Значение» (или, в распространенном фрегевском словоупотреблении, «смысл», поскольку речь идет не о референции) исследуемых феноменов формируется посредством их отнесения к контексту, из которого они вычлняются³¹⁹. Постигание отдельного поступка становится возможным через реконструкцию его места в исторической взаимосвязи, в которой он был совершен. И наоборот, познание индивидуального открывает перспективу уточненного понимания связи целого. Такое движение познания по «герменевтическому кругу» от текста к контексту и обратно осуществляется уже на уровне понимания языковых выражений. «Простейший случай, в котором выступает значение, — это понимание предложения. Каждое из отдельных слов имеет значение, и из их связи выводится смысл предложения. Процедура, следовательно, такова, что из значения отдельных слов возникает уразумение предложения. Причем существует взаимодействие между целым и частями <...>. Такое же отношение существует между частями и целым течения жизни» (VII, 235). Более сложным случаем является историческое познание, но и здесь присутствует такое «заключенное в понимании отнесение событий к внутренней взаимосвязи, посредством которой они понимаются» (VII, 235).

Pointe Дильтеевой аргументации состоит в том, что реконструируемый смысл познаваемых феноменов не является ни чисто фактической даннос-

³¹⁸ См.: Scholtz, G.: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie. In: Scholtz, G.: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991, 254–258.

³¹⁹ Конечно, Дильтей, несмотря на некоторые не очень точные формулировки понятия «значения», не является представителем радикального «холизма», для которого целое («контекст») создает значение частного.

тью, ни идеальной структурой. То, что признается «значительным» в историческом событии, оказывается скорее результатом взаимосвязи исследований, доводящих имплицитное предпонимание жизни и ее выражений до отчетливого рационального понимания. Установление значения опирается, таким образом, на познавательные критерии, формулируемые исследовательским сообществом на основе целей и интересов. При этом речь идет, конечно, не о случайных предпочтениях того или иного исследователя, а о фундаментальных теоретических допущениях, разделяемых сообществом исследователей³²⁰.

Если теперь вернуться к предмету спора Дильтея с Гуссерлем — определению «значения» религии и других гуманитарно-научных понятий, то позицию Дильтея в этом вопросе можно сформулировать так: на основе предварительного понимания мы формулируем общее понятие религии (т. е. устанавливаем ее значение), имеющее в первую очередь эвристический характер, т. е. не охватывающее отдельные религии как родовое понятие, а задающее определенное направление интерпретации, подвергающееся корректировке. У одних религий могут быть констатированы лишь некоторые из первоначально фиксированных свойств, у других не эти, а другие и т. д., хотя о «религии» мы будем говорить в каждом из этих отдельных случаев. Точнее всего можно описать понятие религии (как и большинство гуманитарно-научных понятий) метафорой «семейного сходства» Л. Витгенштейна³²¹, т. е. как понятие с «нечеткими границами», смысл которого уточняется в соответствии с углом зрения исследования. Совокупностью таких углов зрения и будет установлено общее «значение» понятия религии, имеющее, по утверждению Дильтея, характер «идеальной взаимосвязи»³²², но не в смысле объективно-идеального тождества значения Гуссерля, а в качестве обобщенной перспективы понимания исторических форм исследуемого феномена.

³²⁰ В дальнейшем течении дискуссии о предмете гуманитарных наук такой подход наряду с М. Вебером, который связывал определение «культурных значений» исторических явлений с перспективой исследователя, развивал Э. Ротхагер, сформулировавший «принцип значительности»: составной частью моего мира становится только то, что «имеет значение» для меня. См. подробнее: *Scholtz, G.: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie.*

³²¹ См. *Витгенштейн, Л.: Философские исследования. (§§ 65–72) // Витгенштейн, Л.: Философские работы. Ч. 1. М., 1994, с. 110–114.* В отношении образования понятий метафора «семейного сходства» (*Familienähnlichkeit*) получила известность благодаря Витгенштейну. Но уже у самого Дильтея она встречается именно в контексте определения понятия «типа» как специфической для гуманитарных наук процедуры установления общих черт изучаемого феномена (ср. V, 281). См. также: *Bollnow, O. F.: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Bollnow, O. F.: Studien zur Hermeneutik. Bd. 1. Freiburg/München, 1982, 295–313.*

³²² Цит. по: *Rodi, F.: Erkenntnis des Erkannten, 64.*

«ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ» И ИСТОРИЯ

Но и независимо от констатации влияний феноменологической концепции Гуссерля можно обнаружить известную трансформацию понимания Дильтеем основных принципов своей методологической концепции, трансформацию, идущую в направлении большей согласованности заявленных тезисов. Выше (3.4.3.) уже была обрисована проблема, с которой столкнулся Дильтей при экспликации понятия «переживания». Индивидуально-приватный характер переживания стоит в противоречии с его intersубъективной артикуляцией уже в донаучном жизненно-практическом опыте. На уровне научной рациональности такой исходный пункт — непосредственное переживание — рождает принципиальные сомнения в возможности теоретической рефлексии жизненной взаимосвязи. Дильтей отдает себе отчет в разрушительных последствиях этого противоречия для обоснования гуманитарных наук и стремится в своих поздних работах найти варианты его разрешения.

Основным становится у него формулирование отношения «переживание–выражение–понимание», составляющего главное нововведение Дильтея в герменевтическую теорию науки. «Науки о духе фундированы в этой взаимосвязи жизни, выражения и понимания. Здесь впервые мы обретаем ясную особенность, посредством которой может быть однозначно проведено отграничение наук о духе. Наука относится к разряду наук о духе лишь тогда, когда ее предмет доступен нам в отношении, фундированном во взаимосвязи жизни, выражения и понимания» (VII, 87).

Принятие за основу целостного комплекса жизни и ее выражений, в которых она доступна пониманию, означает по существу отказ Дильтея от «Архимедовой точки опоры» в непосредственном переживании. Последнее, правда, сохраняет свою фундирующую функцию, но не в смысле реального «психологически-генетического» выведения дифференцированных актов сознания из нерасчлененной тотальности «потока переживаний», а в смысле логики исследования как отношение «между обосновывающим и обоснованным актом, в котором первый заключает в себе основание правомочности последнего» (VII, 44, ср. VII, 35). При этом все возможные толкования переживания как некоей «внутренней сферы», к которой лишь субъект имеет привилегированный доступ, или прочие остатки картезианства последовательно отвергаются. Характерно, что Дильтей отказывается во избежание недоразумений и от понятия «внутреннего опыта», повсеместно заменяя его понятием «жизненный опыт». В понятии переживания остается лишь сама субъективная перспектива сознательного жизнеосуществления, отличающая человеческие поступки от инстинктивного поведения и произведения культуры от природных образований. Дильтей задает своей триадой «переживания–выражения–понимания» путь интерпретации человеческого мира, пролегающий между бихевиоризмом, сводящим все субъективные акты к структурам наблюда-

емого поведения типа «раздражение–реакция», и картезианством, постулирующим наличие недоступной «внутренней» сферы ментальных феноменов.

Устранение остатков картезианских аллюзий обеспечивается еще и тем, что связь элементов триады Дильтей представляет как неразрывную, т. е. как то первично «данное», с чего начинается всякий жизненно-практический опыт вообще. Переживания как некоего первичного слоя — «потока переживаний», над которым надстраиваются intersубъективно понятные артикуляции («выражения»), просто не существует. Уже само переживание, чтобы вообще стать *переживанием*, должно быть оформлено посредством культурных смыслов («значений»). «Взаимосвязь переживания в его конкретной действительности заключена в категории значения» (VII, 237). Значение же создается отношением выделенной части к целому жизненного процесса и поэтому формирует отдельное переживание всегда уже в поле intersубъективных выражений, в поле «общности», как говорит Дильтей. Проблема соотношения индивидуально-приватного характера переживаний и их intersубъективной артикуляции снимается тем, что за исходный пункт принимается комплекс «переживания–выражения». Пытаться искать за выражением какие-то неисчерпаемые глубины внутренней сферы переживания — просто неверно поставленная задача. Переживание существует лишь постольку, поскольку оно находит выражение. «В том, что касается психической взаимосвязи, выражение может, между прочим, содержать в себе больше, чем все то, что в состоянии постичь интроспекция» (VII, 206). Поэтому даже о самих себе мы узнаем больше через анализ выражений, нежели путем «заглядывания вовнутрь». «Только его поступки, его зафиксированные жизнепроявления, воздействия его на других поучают человека относительно самого себя; так он узнает самого себя лишь окольным путем понимания» (VII, 87)³²³.

Тезис о первичной данности комплекса выражений переживания Дильтей развивает в анализе «жизнепроявлений», в которых человеческая субъективность становится доступна пониманию и интерпретации. Самый первый класс жизнепроявлений, делающий возможной всякую коммуникацию, образует язык (см. VII, 205–206). В определении статуса языка как первичного способа артикуляции жизни Дильтей окончательно преодолевает картезианскую позицию и связанные с ней противоречия философии знания. А утверждение «единственно лишь в языке человеческое внутреннее обретает свое полное, исчерпывающее, объективно понятное выражение» (V, 319) сближает Дильтея уже с философскими позициями, осуществившими так называемый «лингвистический поворот» в философии XX века³²⁴.

³²³ См. подробнее: *Bollnow, O. F.*: Dilthey. Einführung in seine Philosophie, 167–191.

³²⁴ О Дильтее и Витгенштейне см.: *Apel, K.-O.*: Dilthey's Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie. In: *Orth, E. W.* (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 285–347.

Другой класс жизнепроявлений составляют поступки. В них реализуются намерения, интересы и цели, конституирующие (наравне с языковыми действиями) в поле интересусубъективных выражений идентичность человеческого индивида. Индивидуальность формируется «на фоне» общего. Этот «диалектический» тезис, заявленный Дильтеем уже во «Введении», получает здесь свое развернутое обоснование. «Но каждый отдельный индивидуум есть одновременно перекрестье взаимосвязей, которые проходят через индивидов, присутствуют в них и простираются за их пределы и которые благодаря содержанию, ценности, цели, что реализованы в них, обладают самостоятельным бытием и собственным развитием» (VII, 134–135)³²⁵. Пространство языка и сфера поступков (наряду с третьим классом жизнепроявлений — «выражениями переживания») делают возможным таким образом осуществление двоякой функции: установление путем взаимной идентификации индивидов общего фундамента их коммуникации и поддержание их нетождественности друг другу³²⁶. Именно последнее — дифференциация и противоборство интересов и идентичностей — и создает основу опыта несоответствия намерения и выражения, который дает право утверждать самостоятельность индивидуальности, хотя нередко ложно толкуется как допущение субстанциальной «внутренней» сферы души. Иными словами, и здесь присутствует то же самое соотношение: обманчивый характер выражения, указывающий на различие «внешнего» выражения и «внутреннего» намерения, возникает лишь в рамках уже сложившейся коммуникации, «в борьбе практических интересов» (VII, 207). Поэтому даже в этом случае невозможно говорить о принципиальной недоступности «приватного» мира субъекта.

Из тезиса о реальности субъективного как совокупности культурных выражений вытекают весьма важные следствия для теории гуманитарных наук. Делая акцент на определении субъективной перспективы переживания, Дильтей в своих прежних работах приписывал психологии определяющую роль в обосновании наук о духе, хотя уже тогда она понималась им не как наука об индивидуально-психическом, а как философская теория культурно-исторического субъекта. Теперь же Дильтей прямо называет намерение изучать «внутреннюю сторону психического жизненного процесса» с помощью психологии «распространенным заблуждением» (VII, 84). Реальность «психического» фиксируется не через анализ его нейрофизиологического носителя, но и не путем интроспекции, а в постижении его культурно-символических выражений. Сознание — существенным образом культурный феномен. Для обозначения этого типа реальности, присущей духовным обра-

³²⁵ Ср. I, 37, 51; VII, 142, 154 (понятие индивидуума как «перекрестья» культурных систем).

³²⁶ См.: *Habermas, J.*: Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation. In: *Habermas, J.*: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 10. Aufl. 1991, 178–203.

зованиям, Дильтей вводит в поздних работах понятие «объективации жизни». Именно они и являются «всеобъемлющей данностью» наук о духе (VII, 148).

В понятие «объективации» включается существенное определение человеческого мира, в котором Дильтей находит средство для преодоления остатков психологизма своей концепции: в объективациях кристаллизуется то *общее*, что объединяет индивидов в совместной коммуникации и обеспечивает дальнейшее функционирование таковой. «Всякое слово, всякое предположение, всякий жест или формула вежливости, всякое произведение искусства и историческое деяние являются понятными лишь постольку, поскольку то, что в них обнаруживается, связано с понимающим через отношение общности. Отдельный человек действует постоянно в сфере общности» (VII, 146–147). Объективации жизни представляют собой совокупность «организованных порядков» разнообразных типов общности. К таким порядкам относятся формы языковых выражений, искусство и литература, наука, а также институциональные структуры общества, организации и союзы, равно как и культурные системы, такие как право, воспитание, религия (VII, 271). Для обозначения совокупности всех этих порядков Дильтей выбирает заимствованный у Гегеля термин «объективный дух». Перенятие этого термина, однако, вовсе не означает усиление «гегельянской тенденции» в философии Дильтея³²⁷. Используя сам термин, Дильтей вместе с тем отчетливо дистанцируется от его «одностороннего обоснования во всеобщем разуме, высказывающем сущность мирового духа» (VII, 151–152) и, освобождая это понятие от идеальной конструкции, создает по существу свой собственный термин. «Под ним я понимаю разнообразные формы, в которых объективировалась в чувственном мире существующая между индивидами общность» (VII, 208). Под это определение подпадают не только гегелевские формы объективного духа — право, мораль, семья, гражданское общество и государство, но и формы рефлексии социальной жизни, отнесенные Гегелем к «абсолютному духу» — искусство, религия, наука (философия). Но не только структурные изменения вносит Дильтей в понятие объективного духа. Для Гегеля формы объективного духа — самостоятельные субъекты, тотальности, существующие наряду с индивидами и независимо от них, тогда как для Дильтея — это лишь организованные формы общности индивидов, хотя и превосходящие по прочности и длительности отдельные человеческие жизни, но существующие только в силу того, что имеется достаточное и пополняющееся число индивидов, *признающих* эти формы в качестве выражения их общности. Иначе говоря, формы объективного духа обладают, по Дильтею, конвенциональной объективностью.

Вместе с тем их нельзя окончательно разложить на отдельные субъективные интенции участников общественного процесса. Например, система

³²⁷ Как утверждает, например, Гадамер (*Wahrheit und Methode*, 231ff.).

права, т. е. «аппарат законов, судей, прокуроров, обвиняемых, так, как он обнаруживается в определенное время в определенном месте, — это прежде всего выражение целевой системы правовых определений, в силу которых этот аппарат действует» (VII, 84). Но функционирование этой системы, равно как и смысл правовых определений, нельзя объяснить путем редукции к сумме субъективных намерений действующих в этой системе субъектов. Она имеет внутреннюю структуру и собственные закономерности, приписываемые ей как целостному образованию — «дух законов» (Монтескье) или «дух права» (Иеринг), конституирующий идеальный (а не фактический) смысл правовых институтов в целом. Таким же «объективным» смыслом обладает и произведение искусства, которое хотя и создано отдельным человеком, но тем не менее выражает «не внутренние процессы в поэте, а созданную в них, но отделяемую от них взаимосвязь» (VII, 85).

Для конкретного определения «объективного духа», ограничивающего способ истолкования этого понятия как от реализма, приписывающего организованным объективациям человеческой деятельности независимое от людей самостоятельное существование, так и от номинализма, сводящего их к сумме индивидуальных действий, Дильтей вводит понятие «комплекса воздействий» (*Wirkungszusammenhang*)³²⁸. «Комплекс воздействий» является «основным понятием наук о духе» (VII, 156), точнее, составляет основной тип образования теоретических понятий в этих науках. Такие понятия, как «хозяйство, право, философия, искусство, религия, обозначают комплекс воздействий различных лиц, объединенных в совместную деятельность» (VII, 153). С их помощью осуществляется структурирование социальной жизни, позволяющее путем выявления конкретных взаимодействий фиксировать общности, формирующиеся под углом зрения известных функций, выполняемых индивидами, целей, которые они ставят, интересов, которые они защищают. При этом в рамках таких общностей создаются нормы, регулирующие деятельность, направляя ее на эффективное выполнение соответствующих функций. «Совместная деятельность индивидов определена тем, что они для реализации ценностей подчиняются известным правилам и ставят перед собой известные цели» (VII, 154).

Исследователь в гуманитарных науках ставит своей задачей реконструкцию того «ядра» целей и интересов, вокруг которого складывается общность комплекса воздействий индивидов. С теоретико-познавательной точки зрения здесь существенно то, что исследовательская деятельность является при этом не произвольным конструированием такой взаимосвязи, а именно теоретической *реконструкцией* и идентификацией того комплекса связей в истории, что обладает и для самих участников «замкнутым горизонтом» и имеет характер «центрированности» на определенных целях (VII, 155), отгра-

³²⁸ См.: Rodi, F.: *Morphologie und Hermeneutik*, 106ff.; Makkreel, R. A.: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, 361–370.

ничающий данный «комплекс воздействий» от какого-либо другого. Иными словами, комплекс воздействий имеет «имманентно-телеологический характер». «Под таковым я разумею *взаимосвязь действий*, основанную в структуре комплекса воздействий. Историческая жизнь творит. Она постоянно деятельна в производстве благ и ценностей, и все понятия о них суть лишь рефлексы этой ее деятельности» (VII, 153).

Для понимания методологического статуса понятия «комплекса воздействий» существенно также и то, что в нем стирается традиционная противоположность истории и социологии. «Комплексы воздействий» не только характеризуют «горизонтальное» строение социальной жизни, но и реконструируют общность деятельности во временном измерении. Понятия исторических эпох, наций, поколений, периодов выявляют динамику формирования и развития совместной деятельности. В них также фиксируется сознание относительной замкнутости горизонта, ограничивающего одни эпохи от других (ср. VII, 154–155). Гуманитарно-научные понятия, определяющие характеристики отдельных комплексов воздействий, всегда являются поэтому историко-социологическими или «генетическими», т. е. реконструируют их происхождение, развитие и функционирование. Анализ воздействий и реконструкция их связей выполняют при этом в науках о духе ту же функцию, что и установление причинных отношений в естествознании. Историк ищет не причины, а взаимодействия. «Этот комплекс воздействий отличается от каузальной взаимосвязи природы тем, что он в соответствии со структурой душевной жизни производит *ценности* и реализует *цели*, и причем не спорадически, не время от времени. Структура духа как раз и заключается в том, что он в своем комплексе воздействий на основе познания производит ценности и реализует цели» (VII, 153). Человеческую жизнь образуют не процессы и состояния, а действия, и поэтому познающий подход к ней может заключаться лишь в осмыслении и реконструкции целей и мотивов этих действий.

В теоретическом смысле «комплекс воздействий» выполняет функцию масштаба для образования понятий в исторических науках. Он не является ни результатом эмпирической индукции, ни чисто априорной конструкцией, а скорее «углом зрения», в соответствии с которым ученый определяет, что вообще можно считать релевантным эмпирическим материалом для изучения той или иной констелляции исторических событий (например, французской революции), того или иного исторического движения (например, Просвещения), того или иного социального института (например, права). Они образуют, таким образом, принципы выбора исторического материала, которые, однако, сами также подлежат исправлению и уточнению в ходе исторического понимания.

Наконец, в понятии «комплекса воздействий» открывается перспектива конкретного определения того, что есть история. Дильтеева критика исторического разума, т. е. исследование принципов и границ исторического

познания, исходящее из вопроса «Как возможна история?» (VII, 261), завершается разработкой понятия «комплексов воздействий», фиксирующего структурные элементы всякого рефлексивного отношения к истории, начиная от автобиографического повествования, вплоть до постижения универсальных исторических взаимосвязей. Ведь в каждом из этих комплексов воздействий скрепляющая его функция накладывает отпечаток на характер его развития, каковое в свою очередь вызывает изменения функционального ядра. История является, таким образом, не просто дополнительным измерением, в котором рассматривается сама по себе статичная структура, но способом постижения структуры как таковой. В отношении к человеческому миру этот тезис означает, что невозможно установить никакую «сущность» или идентичность человека вне его индивидуальной истории. Идентичность является не идеальным, а историческим феноменом. «Что есть человек, говорит лишь история» (IV, 529).

Вместе с тем выдвижение в центр исторического познания анализа комплексов взаимодействий укрепляет прежний вывод Дильтея о невозможности философии или метафизики истории, намеревающейся выносить суждения о направленности истории, ее цели и ее субъекте. Все такого рода рассуждения основаны на незаконном превращении теоретических «углов зрения» в самостоятельные предметные сущности, действующие в истории. «На самом деле мы приходим к результату, что историческое движение протекает в отдельных комплексах воздействий. И далее выясняется, что вся постановка вопроса, направленная на выяснение единой цели истории, является совершенно односторонней. *Обнаруживающийся смысл истории следует искать прежде всего в том, что всегда налично, всегда повторяется в структурных отношениях, в комплексах воздействий, в формировании в рамках последних ценностей и целей, во внутренних упорядоченных отношениях, в которых они находятся*» (VII, 172). История — это, следовательно, не реальный поток событий, целенаправленно устремляющийся в одном направлении (будь то «прогрессивном» или «регрессивном»), а модус познания событий в качестве комплексов воздействий, включающий их функционирование и развитие во времени. «Исторической жизнью является постольку, поскольку она постигается в своем продвижении во времени и в таком образом возникающем комплексе воздействий» (VII, 261). Будучи же однажды рассказанной, история формирует «сознание сообществами их собственной жизненной истории» (VII, 264), т. е. играет уже не только познавательную, но и практическую системообразующую роль в становлении сообществ, или выполняет функция конституирования их идентичности. В этом отношении самопознания и самоконституирования исторических субъектов, складывающемся посредством исторической артикуляции своей идентичности, и заключена та «польза истории для жизни», на которой основывается легитимность исторических наук о духе.

ПОНИМАНИЕ. ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ НАУК О ДУХЕ

НАРЯДУ с аспектом конституирования предмета Дильтеева триада «переживания–выражения–понимания» включает в себе определения познавательной специфики наук о духе. Комплекс вопросов, касающихся форм и методов познания, предмет которого образуют «объективации жизни», Дильтей тематизирует в обсуждении проблемы «понимания». При этом он использует относительно новый термин, впервые лишь у Гегеля получивший значение познавательной деятельности, которая выходит за пределы простого усвоения смысла слов и предложений и направлена на постижение «понятия»³²⁹. И лишь у Дройзена «понимание» приобретает статус специфического способа исторического познания, направленного на постижение и интерпретацию индивидуального, в противоположность естественнонаучному «объяснению», которое действует по принципу подведения отдельного случая под всеобщий закон³³⁰. Дильтей в контексте полемики с натуралистической психологией приводит эту концепцию понимания к формуле: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы понимаем» (V, 144, ср. также: XIX, 277). В столь жестком противопоставлении понятий «объяснения» и «понимания» устанавливается дихотомия, противоречащая даже обычному словоупотреблению. Ведь с детских лет мы слышим выражения типа «Как мне объяснить, чтобы ты понял!» или «Если ты понял, то объясни это соседу по парте» и т. д. В этом кричащем противоречии с языковой практикой как повседневности, так и научных дискурсов и заключается, по всей видимости, источник обширной дискуссии о противоположности естественных и гуманитарных наук, основанной на разделении «объяснения» и «понимания»³³¹.

Однако прозвучавшие в ходе этой дискуссии упреки Дильтею в том, что он, приписывая наукам о духе «иррациональную» способность «понимания», способствовал тем самым их маргинализации и идеологизации³³², бьют со-

³²⁹ Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. (Werke 18). Frankfurt a. M., 1986, 16. До этого слово «понимание» было синонимом «рассудка», «разума», «ума» и т. д., т. е. обозначением интеллектуальной способности, а не специфической познавательной процедурой.

³³⁰ Droysen, J. G.: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hrsg. von R. Hübner. 3. Aufl. Darmstadt, 1958, см. об этом: Riedel, M.: Verstehen oder Erklären, 127–133.

³³¹ Apel, K.-O.: Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Hinsicht. Frankfurt a. M., 1979.

³³² См. например: Patzig, G.: Erklären und Verstehen. Bemerkungen zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. In: Patzig, G.: Tatsachen, Normen, Sätze. Stuttgart, 1988, 45–75.

вершенно мимо цели. Подробный анализ показывает, что Дильтей вовсе не устанавливал дуализма «объяснения» и «понимания» и что даже там, где его формулировки могут быть истолкованы в духе такой противоположности, этим вовсе не затрагивается концептуальное ядро его концепции обоснования наук о духе, предполагающего именно единый теоретико-познавательный фундамент науки — жизненный мир человека. Он прямо допускает возможность гипотетических объяснений в гуманитарном знании: «Герменевтические методы находятся во взаимосвязи с литературной, филологической и исторической критикой, и это целое подводит к *объяснению* единичных явлений» (V, 336). Вместо абстрактного противоположения объяснения и понимания можно, если следовать замыслу, а не формуле Дильтея, говорить о различных типах объяснения, лишь один из которых, а именно каузальное номологическое объяснение, едва ли применим в гуманитарном познании. Другие же типы объяснения — например телеологическое, объясняющее поступки из целей и мотивов, или историческое, объясняющее то или иное событие, феномен, учреждение и т. д. из его происхождения, повсеместно признаются в качестве легитимных способов получения знания в науках о духе³³³. Дильтей недостаточно ясно различает эти типы объяснений, нередко видя в «объяснении» лишь установление закономерной причинной связи, и формулирует отношение объяснения и понимания с совершенно излишней остротой противопоставления³³⁴.

Но если допустить, что логико-методологические основы обоих типов наук являются общими, а Дильтей в своей теории науки как раз и делает такое допущение, то все же остается проблема определения критериев значимости в историческом и гуманитарном знании. «Само собой разумеется, <...> что в науках о духе и в науках о природе выступают одни и те же логические операции: индукция, анализ, конструирование, сравнение. Однако теперь все дело в том, какую особую форму примут они в пределах области наук о духе» (V, 334). И как раз Дильтеев анализ понимания призван внести ясность в рассмотрение этой проблемы — определения эпистемологических особенностей наук о духе.

При этом «понимание» — не столько характерный *метод*, типичный для этих наук, не познавательная процедура, задаваемая определенными правилами (ср. VII, 118), а скорее познавательная *цель*, которую ставит гуманитарно-научное исследование, — достижение «понятности» известных событий, текстов, процессов, организаций в интересах установления «консенсу-

³³³ О типах объяснения в гуманитарных науках см.: *Lübbe, H.*: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*; *Schwemmer, O.*: *Theorie der rationalen Erklärung. Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften*. München, 1976; *Schwemmer, O.*: *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M., 1987.

³³⁴ Критику Дильтеева понятия объяснения см. в кн.: *Шпет, Г. Г.* *История как проблема логики II // Два текста о Вильгельме Дильтее.*

са» в их интерпретации и обхождении с ними. Здесь сразу важно различить две концептуальные модели понимания, развивавшиеся Дильтеем, переплетение которых в его текстах способно вызвать понятийную путаницу. Первая из них, встречающаяся в ранних работах, но отчасти воспроизводимая и позже, определяет «понимание» как своеобразное «заключение по аналогии» (XIX, 223) или перенесение «полноты собственных переживаний» (VII, 118) на понимаемый объект. Гарантией успешности такого рода заключения является, по утверждению Дильтея, единство человеческой природы, обеспечивающей однородность соединения переживаний и выражений у разных людей. Такая модель, не говоря уже о сомнительных антропологических допущениях вроде «человеческой природы», покоится на типично психологистских предпосылках. Я вижу плачущего человека, затем я обращаюсь к собственному переживанию и констатирую, что у меня слезы являются выражением боли, и, далее, заключаю по аналогии, что человек плачет от боли (ср. XIX, 224). О заключении по аналогии можно в этом случае говорить лишь при допущении замкнутой внутренней сферы души, к которой лишь я один имею привилегированный доступ, позволяющий мне переводить субъективные психические переживания в общедоступные формы выражения. Отсюда возникает весь понятийный набор картезианской психологии, говорящей о душе, переживаниях, психических способностях и проч. как о реальных сущностях. Но это и есть тот тупик солипсизма, из которого Дильтеем пытались вывести философию через апелляцию к жизненно-практическому опыту. И потом, когда я понимаю выражения другого человека, я ведь понимаю в нем не свои собственные ощущения (которых у меня могло и не быть) и не стремлюсь «заглянуть ему в душу», а схватываю именно выражение, с которым я ассоциирую артикулированные человеком намерения и т. д. или же приписываю ему еще не артикулированные намерения, как если бы они были артикулированными. Все это совершается в определенном контексте поступков на основе культурного опыта, а не посредством копирования в собственной душе в поисках аналогичных переживаний.

Альтернативную модель понимания Дильтеем развивает, освобождаясь от понятийных конструкций картезианства, на базе учения об «объективациях жизни» и о первичном статусе отношения переживания и интересубъективного выражения. Согласно этой модели базисом понимания является коммуникативная общность, в рамках которой я учусь истолковывать не только чужие, но и свои собственные переживания, идентифицируя их в качестве таковых уже на основе (нормированных или нет) правил коммуникации. Этот «основополагающий опыт общности» (VII, 141) и составляет необходимую предпосылку понимания. «Все понятое несет на себе как бы печать знакомого из такой общности. Мы живем в этой атмосфере, она постоянно окружает нас. Мы погружены в нее. Мы повсюду у себя дома в общественном и историческом мире, мы понимаем смысл и значение всего, мы вплетены в

эти общности» (VII, 147). Прежде всякой науки человек в практическом опыте формирует умение правильно интерпретировать жизнепроявления других, т. е. использовать общие правила коммуникации в интересах ее бесконфликтного осуществления. «Понимание вырастает сначала в интересах практической жизни. Здесь личности зависят от общения друг с другом. Они должны быть друг другу понятными. Один должен знать, чего хочет другой» (VII, 207). Эту деятельность структурирования различных жизнепроявлений и установления общностей Дильтей называет «элементарным пониманием» (VII, 207). Его, без всякой стилизации Дильтея под Хайдеггера³³⁵, можно охарактеризовать как основной способ человеческого жизнеосуществления: человек живет, понимая. Это элементарное понимание охватывает как понимание языковых выражений, т. е. установление «регулярного отношения» (VII, 207) или правила в употреблении языка, так и понимание действий и поступков, реконструирующее их цели и мотивы, начиная от простых действий вроде «поднятия какого-нибудь предмета, удара молотка, распиливания дров пилой» (VII, 207) вплоть до целых комплексов поступков — парламентских выборов, войн или революций. При таком определении функции понимания отпадает нужда в картезианских допущениях субстанциальной внутренней сферы — понимание осуществляется в сфере intersubjectивной коммуникации, в которой только и складывается то, что называют индивидуальностью.

От элементарного понимания Дильтей отличает «развитые формы понимания» (VII, 210), требующие контролируемых и нормированных действий. Речь идет, иными словами, о рациональной деятельности по достижению понимания, составляющей содержание наук о духе. Характерно, что этот переход обосновывается Дильтеем, в соответствии с центральной мыслью его основоположения, не путем апелляции к чисто теоретической потребности в знании, а путем обращения к практическим интересам жизни. «Чем больше становится внутренняя дистанция между данным жизнепроявлением и понимающим, тем чаще возникает неуверенность. Предпринимается попытка ее устранить. Первый переход к развитым формам понимания возникает из того, что понимание исходит из нормальной связи жизнепроявления и выраженного в нем духа. Если в результате понимания возникает внутренняя сложность или противоречие с прежде известным, то понимающий принужден обратиться к проверке» (VII, 210). Весь этот комплекс неуверенностей и двусмысленностей, вызванных неудавшимся пониманием, указы-

³³⁵ Хайдеггер ставил себе в заслугу определение понимания как изначального модуса человеческого существования, повторяя расхожий упрек Дильтею в том, что он занимается пониманием лишь как специфическим методом наук о духе (ср.: *Sein und Zeit*, 143; *Die Grundprobleme der Phanomenologie*. In: *Heidegger, M.: Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a. M., 1975, 389ff.). Он совершенно упускает из виду рассуждения Дильтея об «элементарном понимании».

ваает на некоторое «нарушение»³³⁶ в континууме понятности, характерного для «обычной» коммуникативной ситуации. «Из такого не-понимания возгораются развитые формы понимания»³³⁷. Обнаружение несоответствия целей и поступков, обман, конфликт интересов, а также (на более высоком уровне сложности) установление противоречий в формулах законодательства, констатирование «непонятности» текстов, правил поведения или обычаев — все эти случаи индуцируют ситуацию «непонимания». Такие «нарушения» понимания мотивируют целенаправленную деятельность интерпретации, отчетливо определяющую рациональные и проверяемые критерии. Цель этой деятельности — восстановление ситуации «понятности» в процессе коммуникации, касается ли она совместных действий и правил их осуществления, образовательного процесса или воспроизведения собственной (и коллективной) идентичности. «Всякое понимание — это устранение нарушения и привязано к нему [нарушению]. Как только нарушение исчезает в силу того, что понятность снова становится само собой разумеющейся, отпадает и понимание как выраженное знание»³³⁸. Только теперь это будет уже не наивная понятность непосредственной коммуникации, но артикулированное и при необходимости кодифицированное знание общности, обеспечивающей возможность осознанного общения. В процессе преодоления нарушений понятности происходит, таким образом, «повышение сложности»³³⁹ или переход от неявного умения или «знания толка» к обоснованному и аргументированному, в конечном счете экспертному, знанию.

Дильтей иллюстрирует свое обоснование перехода к развитым формам понимания примерами из истории герменевтики как учения о правилах интерпретации, роль которого актуализируется в ситуациях «кризиса смысла». «Судьба этой науки была странной. Она удостоивается внимания лишь во время великих исторических движений, когда настоящим делом науки становится уразумение единичного исторического существования, — впоследствии же она вновь погружается в тень. Так было в ту пору, когда истолкование священных книг стало для протестантизма жизненным вопросом» (V, 333).

Герменевтика, как самостоятельная дисциплина, делает своей основной темой правила и условия процедур истолкования или интерпретации, осуществляемых науками о духе в целях достижения «развитых форм понима-

³³⁶ О понятии «нарушения» (или «повреждения») в понимании см.: *Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 204; *Rodi, F.: Vom Verstehen und Nicht-Verstehen*. Из феномена нарушения «в нормальном процессе коммуникации формируется понятие исторической и социальной реальности». Здесь также применимо определение реальности как «сопротивления», развитое Дильтеем в общем теоретико-познавательном смысле (см. выше 3.5.).

³³⁷ *Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 203.

³³⁸ *Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 205.

³³⁹ *Rodi, F.: Vom Verstehen und Nicht-Verstehen*, 46ff.

ния». В строгом смысле слова она является не «наукой», а «искусством», учением о правилах (*Kunstlehre*), так же как и логика, поскольку занимается правилами и предпосылками организации научных дискурсов в области наук о духе (ср. V, 320). В сферу компетенции герменевтики входят и эпистемологические вопросы формулирования принципов значимой интерпретации, которые Дильтей разбирает в своей статье «Возникновение герменевтики» (1900). При этом он фиксирует известную напряженность отношения между пониманием герменевтики как искусства гениальных интерпретаторов и как теоретического познания (V, 332). Эту дилемму он решает, правда, в пользу «общезначимых правил» (V, 332) и эксплицитной методологии. Тем более что с «развитием исторического сознания» (V, 333) усугубляется ситуация распада традиционных образов мира, унаследованных форм культурного опыта и идеальных масштабов поступков, что вызывает потребность в долгосрочной стабилизации и институционализации процедур понимания. Гуманитарные науки как формы такой институционализированной деятельности по преодолению «нарушений» понимания (причем не только фактически наступивших, но и эвентуальных) нуждаются поэтому в рациональной организации своих принципов и подходов, т. е. в теории интерпретации.

Из этого эскиза проблемы герменевтики становится ясно, что Дильтей вовсе не ориентирует гуманитарные науки на «вчувствование» (он, кстати, вообще не употребляет этот термин) и прочие «гениальные» подходы, недоступные контролируемой проверке, а стремится определить основные направления рациональной реконструкции гуманитарно-научной практики истолкования. Даже в биографическом постижении индивидуальности он констатирует необходимость «общих положений»: к примеру, задача интерпретации деятельности Бисмарка должна включать не только обработку «массы писем, документов, рассказов и сообщений о нем» (VII, 142), — это образует лишь материал интерпретации. Требуется определить сами принципы отбора материала, в содержание которых включается знание «комплексов воздействий» — государства, религии, правового порядка, на фоне которых перед историком выступает индивидуальность политического деятеля. Наряду с анализом культурных систем, вполне допускающим в ограниченных пределах формулирование номологических высказываний³⁴⁰, в багаж историка входят также психологические положения, касающиеся индивидуального поведения, в той мере, в какой они релевантны для исторического исследования. Задача ведь, в конце концов, состоит в познании этой истории-

³⁴⁰ Современная аналитическая философия гуманитарных наук развивает и уточняет это представление Дильтея о роли законосообразных положений в историческом исследовании, нередко в ходе критики общераспространенной версии его концепции как апологии индивидуализирующего описания. См. например: *Lübbe, H.*: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*; *Acham, K.*: *Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Freiburg/München, 1974.

ческой личности как «деятельной силы» (VII, 142), а не как пассивного результата функционирования социальных общностей.

Но герменевтика формулирует не только правила постижения человеческой индивидуальности и ее жизнепроявлений (текстов, поступков), на что она была нацелена на протяжении всей своей истории. Дильтей имеет в виду и «герменевтику систематических организаций» (VII, 265), анализирующую принципы истолкования того отношения, что существует «между народом и государством, верующим и церковью, научной жизнью и университетом <...>, согласно которому некий общий дух, некая форма жизни имеют своим коррелятом структурную взаимосвязь организации, в которой они выражают себя» (VII, 265). При этом гуманитарно-научная интерпретация формы жизни и ее институтов может направляться как на выяснение функций и целей этих институтов и их истоков в человеческой деятельности (в этом случае осуществляется систематическая реконструкция, будь то социологическая, правоведческая или политологическая), так и на реконструкцию их исторической идентичности, динамики и тенденций их развития (тогда речь идет об исторической интерпретации). Понятно, что ни в том, ни в другом случае ни о какой «непостижимости индивидуальности» не может быть и речи. Контур индивидуальности вырисовывается здесь в ходе повествования об индивидуальной истории человеческих взаимодействий, которая отлагается в институционализованных общностях и регулярностях социальной жизни.

Дильтей не доводит свой анализ до рассмотрения специальных эпистемологических вопросов, касающихся определения критериев для верификации исторических и в целом гуманитарно-научных интерпретаций. Эти темы поставила лишь современная дискуссия, достигшая значительно более высокого уровня понятийной определенности и точности аргументации³⁴¹. Но и здесь позиция Дильтея, послужившая импульсом к развертыванию самих этих дискуссий, все еще сохраняет свое значение своеобразного ориентира, который позволяет избегать как методологического дуализма различных классов наук, так и подчинения гуманитарно-научного знания физикалистскому идеалу единой науки.

³⁴¹ См.: *Acham, K.*: *Analytische Geschichtsphilosophie*; *Danto, A. C.*: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge (Engl.), 1965; *Riedel, M.*: *Verstehen oder Erklären*; *Wright, G. H. v.*: *Erklären und Verstehen*. Frankfurt a. M., 1974.

ТИПОЛОГИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ И ФИЛОСОФИЯ

К ПАРАДОКСАЛЬНЫМ обстоятельствам истории рецепции Дильтея принадлежит неожиданно обширное влияние его поздно опубликованного и не до конца разработанного учения о типах мировоззрений. Оно породило целый поток типологической литературы, причем не только среди ближайших учеников Дильтея, среди которых наибольшую известность получили Г. Ноль с его типологией художественных мировоззрений³⁴² и Э. Шпрангер с его типологией «основных идеальных типов индивидуальности»³⁴³, но и в целом ряде гуманитарно-научных исследований, возникших лишь косвенно под влиянием Дильтея³⁴⁴. Парадоксальным это влияние можно назвать потому, что в нем произошла известная аберрация намерений, возникшая в силу смежности во времени разнообразных и даже противоположных философских тенденций. Тексты Дильтея, посвященные типологии мировоззрений, появились в эпоху, когда со всех сторон раздавались призывы к «возрождению метафизики», которая после долгого периода научно-критического философствования сможет наконец удовлетворить «жажду цельного мировоззрения». «После эпохи сознательного воздержания и отвлечения от метафизических и религиозных проблем мы вновь осмеливаемся приблизиться к вопросам, которые, так уж получилось, лежат на сердце и которыми всегда занималось человечество и его глубочайшие мыслители»³⁴⁵. Так вводило в дискуссию текст Дильтея «Типы мировоззрения» предисловие издателя к сборнику «Мировоззрение. Философия и религия», имевшего значительный резонанс в немецкой философской дискуссии начала века. И так же, т. е. как возрождение «религиозно-метафизического жизнепонимания», воспринимали его современники³⁴⁶.

Между тем по своему основному замыслу учение Дильтея о мировоззрении продолжало его идею «феноменологии метафизики», т. е. имело существенно антиметафизический импульс (см. выше 3.2.1.). Уже в своих юношеских дневниках Дильтей формулировал в духе позитивистской истории идей задачу изучения «истории мировоззрений» и набросок метода, позво-

³⁴² Nohl, H.: Die Weltanschauungen der Malerei. In: Nohl, H.: Stil und Weltanschauung. Jena, 1920.

³⁴³ Spranger, E.: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 2. Aufl. 1921.

³⁴⁴ Unger, R.: Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte. Berlin, 1929; Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919; Leisegang, H.: Denkformen. Berlin/Leipzig, 1928.

³⁴⁵ Frischeisen-Köhler, M.: Vorwort zu: Weltanschauung. Philosophie und Religion. Berlin, 1911, IX.

³⁴⁶ См., например, рецензию С. Л. Франка: Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская Мысль. 1911. № 4, с. 34–41 (III).

ляющего устанавливать общие схемы формирования мировоззрений и их источник в «сущности человека»³⁴⁷. Тему «сравнительного изучения взглядов на мир» он включал в свой первый курс логики (XX, 32). Опыт такого изучения был проведен во «Введении в науки о духе», содержащем анализ истории и основной проблемы метафизики. Задача этого анализа состояла в раскрытии основного когнитивистского заблуждения метафизики: то, что метафизика определяет как высказывание о реальности, является в лучшем случае выражением отношения человека к реальности. С превращением категорий жизненно-практического обхождения человека с миром в объекты самого мира рождается метафизика как самостоятельная дисциплина, как догматическое учение о трансцендентных сущностях. Та же самая задача — просвещения метафизики относительно ее жизненных оснований в практическом опыте — стоит и в поздних работах Дильтея о типологии мировоззрений. «Под метафизикой мы понимаем форму философии, которая рассматривает мировое целое, определенное в отношении к жизненной стихии [человека], так, как если бы оно было объективностью, независимой от этой жизненной стихии. <...> Заключенные в картине мира сопряжения единства, взаимосвязи, субстанции с ее акциденциями, сущности в случайной множественности рассматриваются так, как будто эти понятия суть совершенно ясные выражения объективных отношений» (VIII, 51).

К этому центральному мотиву критики метафизики присоединяется у Дильтея и сугубо научная задача — определения инструментария историко-философского исследования. Статья «Три формы систем в первой половине XIX столетия» (1898) — первый опыт его учения о мировоззрении — содержала в себе такую попытку формулирования единой терминологии для классификации философских теорий. На основе анализа основных схем аргументации Дильтей различил три группы философских учений: «позитивизм» как перенесение на философию концепции естественнонаучного познания, «объективный идеализм» как учение о духовной основе мирового целого и «идеализм свободы», принимающий за исходный пункт человеческое сознание, волю, практическое действие (IV, 546–547). Помимо сходства общих принципов и предпосылок, основанием классификации выступает здесь еще и структура исторического бытования учений, т. е. осознанное и выраженное отношение близости позиций или, наоборот, полемическое дистанцирование от других точек зрения, воспринимаемых как противоположные. Таким образом, систематическая группировка дополнялась анализом исторической констелляции философских систем.

Однако в поздних сочинениях философская позиция Дильтея осложняется некоторыми неясностями, придающими ей известную двусмысленность. Эта двусмысленность позиции, колеблющейся между «историко-эстетическим» объективизмом, т. е. созерцательным отношением к «объективному»

³⁴⁷ Der junge Dilthey, 89, 92f.

процессу истории, и научно-критическим анализом, устанавливающим критерии интерпретации истории, была причиной того, что многие исследователи Дильтея были склонны проводить резкую границу между критической концепцией «феноменологии метафизики» и «релятивистским» учением о типах мировоззрений³⁴⁸.

Одним из источников амбивалентности Дильтеевой концепции является проблема формулирования «типологии». Само по себе построение типологий философских систем является не новым и весьма распространенным предприятием. И даже выделение названных трех типов встречается уже у Канта³⁴⁹, различавшего стадии метафизики: догматизм, скептицизм и критицизм. Эту в значительной мере сугубо эвристическую классификацию типов аргументации в философии, критерии которой Кант определил в «Критике чистого разума» (в главе «История чистого разума»), Фихте развил в противоположность жизненных умонастроений, выражающуюся в философии в виде принятия взаимоисключающих принципов (догматизма и критицизма, и еще скептицизма как маргинальной точки зрения). Философская аргументация оказывается у него лишь отблеском «жизненной позиции», индивидуального решения, облачаемого в форму силлогизмов. Это взгляд Фихте свел к знаменитой, но по существу лишаящей философскую аргументацию всякой ценности формуле: «Какую кто философию выбирает, зависит поэтому от того, какой кто человек»³⁵⁰.

Через Шеллинга и Шлейермахера линия типологических учений протянулась к учителю Дильтея Тренделенбургу, который выстроил одну из самых популярных в середине XIX в. классификацию систем, выбрав в качестве принципа «основное различие» между понятиями «силы» и «мысли»³⁵¹. Философы, сводящие мысль к (физической) силе, относятся к типу «демокритизма», производящие же обратную редукцию — к типу «платонизма», стремящиеся найти компромисс между обоими принципами — к типу «спинозизма». Вслед за классификацией Тренделенбурга появилось огромное количество похожих тройных типологий, всякий раз устанавливающих две крайности и компромиссную позицию (нередко отождествляемую с позицией автора типологии, намечающего тем самым «третий философский путь»)³⁵²:

³⁴⁸ См. например: *Riedel, M.*: *Verstehen oder Erklären*, 44, 62.

³⁴⁹ *Kant, I.*: *Gesammelte Werke* (Akademie-Ausgabe). Bd. VIII, 262ff. (Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik). Об истории типологий см.: *Marquard, O.*: *Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts*. In: *Marquard, O.*: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M., 1982, 107–121.

³⁵⁰ *Фихте, И. Г.*: *Первое введение в наукоучение // Фихте, И. Г.*: *Сочинения в двух томах*. Т. 1. СПб., 1993, с. 460.

³⁵¹ *Trendelenburg, A. F.*: *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme* (1849). In: *Trendelenburg, A. F.*: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2. Berlin, 1855, 1–30.

реализм-субъективный идеализм — «истинный объективный идеализм» (К. Прантль); реализм-идеализм-идеалреализм (Ф. Ибервег); материализм-идеализм-критицизм (Ю. Мейер) и т. д.

Характерное для всех этих классификаций смешение описательного историко-философского подхода и определения теоретической ценности той или иной позиции Дильтей пытается устранить усилением «объективно-исторического» момента в формулировании типологии. Он вовсе не предпринимает никакого синтеза точек зрения в перспективе собственной позиции, а, наоборот, констатирует непримиримость различных им типов мировоззрения и «анархию философских систем», им соответствующих. «В безграничном хаосе простирается перед нами и позади нас множество философских систем. Всегда, с самого своего возникновения, они исключали и опровергали друг друга. И нет никакой надежды на разрешение спора между ними» (VIII, 75). Путем исторического сравнения можно выделить поэтому лишь более или менее сходные отношения к «загадке жизни». Таковыми являются «натурализм», признающий первичность природы или материи в онтологии, чувственных ощущений в теории познания и принципа счастья (эвдемонизм) и зависимости от естественного хода вещей (гетерономизм) в этике; «идеализм свободы», исходящий из факта сознания и деятельности человека как в теории познания, так и в этике; наконец, «объективный идеализм», составляющий основную массу метафизических систем. Он возникает из допущения объективной духовной взаимосвязи универсума, которая открывается в эстетически-созерцательном отношении философа к миру, видящего в нем универсальную гармонию органического целого. От Гераклита до Гете и Гегеля это философское мировоззрение пронизывают религиозно-художественные мотивы пантеизма.

В радикализации объективно-исторической перспективы как раз и заключен источник амбивалентности типологии Дильтея. Его понятие «типа» так и не преодолевает унаследованной теоретико-познавательной двусмысленности: неясно, является ли оно теоретической конструкцией, созданной в целях классификации и интерпретации истории философии, или исторической «реальностью», которую описывает тот или иной тип³⁵². Определяя тип как «основную форму», в которой «многие черты, части или функции соединены друг с другом регулярным образом» (V, 270), Дильтей истолковывает это понятие двояким способом, в силу чего исследователи отмечают

³⁵² См.: Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, 168–179.

³⁵³ Надо сказать, что Дильтей разделяет эту неясность со многими подходами в гуманитарных науках, подобно, например, исследованию «стилей» в искусстве или «totalностей» мировоззрений в социологии знания. О понятии типа см.: «Typus/Typologie». In: Ritter, J./Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10. Basel, 1999, 1587–1607; Scheider, Th.: Typus in der Geschichtswissenschaft. In: Schmidt, R. H. (Hrsg.): Methoden der Politologie. Darmstadt, 1967, 108–123.

у него противоположность «описательно-морфологического» и «герменевтического» подходов³⁵⁴. С одной стороны, он приписывает типу, в котором выражается «выделенное общее» (V, 280), характер имманентной тенденции событий, подобно «типичному протеканию болезни». Такое понимание сближает науки о духе с дисциплинами вроде ботаники, которая тоже ведь занимается «морфологией растений», и оно действительно практиковалось в интерпретации культурных феноменов, получив известность, например, в «морфологии истории» О. Шпенглера. Проблема его лишь в том, что такие типологии, морфологии, «законы образования» или «внутренние формы» имеют сугубо спекулятивный характер, подобно «народной душе», «национальной идее» и т. п., т. е. являются всеобъясняющими и в силу этого не поддаются научной критике и опровержению. Их констатация отдается на откуп «эстетическому чутью» интерпретатора, способного в хаосе событий разглядеть черты «образа» целостности³⁵⁵. С другой стороны, Дильтей толкует понятие типа в теоретико-познавательном смысле, как задание «правила течения событий» или «руководства» к гуманитарно-научной интерпретации (V, 279), не отображающего историческую реальность, а формирующего перспективу ее изучения. В этом втором — «герменевтическом» — значении понятие «типа» имеет статус эвристического средства, позволяющего осуществлять обоснованный отбор материала для интерпретации³⁵⁶.

Не меньшие сложности возникают и при выяснении статуса понятия «мировоззрения». И дело здесь даже не в том, что чрезмерное употребление этого слова со второй половины XIX в.³⁵⁷ сделало его смысл столь же неопределимым, как и «достоинство» монеты, совершенно стертой от долгого обращения. Само учение Дильтея о мировоззрении с трудом поддается непротиворечивой интерпретации в контексте его учения об «объективациях жизни». Его толковали и на манер хайдеггеровского понятия «настроения»

³⁵⁴ См.: *Rodi, F.*: Morphologie und Hermeneutik.

³⁵⁵ Критику «объективизма» и «образности» типологической концепции Дильтея высказал уже граф Йорк в отклике на его работу «Очерки по изучению индивидуальности» (*Schulenburg, S. v. d.* (Hrsg.): Briefwechsel..., 190–194). К ней присоединился Хайдеггер в «Бытии и времени» (S. 397–404). О критике морфологического подхода Дильтея см.: *Rodi, F.*: Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером // Логос. 1999. № 3.

³⁵⁶ Указанное толкование «типа» обнаруживает известное сходство с понятием «идеального типа» К. Менгера и М. Вебера. Иную интерпретацию развивал Л. Ландгребе в контексте феноменологической философии (*Landgrebe, L.*: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928), 277ff., 357ff.). Как верный ученик Гуссерля Ландгребе стремился модифицировать Дильтеевое понятие типа в духе феноменологического «созерцания сущности», устраняя элементы научной методологии, присутствующие в концепции Дильтея.

³⁵⁷ См.: *Meier, H. G.*: Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Münster, 1970.

или «настроенности» здесь-бытия как первичного модуса отношения к миру³⁵⁸, и по аналогии с теорией «научных парадигм» Т. Куна, рассматривающего такие парадигмы как фундаментальные соглашения ученых по поводу принципов и критериев научного исследования³⁵⁹. И те, и другие аспекты действительно присутствуют в концепции Дильтея. Определяя понятие мировоззрения, он подчеркивает его некогнитивный характер. «Мировоззрения — не продукты мышления» (VIII, 86). Они характеризуют жизненное отношение человека к миру в его целостности, и их фундаментом являются жизненные настроения. «Эти жизненные настроения, бесчисленные нюансы положения человека в мире слагают нижний слой в формировании мировоззрений» (VIII, 82). Из них, далее, дифференцируются в соответствии с тремя модусами жизненного отношения — «предметным постижением», «полаганием цели», «установлением ценности» — три различных направления в создании образа мира, лежащие в основе типов мировоззрения: в «натурализме» преобладает когнитивный аспект, в «идеализме свободы» — волевой, подчеркивающий момент деятельности автономной личности, в «объективном идеализме» — чувственный, проявляющийся в переживании сродства с целостностью мира.

Подобная модификация общей теории жизненно-практического обоснования знания, предпринятая Дильтеем в учении о мировоззрении, включает в себе серьезные проблемы. На первый план здесь выдвигается генетическая связь философских систем с «жизненным складом» их авторов, в результате чего происходит существенная недооценка их теоретического содержания. Философские понятия оказываются в такой интерпретации «лишь подручными средствами для конструирования и доказательства их [философов] мировоззрения» (VIII, 98). Получается типично психологистская схема: философ X формулирует ту или иную теорию, потому что его мировоззрение, жизненная установка, душевный склад и проч. предопределяют его к формулированию тех или иных понятий и принципов. Но по своей структуре такая схема представляет собой простую тавтологию: на основе анализа отдельных положений философских учений производится обобщение, а затем результат такого обобщения в виде «мировоззрения» объявляется самостоятельным источником самих этих отдельных положений. Объяснительная ценность такого допущения оказывается нулевой. К тому же, и это признает сам Дильтей, оно не учитывает возможности, что один и тот же мыслитель может формулировать различные взгляды³⁶⁰.

³⁵⁸ См.: *Jung, M.*: Diltley zur Einführung, 180ff.

³⁵⁹ *Makkreel, R. A.*: Diltley und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen. In: Diltley-Jahrbuch 1 (1983), 57–73.

³⁶⁰ Ср. заметку на полях лекционного курса: «Гете: он утверждает, что у него было много философий — идеализм в юности, скептицизм в зрелости и мистическое настроение в старости» (XX, 399).

Вместе с тем наряду с этим чисто метафизическим ходом рассуждения, превращающим теоретическую конструкцию в «реальный» предмет, в текстах Дильтея, и в первую очередь в его статье «Сущность философии» (1907), присутствуют и противоположные тезисы, развивающие более строгую теоретико-познавательную линию аргументации в учении о мировоззрении. Согласно таковому «мировоззрению» образует своего рода «мета-дискурс» по отношению к философии, в рамках которого устанавливаются принципы того, что в философской теории вообще следует считать аргументом, принципом и методом. Мировоззрение включает в себе ряд допущений относительно того, как должна выглядеть философская теория. Причем не только формальных допущений, касающихся структуры доказательства и обоснования, но и материальных, касающихся понимания предметной области философии и состава образа мира³⁶¹. Будучи первичными «интерпретациями действительности» (V, 379) в смысле предположения о том, что следует признавать в качестве действительности, мировоззрения задают тем самым перспективу формулирования высказываний о мире, для которых философия определяет критерии общезначимости (ср. V, 378). В «натурализме» такой интерпретацией будет образ мира как физической природы, подчиненной законам, для познания которых следует создавать методические процедуры. В «объективном идеализме», напротив, мир рассматривается под углом зрения его самостоятельной ценности как «развертывание бессознательно или сознательно действующей психической взаимосвязи» (V, 403). Соответственно и принцип обоснования в философской концепции, выражающей эту мировоззренческую перспективу, будут «допущения относительно объективных ценностей, и даже требование безусловной ценности» (V, 400–401). Наконец, системы «идеализма свободы» принимают в качестве принципа обоснования представления о «высшем благе» или «безусловном правиле» (V, 401) человеческих поступков, соотносясь с установленным взглядом на мир как продукт суверенного творчества.

Из этого следует, что с точки зрения метафилософского анализа или «философии философии», как называл свое предприятие Дильтей, устанавливается принципиальный плюрализм философских позиций, вызванный отсутствием базисных утверждений в философии, инвариантных для всех учений. «Ссылки на факты и принципы не приносят никакого окончательного решения, потому что в споре задействованы уже различные понимания того, что есть факт и принцип»³⁶². Вместе с тем такой плюрализм вовсе не означает утверждения абсолютной несоизмеримости философских учений. Диль-

³⁶¹ Поскольку такого рода допущения могут меняться в ходе исторического развития философской дискуссии, постольку и различие «типов» мировоззрений имеет «приближенный», «незавершенный» характер (VIII, 150).

³⁶² Rescher, N.: Der Streit der Systeme. Ein Essay über die Gründe und Implikationen philosophischer Vielfalt. Würzburg, 1997, 160 (в развитие тезисов Дильтея).

тей ясно показывает, что в гуще почти дарвинистской борьбы систем за существование дает о себе знать работа «исторического сознания», состоящая «в растущем сознании человеческого духа о своей собственной деятельности, ее целях и предпосылках» (VIII, 39). Результатом деятельности исторического сознания становится ограничение претензий на абсолютность, выдвигаемых философскими системами. Эксплицитное осознание того, что философские утверждения сопряжены с конкретными, исторически формируемыми дискурсами, будь то в науке или в социальной коммуникации, и потому ограничены в области значимости их утверждений, не имеет ничего общего с «релятивизмом» или «скептицизмом»³⁶³. Напротив, на его основе формируется новое понимание философии, которое уже не поддается метафизическому самообману, будто ее предметом является некое «мировое целое», а определяет ее как *функцию* «самоосмысления» человека в истории, т. е. как деятельность рефлексии, тематизирующей предпосылки и принципы, на которых явно или неявно основывается практика науки и жизнеосуществления, причем деятельность, в тенденции стремящаяся к «универсальности» и «обоснованности». Философия — это «самоосмысление, т. е. познание условий сознания, при которых осуществляется возвышение духа к своей автономии посредством общезначимых определений» (VIII, 188).

³⁶³ См.: Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем, с. 144–146.

ДИЛЬТЕЙ В РОССИИ

К ИСТОРИИ РЕЦЕПЦИИ

В СРАВНЕНИИ с тем эпидемическим влиянием, какое оказало неокантианство на философскую мысль в России в начале XX века, «рецепция» идей Дильтея представляется малозаметным явлением в российской философской дискуссии. К такому выводу приходит и автор первого обзора по этому вопросу: «Его не считали философом, заслуживающим самостоятельного рассмотрения, и его имя вообще очень редко и в совершенно случайной связи появляется на страницах философских изданий»³⁶⁴.

При вынесении столь пессимистического суждения о характере влияния Дильтея в России следует учитывать, однако, детали исторического контекста такого влияния. Ведь и в самой Германии широкое влияние Дильтея как мыслителя, заложившего основы философского сознания современности, начинается лишь со второй половины 20-х годов под воздействием издания собрания его сочинений, публикаций и лекций Хайдеггера, активно использовавшего идеи Дильтея при создании своей концепции «герменевтической феноменологии», а также кратковременного (до 1933 г.) расцвета так называемой «Геттингенской школы» философии жизни (Г. Миш, Й. Кениг, Г. Липпс, Г. Плеснер), давшей значительные импульсы к развитию философии в послевоенной Германии³⁶⁵. В период же до середины 20-х гг., т. е. как раз во время наивысшей интенсивности философской деятельности в России, известность Дильтея ограничивалась лишь влиянием его работ по истории культуры (биографиями Шлейермахера и молодого Гегеля, статьями по истории философии, а также сборника «Переживание и поэзия»), типологии мировоззрений и концепцией «описательной психологии», которая к тому

³⁶⁴ Тооль, А. Ю.: К восприятию философии В. Дильтея в России // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1987. Вып. 787, с. 116–131, цит. с. 121. Надо заметить, что источниковая база автора весьма фрагментарна.

³⁶⁵ См.: *Dahms, H.-J.*: *Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie. Das philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950.* In: *Becker, H./ Dahms, H.-J./ Wegeler, C.*: *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus.* München, 1978, 169–199.

же под впечатлением спора Дильтея с Эббингаузом воспринималась как неудавшаяся. В остальном же — это была сеть личных контактов, возникших на протяжении тридцатилетней университетской и академической деятельности Дильтея в Берлине, через которые распространялось его влияние³⁶⁶. Никакого крупного вклада в философию не признавало за Дильтеем даже большинство его немецких коллег. Его позднейшая слава как «классика» герменевтической философии — практически полностью результат влияния его посмертно изданных произведений и развития в немецкой философии поставленных им проблем. Учитывая этот комплекс обстоятельств рецепции приходится поэтому скорее удивляться, сколь высока была в России степень осведомленности о творчестве Дильтея³⁶⁷.

Самым первым откликом на работы Дильтея следует, наверное, считать рецензию М. М. Стасюлевича в «Вестнике Европы» на вышедший первый том его «Жизни Шлейермахера»³⁶⁸. Рецензент, правда, посвятил основное содержание пересказу биографии Шлейермахера и освещению его места в истории немецкой культуры. Ни характер исследования, ни сам его автор не попали в поле зрения рецензента. Всего лишь четыре раза упоминается в пространной рецензии имя Дильтея. Правда и тридцатишестилетнему профессору из Киля пока еще нечего было предъявить, кроме первой части детального жизнеописания Шлейермахера. Но более поздние работы о Шлейермахере по-русски уже совершенно осознанно принимают во внимание тот факт, что именно Дильтею удалось впервые создать целостный образ творчества реформатора протестантской теологии. «Эта книга замечательного, еще недостаточно оцененного берлинского мыслителя есть не только лучшее жизнеописание Шлейермахера (к сожалению, не доведенное до конца), но, кажется, и лучшая по глубине и богатству идей история немецкой романтики и всего немецкого умственного движения конца XVIII и начала XIX в.» — замечал С. Л. Франк в предисловии к первому русскому переводу «Речей о религии»³⁶⁹. Следы влияния историко-философских работ Диль-

³⁶⁶ Характерным свидетельством этой ситуации является тот факт, что один из главных представителей дильтеевского направления в теории литературы — Рудольф Унгер, учившийся начиная с 1895 г. в Берлинском университете, ни разу не посетил лекций Дильтея (*Misch, G.: Wilhelm Dilthey als Forscher und Lehrer. In: Misch, G.: Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1947, 53*).

³⁶⁷ Первое словарное упоминание о Дильтее относится к 1893 г. См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб., 1893, с. 606. (Одновременно с появлением первой статьи о Дильтее в Brockhaus' *Konversations-Lexikon*. 14. Aufl. 1892–1895.)

³⁶⁸ М. М.: Детство и молодость Шлейермахера // Вестник Европы. 1871. № 1, с. 228–255.

³⁶⁹ Франк, С. Л.: Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер, Ф.: Речи о религии к образованным людям ее презиравшим. Монологи. Со вступительной статьей переводчика. М.: Русская Мысль, 1911 (цит. по 2-му изд. М.–К., 1994, с. 7). Об издании Шлейермахера см.: Ильин, И.: Шлейермахер и его «Речи о религии» // Русская Мысль. 1912. № 2, с. 41–46 (II). Ср. также суждение Франка в ст.: Вильгельм Дильтей // Русская Мысль. 1911. № 11, с. 38 (II).

тея, посвященных романтическому движению и немецкому идеализму, обнаруживаются также в статьях и рецензиях организаторов и авторов «Логоса», особенно в текстах Ф. Степуна, пытавшегося обогатить неокантианскую гносеологию романтической философией жизни, образ которой был явно навеян штудированием уже упоминавшегося сборника Дильтея о Новалисе, Гете, Гельдерлине и Лессинге³⁷⁰. К свидетельствам влияния Дильтея в области историко-философского исследования следует, без сомнения, причислить и работу И. А. Ильина о Гегеле³⁷¹, в которой упоминания Дильтея хотя и редки, но основной вывод интерпретации Гегеля как «интуитивиста» и «пантеиста» развивает открытие Дильтеем «мистического пантеизма» молодого Гегеля. Наконец, работы Дильтея по истории философии Нового времени стали предметом внимания исследователей и рецензентов не только как содержательные интерпретации истории антропологии и теории естественного права³⁷², но и как образцы историко-философского метода³⁷³.

В теории исторического познания, несмотря на безусловное господство марксизма и неокантианства, внимание исследователей также привлекали подходы Дильтея к определению гносеологической специфики исторических и социальных наук³⁷⁴. В этой связи следует упомянуть труды А. С. Лаппо-Данилевского, в которых он анализировал методологические теории исторической науки. Лаппо-Данилевский выделял Дильтею программу «критики исторического разума» как самостоятельную теоретико-познаватель-

³⁷⁰ *Степун, Ф.*: Жизнь и творчество // Логос. 1913. Кн. 3–4, с. 72–126; Дильтей (Некролог.) // Логос. 1911/12. Кн. 2–3, с. 311–312; *Яковенко, Б.*: Что такое философия // Логос. 1911/12. Кн. 2–3, с. 93; *Гордон, Г.*: Рец. на кн.: «Новые идеи в философии. Сб. 1» // Логос. 1912/13. Кн. 1–2, с. 374–377. *Степун, Ф.*: Рец. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. Там же, с. 394–395.

³⁷¹ *Ильин, И. А.*: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1–2. М., 1918 (переизд. СПб., 1994).

³⁷² Ср.: *Грабарь, В.*: Опыт реабилитации социальной философии XVII века. Е. В. Спекторский. Проблема социальной физики... // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109 (4), с. 598–631 (II): «Дильтей дал <...> прекрасный очерк антропологии главных представителей рационализма XVII века Декарта, Гоббса, Спинозы и Лейбница, антропологии, послужившей тем фундаментом, на котором затем возведено было все здание обществоведения» (с. 599).

³⁷³ «Главная ценность книги Дильтея лежит <...> в самом методе, в способе овладения материалом и его освещения. История философских учений поставлена здесь в неразрывную взаимосвязь с историей религии, литературы, нравственной и общественной культуры, — и притом так, что глубина чисто философских мотивов от этого не умаляется, а, наоборот, учитывается в полной мере: нити, соединяющие философские построения с 'духом времени', проходят не через поверхностный слой, а именно через последнюю глубину их интуитивного ядра» (*Франк, С. Л.*: Книга Дильтея по истории философии // Русская Мысль. 1914. № 4, с. 37–40 (II), цит. с. 39). Эта рецензия Франка содержит, одновременно, и первый отклик в России на посмертное собрание сочинений Дильтея.

³⁷⁴ См.: *Грабарь, В.*: Опыт реабилитации социальной философии XVII века. Цит. соч.

ную концепцию, которая исходит из утверждения взаимосвязи высказываний о фактах, оценок и установления законов и правил в гуманитарных науках и стремится создать гносеологический фундамент такой взаимосвязи³⁷⁵.

Понятие «мировоззрения» сигнализирует еще об одной линии рецепции идей Дильтея в русской философской дискуссии. Его статья о «Типах мировоззрения»³⁷⁶ была переведена всего год спустя после ее появления в Германии и нашла отклик в значительном числе работ, спектр которых простирается от университетской философии до марксистской публицистики³⁷⁷. Можно предположить, что и более поздние эмигрантские сочинения о типах мировоззрений, о «русском мировоззрении» и т. д. возникли не без влияния Дильтеевой типологии, истолкованной в духе «интуитивного понимания» сущности культурных феноменов³⁷⁸. В обсуждении проблемы мировоззрения и связанной с ней проблемы отношения исторического факта и абсолютной ценности примечательную позицию занял Л. Шестов, взяв Дильтея под защиту от нападок Гуссерля в «логосовской» статье³⁷⁹. Не догадываясь о существовании переписки Гуссерля и Дильтея по поводу статьи, Шестов затронул действительно центральный ее пункт: невозможности для Дильтея допустить платоническую «абсолютную значимость» в отношении к историческому существованию культурных феноменов.

Но, пожалуй, самое широкое распространение идеи Дильтея получили в бурно развивавшейся психологии, точнее на той демаркационной линии между философией и психологией, которая была предметом активного обсуждения. В узле проблем, касавшихся определения статуса психологии и ее отношения к логике и теории познания, заключался и источник интереса к позиции Дильтея в философско-психологической дискуссии.

³⁷⁵ Лаппо-Данилевский, А. С.: *Методология истории*. СПб., 1910, с. 209–211. Уже в сборнике «Проблемы идеализма» (М., 1903) Лаппо-Данилевский в критическом разборе позитивистской философии («Основные принципы социологической доктрины О. Конта») учитывал работы Дильтея и его школы по истории позитивизма.

³⁷⁶ Дильтей, В.: *Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах*. Перевели Г. Котляр и С. Гессен // *Новые идеи в философии*. Сб. 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912, с. 119–181. См. рец. С. Л. Франка: *Русская Мысль*. 1912. № 6, с. 214–215 (Б0). Помимо статьи о мировоззрении на русский язык в дореволюционный период была переведена еще одна статья Дильтея: «Сущность философии» (Пер. И. В. Постмана, И. В. Яшунского) // *Философия в систематическом изложении*. СПб., 1909, с. 1–70.

³⁷⁷ См. например *Гордон, Г.*: Рец. на кн.: «Новые идеи в философии. Сб. 1». Цит. соч.; *Франк, С. Л.*: *Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии*. Цит. соч.; *Юшкевич, П.*: *Мировоззрение и мировоззрения*. СПб., 1912, с. 185 сл.

³⁷⁸ См. например: *Лосский, Н. О.*: *Типы мировоззрений*. Введение в метафизику. Париж, 1931; *Франк, С. Л.*: *Русское мировоззрение*. СПб., 1996 (о близости «русской философии» некоторым идеям западной и, в частности Дильтея, см. с. 156).

³⁷⁹ *Шестов, Л.*: *Memento mori* // *Шестов, Л.*: Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993, с. 232–237. (*Memento mori*. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // *Вопросы философии и психологии*. 1917. Кн. 139–140 (4–5), с. 1–68).

С. Л. Франк по своим философским истокам был в этой связи, быть может, наиболее конгениальным Дильтею мыслителем. Его суждения о Дильтее не только обнаруживают близкое знакомство с работами последнего³⁸⁰, но и свидетельствуют об общности философских интересов. Так же как и Дильтей, Франк изучал на примере Шлейермахера и Гете возможности преодоления кантианства, обращая внимание на их подходы к идее «конкретного познания». Уже в интерпретации основного понятия философии религии Шлейермахера — понятия «чувства» — Франк сближался с Дильтеем, который подчеркивал его «объективно-идеалистическое» значение, в противоположность господствовавшему со времен немецкого идеализма истолкованию идей Шлейермахера о религии как «чувстве бесконечного» в духе субъективистского романтизма. Под чувством Шлейермахер «разумет не обособленную отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень сознания вообще <...>. В этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта; каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство «бытия для себя» и «бытия в целом», самосознания и восприятия»³⁸¹.

Однако еще большую роль, нежели Шлейермахер, сыграл в философском развитии Франка Гете. Из целой серии исследований, которые Франк планировал объединить в книгу о Гете, был опубликован лишь этюд, посвященный «гносеологии Гете»³⁸², которая по замечанию Франка «определила всю мою позднейшую философскую систему»³⁸³. Влияние Гете прослеживается в замысле Франка разработать «реалистическую теорию познания», которая бы смогла разрешить комплекс противоречий современной ему гносеологической философии, расколотой противоположностью идеализма как учения, стремящегося свести предмет познания к структурам познающего субъекта, и позитивизма (материализма), растворяющего субъект познания в совокупности фактически данного³⁸⁴. В тематической близости к Дильтею Франк констатирует, что противоречия теории познания проистекают из того, что философия полагает в качестве последней инстанции обоснования познания изолированные абстракции субъекта и объекта, отвлеченные от реальной основы знания — познавательного опыта в рамках жизненного мира. В попытке артикулировать эти первичные формы жизненного познания Франк и обращается к творчеству Гете, находя у него идею «конкретно-символического познания»³⁸⁵,

³⁸⁰ Франк, С. Л. Вильгельм Дильтей. Цит. соч.

³⁸¹ Франк, С. Л.: Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. Цит. соч., с. 24–25.

³⁸² Франк, С. Л.: Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // Русская Мысль. 1910. № 8, с. 73–99 (II). Переизд. под названием «О сущности художественного познания (Гносеология Гете)»: Вопросы теории и психологии творчества. Т. V. Харьков, 1914, с. 104–130.

³⁸³ Франк, С. Л.: Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956, с. 94.

³⁸⁴ Франк С. Л.: Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 9, с. 33–40 (II).

в котором, «в противоположность отвлеченному познанию, постижение объекта достигается не расчленением его, а, наоборот, утверждением и восприятием его жизненного единства»³⁸⁶. В этом понимании несомненно присутствует отголосок интерпретации Гете в сборнике «Переживание и поэзия», который сам Франк называл «одной из самых интереснейших книг Дильтея»³⁸⁷. Правда, в размышлениях Гете о познании Франк открывает новую перспективу, выходящую уже за рамки философского подхода Дильтея и составляющую основное направление теории знания самого Франка, — тематизирование категории *бытия* как исходного пункта философии в противоположность современной ему неокантианской гносеологии, исходившей из «сознания»³⁸⁸. «В мировоззрении Гете основной категорией является не познание, а *бытие*, и целью его постижения служит только *картина бытия*, в отношении которой картина познания есть лишь одна из ее составных частей»³⁸⁹.

В магистерской диссертации «Предмет знания» (1915) Франк развивает *онтологическую* теорию знания, призванную освободить вопрос о природе и условиях познания от апорий картезианского гносеологизма. Ядром этой теории является учение о «живом знании», которое в противоположность «отвлеченному знанию» науки образует первичную форму отношения человека к миру. «Знанию [теоретическому. — Н. Л.] необходимо предшествует то первичное отношение потенциального *обладания* предметом, вне которого познание и знание столь же немислимы, как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели или как невозможна никакая деятельность над предметом, которого нет у нас под руками»³⁹⁰. В таком «обладании бытием» или «живом знании» предмет познания присутствует не как объективное содержание, а как данность переживания, в котором нет разделения «идеальности» и «фактичности»³⁹¹. Это «знание-жизнь», «мыслящее переживание» Франк истолковывает в первую очередь как модус самосознающего бытия человека, который не просто существует, а существует, зная о своем бытии³⁹². Но сфера «живого знания» распространяется также и за пределы человеческой субъективности, охватывая и знание о других людях и о культурно-историческом мире³⁹³. Эта концепция Франка обнаружива-

³⁸⁵ Франк С. Л.: Из этюдов о Гете. Цит. соч., с. 85.

³⁸⁶ Там же, с. 76.

³⁸⁷ Франк, С. Л.: Вильгельм Дильтей. Цит. соч., с. 38.

³⁸⁸ О возникающих в этой связи параллелях и отличиях в отношении к философскому подходу М. Хайдеггера, ставившего сходную задачу в теории науки см.: *Плотников Н. С.*: С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9, с. 169–185.

³⁸⁹ Франк С. Л.: Из этюдов о Гете. Цит. соч., с. 94.

³⁹⁰ Франк, С. Л.: Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995, с. 37.

³⁹¹ Там же, с. 354.

³⁹² См.: Там же, с. 355.

³⁹³ Там же, с. 357. Франк говорит в этой связи об интуитивном «понимании» и «исторической интуиции».

ет известную близость Дильтееву обоснованию познания в опыте жизни, правда, без акцента на практическом характере этого опыта, который Франк отвергал как проявление «прагматизма». И хотя в «Предмете знания» отсутствует явная связь с философскими идеями Дильтея, но в статьях и рецензиях, относящихся к контексту работы Франка, он эксплицитно ссылается на установленное, по его утверждению, Дильтеем различие интуитивного «понимания» (*Verstehen*) как «живого знания» и отвлеченного научно-теоретического «постижения» (*Begreifen*)³⁹⁴. Это различие Франк сделал исходным пунктом и в своей концепции философской психологии, развитой в докторской диссертации «Душа человека» (1917), которая представляла собой детальную разработку идеи «живого знания» как способа самопознания человека³⁹⁵. Следует, однако, учитывать и важные отличия философско-психологической теории Франка: в то время как Дильтей ограничивает свою постановку вопроса исследованием познания и его фундамента в жизненно-практическом опыте исторического человека, Франк, сознательно примыкая к традиции платонизма, стремится преодолеть эту точку зрения историчности и ищет в категории «живого знания» выхода к «абсолютному бытию»³⁹⁶.

Онтологическую проблему, правда, в форме определения условий предметного («онтологического») описания, ставит в центр критического разбора философии Дильтея и Г. Г. Шпет. Его лишь недавно опубликованный текст о Дильтее, образующий седьмую главу второй части его обширного труда «История как проблема логики», представляет собой, пожалуй, самое крупное исследование о Дильтее на русском языке³⁹⁷. К этому следует присовокупить и фрагменты о Дильтее из части той же книги Шпета, посмертно изданной под названием «Герменевтика и ее проблемы»³⁹⁸.

³⁹⁴ См. например: Франк, С. Л.: Новая книга по философии искусства [К. Эйгес: Статьи по философии музыки] // Русская Мысль. 1913. № 2, с. 30–33 (II); Франк, С. Л.: Задачи философской психологии // Русская Мысль. 1916. № 10, с. 23–49 (II).

³⁹⁵ См.: Франк, С. Л.: Предмет знания. Душа человека. Цит. соч., с. 444. Близость позиций Франка и Дильтея была зафиксирована и критиком их психологических теорий. См.: Выготский, Л. С.: Исторический смысл психологического кризиса // Выготский, Л. С.: Психология развития как феномен культуры. М.—Воронеж, 1996, с. 207.

³⁹⁶ Франк, С. Л.: Предмет знания. Душа человека. Цит. соч., с. 37.

³⁹⁷ Шпет, Г. Г.: История как проблема логики II // Два текста о Вильгельме Дильтее. Цит. соч., с. 7–136. Под редакцией Шпета вышел также перевод статьи Дильтея «Идеи по поводу описательной и расчленяющей психологии» (*Дильтей, В.*: Описательная психология. Пер. с нем. Е. Д. Зайцевой под ред. Г. Г. Шпета. М., 1924), получивший широкий резонанс среди психологов.

³⁹⁸ Рукопись о герменевтике, представляющая собой «экскурс» из третьей части «Истории как проблемы логики», была самим Шпетом подготовлена к печати отдельным изданием. См.: Шпет, Г. Г.: Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989, с. 231–268, Контекст 1990, с. 219–259, Контекст 1991, с. 215–255, Контекст 1992, с. 251–284, а также полное немецкое издание, исправляющее пропуски и опечатки русского: Špet G. G.: Hermeneutik und ihre Probleme. Freiburg/München, 1993.

Интересно, что рецепция идей Дильтея Шпетом хронологически предшествовала восприятию феноменологии Гуссерля и развивалась параллельно с последним. Это обстоятельство, вероятно, и создало предпосылки того, что Шпет с самого начала определил свой «путь в феноменологии» как «герменевтическую феноменологию»³⁹⁹. Еще до отъезда в Германию на семинары к Гуссерлю Шпет написал в юбилейный сборник Л. М. Лопатину статью⁴⁰⁰, в которой он намечал общие черты направления, способного вывести психологию из кризисного состояния, в котором, по его мнению, повинны теории «абстрактной психологии», превращающие психическую жизнь в механику логизированных абстракций⁴⁰¹. Основные черты «логизма в психологии», каковой Шпет называет отличительной характеристикой «объяснительной психологии», он характеризует, ссылаясь на Дильтея: подведение психических явлений под логико-математические и естественнонаучные закономерности; «постоянное искание элементов, из которых можно было бы слепить более сложное и целое и в результате 'все' душевной жизни»⁴⁰²; противоречие этой натуралистической психологии познавательному опыту гуманитарных наук, которые «искали в психологии либо фундамента, либо объяснения то специальных проблем, либо направляющих указаний и даже методов»⁴⁰³. Не только в критике объяснительной психологии, но и в указании нового пути Шпет приписывает заслугу Дильтею, «не только заложившему фундамент новой психологии, но сделавшему также попытку разработать им самим намеченный план и давшему, кроме того, образцы применения нового психологического рассмотрения к самым различным областям духа»⁴⁰⁴.

В упомянутой главе о Дильтее из «Истории как проблемы логики» Шпет продолжает обсуждение темы психологии и подробно разбирает отношение психологии, логики и теории познания в понимании Дильтея. Его основной тезис состоит в характеристике Дильтея как представителя «ло-

³⁹⁹ См.: Кузнецов, В. Г.: Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2, с. 198–214; Калиниченко, В. В.: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3, с. 37–61.

⁴⁰⁰ Шпет, Г. Г.: Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. М., 1911, с. 245–264 (переизд. в кн.: Шпет, Г. Г.: Психология социального бытия. Избранные психологические труды. М.—Воронеж, 1996, с. 28–48).

⁴⁰¹ Шпет, Г. Г.: Психология социального бытия. Цит. соч., с. 32.

⁴⁰² Там же, с. 35.

⁴⁰³ Там же, с. 36.

⁴⁰⁴ Там же, с. 40. В рецензии на книгу В. В. Зеньковского Шпет отводит критические возражения автора в адрес Дильтея: Шпет, Г. Г.: Критические заметки к проблеме психической причинности (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности», Киев, 1914) // Вопросы философии и психологии. 1915, Кн. 127 (2), с. 283–312 (II).

гического дуализма», стремящегося обосновать самостоятельность гуманитарного знания в противоположность натуралистическому «монизму», который ориентируется на идеал «единой науки», созданной в соответствии с методологией естествознания. «В этой оппозиции натурализму мы и видим основание, вызвавшее у Дильтея своеобразный дуализм в логике, защита которого и есть величайшая заслуга Дильтея. Дильтей протестует против такого определения науки, которое обобщает признаки естественных наук до значения и обязательности их для всякой науки, считает это догматическим перенесением абстрактных схем и настаивает на самостоятельном месте задач и изучения наук о духе»⁴⁰⁵. Вместе с тем Шпет констатирует у Дильтея неявное присутствие позитивистских предпосылок, выражающееся в том, что понятия «объяснения» и «причинности» берутся лишь в смысле естественнонаучного гипотетического объяснения и каузальности природы, тогда как следовало бы с самого начала прояснить их логико-методологический смысл и изучить возможность их ненатуралистического применения в науках о духе. Дильтей допускает ошибку, когда он «отрицает возможность объяснения в психологии <...>, т. к. он тем самым признает *implicite*, что понятия 'объяснения' и 'естественнонаучного объяснения' суть тождественные понятия»⁴⁰⁶, хотя эта тождественность им нигде специально не доказывается.

Основное критическое возражение Шпет направляет против идеи Дильтея обосновать гуманитарные науки в описательной психологии. При этом он исследует два взаимосвязанных комплекса проблем: логико-методологического статуса психологии как основной науки и ее отношения к системе гуманитарных наук. Первый комплекс проблем сосредоточен в вопросе: «возможно ли знание о том, что *предшествует* научному познанию, как знание все же?»⁴⁰⁷ Шпет здесь занят по существу той же проблемой, что и Франк в своем учении о «живом знании», — проблемой поиска фундамента для обоснования значимости познания в форме некоего первичного знания, которое само еще не задействовало бы критерии науки (иначе получился бы порочный круг) и все же являлось бы эпистемическим отношением. Если резюмировать критические замечания Шпета в адрес Дильтея, касающиеся проблемы обоснования познания, то смысл их сводится к тому, что психология и вообще всякое психологическое описание как *теоретическое* знание не может выполнять функцию основоположения, ибо всегда имеет свой предмет уже преобразованным в соответствии с научными критериями. То же относится и к «теории познания», которая в своем исследовании основ познания уже

⁴⁰⁵ Шпет, Г. Г.: История как проблема логики II. Цит. соч., с. 9–10.

⁴⁰⁶ Там же, с. 12.

⁴⁰⁷ Там же, с. 16.

руководствуется критериями самого познания, каковые еще только предстоит обосновать. Дильтей, по мнению Шпета, не замечает «качественного различия между знанием научным и знанием основ, или, мы можем сказать: между знанием *вторичным*, теоретическим, и знанием *первичным*, основным»⁴⁰⁸. Выход из тупика психологического обоснования Шпет усматривает в допущении первичного «онтологического описания», которое «должно освободить предмет не только от психологических теорий, но и от субъективных психологических условий всякого познания»⁴⁰⁹. Такую роль может сыграть лишь знание, которое «не пользуется дискурсивными понятиями как такими <...> [и] движется, следовательно, в сфере интуиции»⁴¹⁰. Интуитивное описание предмета («онтология»), а не психология выполняет функцию «основного знания». Примечательно, что Шпет почти не разбирает в этой связи Дильтеева понятия «переживания» как первичного эпистемического отношения к миру. Лишь мимоходом он замечает, что «переживание, как целое, конкретное, 'живое', действительно содержит в себе все необходимое для онтологического описания», но затем переходит к критике истолкования Дильтеем переживания как психологической связи⁴¹¹.

При рассмотрении другого комплекса проблем — отношения психологии к наукам о духе Шпет подробнее освещает содержание и цели той онтологии, с позиции которой он подвергает критике Дильтеево основоположение. Это, прежде всего, «онтология знака», т. е. описание функционирования знаков как самостоятельной реальности, а не просто проявлений каких-то скрытых за ними психических отношений. «Для построения науки <...> необходим еще онтологический анализ, необходимо определить *форму* бытия 'знаков', тогда только мы получим возможность подойти и к основному вопросу истории как науки, исторического метода и исторического объяснения»⁴¹². Из тезиса о первичности предметного («онтологического») описания, выполняющего функцию основоположения гуманитарных наук, следует, во-первых, что психология и социально-исторические науки находятся в отношении координации, а не субординации, поскольку предмет психологии — индивидуально-психическое — образует не фундамент социального, а лишь отдельный его реги-

⁴⁰⁸ Там же, с. 20.

⁴⁰⁹ Там же, с. 27. У Шпета, правда, идет речь не о традиционной «реалистической» онтологии, претендующей на познание вещей независимо от сознания, а об онтологии «феноменологической», которая изучает (описывает) способы данности предмета в сознании.

⁴¹⁰ Там же, с. 23. Шпет говорит также об «интеллектуальной интуиции» (с. 31).

⁴¹¹ Там же, с. 42. Надо сказать, что и тексты Дильтея из второго тома «Введения в науку о духе», в которых подробно разбирается эта функция переживания и «осознания», были недоступны Шпету.

⁴¹² Там же, с. 105.

он, выделенный посредством теоретической абстракции. «Психическая жизнь со всех сторон связана с социальным, проникнута им, пропитана им: когда мы хотим изучить психическое как такое, мы должны его изолировать, выделить из этой ткани социального, в этом смысле психология всегда изучает абстрактного человека, — описательная не меньше, чем объяснительная»⁴¹³. Во-вторых, приоритет онтологии, т. е. предметного описания, при выяснении специфики наук о духе означает отказ от определяющей функции понимания. Понимание и интерпретация знаков имеют, по Шпету, «эвристическое» значение в структуре исследования в этих науках, но не являются их конституирующим признаком. «Понимание *не* есть познание. <...> Это только вспомогательное средство познания!»⁴¹⁴ Если социальные знаки рассматриваются как проявления (выражения, объективации) чего-то иного (психического переживания), и задача понимания заключается в том, чтобы добраться сквозь знаки до этого иного, то собственно социальные феномены растворяются в психическом и получается, что мы интерпретируем не само социальное бытие, а лишь нашу собственную схему, согласно которой все социальное сводимо к психическому. Такой вывод делает, согласно Шпету, Дильтей из установленного им отношения «переживание-выражение-понимание»⁴¹⁵.

Анализ взглядов Дильтея в рукописи Шпета «Герменевтика и ее проблемы» оказывается, однако, менее критическим. Шпет констатирует в поздних работах Дильтея преодоление психологической интерпретации понимания как понимания «внутренних» переживаний⁴¹⁶. Более подробно разбирает он в этой связи Дильтееву концепцию «объективного» или объективированного духа, лишь мимоходом затронутую во второй части «Истории как предмета логики». Но и в «Герменевтике» Шпет повторяет свой упрек Дильтею, что у него отсутствует непсихологический анализ понимания, исходящий из предметно-феноменологического описания объектов гуманитарных наук в их специфическом самостоятельном бытии как знаков⁴¹⁷.

Участниками обсуждения идей Дильтея в России начала века были, однако, не одни только философы, но также и психологи, причем даже экспериментальные психологи. К их числу относился Н. Н. Ланге — автор изложения взглядов Дильтея в энциклопедическом словаре «Гра-

⁴¹³ Там же, с. 79.

⁴¹⁴ Там же, с. 75 прим.

⁴¹⁵ Там же, с. 81, 109.

⁴¹⁶ Шпет, Г. Г.: Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1992, с. 255–261.

⁴¹⁷ Там же, с. 260. Анализ критических аргументов Шпета выходит за рамки настоящего введения. Можно лишь отметить, что критика Шпета отчасти снимается обращением к целостной концепции Дильтея, представленной во втором томе «Введения в науки о духе». С другой стороны, позиция «онтологического описания», с которой Шпет критикует Дильтея, сама не может не вызвать критических возражений, как и вся феноменологическая программа «чистого описания».

нат»⁴¹⁸. Будучи сторонником понимания психологии как единой науки, охватывающей как физиологическую, так и культурно-историческую психологию, Ланге с особым вниманием относился к психологическим идеям Дильтея, которого он причислял к представителям «волюнтаристского» направления в психологии⁴¹⁹. Признавая значение полемики Дильтея против ассоцианистской психологии, Ланге, однако, считал бесперспективным очищение психологии от естественнонаучного подхода и ориентацию ее сугубо на исторический и нормативный анализ⁴²⁰. Сходную позицию занимал в оценке Дильтея и Л. С. Выготский, развивавший уже на основе марксизма проект синтетической психологии, которая объединила бы естественнонаучные и социально-культурные подходы к изучению психического⁴²¹. Так же, как и Ланге, он солидаризовался с критикой натурализма Дильтеем и другими представителями описательной психологии. «Сила и правота их аргументации — исключительно в признании несостоятельности, недостаточности, принципиальной неадекватности тех объяснений, которые выдвигались до сих пор физиологической психологией по отношению к высшим проявлениям психической жизни человека»⁴²². Вместе с тем Выготский адресует критику и Дильтею, подчеркивая, что в утверждении дуализма объяснительной и описательной психологии Дильтеем по существу разделяет основную предпосылку физиологической психологии, а именно «признание механической причинности единственно возможной категорией объяснения психической жизни»⁴²³. Отрицая противопоставление объяснения и описания, Выготский тем не менее перенимает в свою психологическую концепцию понятие «переживания» как «единицы» психической жизни человека. Его интерпретация Дильтея получила в развитии психологии советского периода широкое распространение⁴²⁴.

Отдельного упоминания заслуживают работы в области литературоведения, в особенности германистики и теории литературы, в которых,

⁴¹⁸ Н. Л.: Дильтей // Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 18. М., б. г., стлб. 364–365.

⁴¹⁹ Ланге, Н. Н.: Психология. (1914) // Ланге, Н. Н. Психический мир. М.—Воронеж, 1996, с. 96–97.

⁴²⁰ Там же, с. 99.

⁴²¹ См.: Выготский, Л. С.: Исторический смысл психологического кризиса. Цит. соч., а также анализ описательной психологии в ст.: Психика, сознание, бессознательное // Выготский Л. С.: Собрание сочинений. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии. М., 1982, с. 132–148.

⁴²² Выготский, Л. С.: Учение об эмоциях // Выготский Л. С.: Собрание сочинений. Т. 6. Научное наследство. М., 1984, с. 295.

⁴²³ Там же.

⁴²⁴ См. Ярошевский, М. Г.: Дильтеева дихотомия и проблема переживания // Вопросы философии. 1998. № 1, с. 70–78.

начиная с исследований В. М. Жирмунского, течение *Geistesgeschichte* было весьма сильно и в советский период, и, соответственно, Дильтей всегда принадлежал к числу необъявленных классиков⁴²⁵. Специальные исследования его литературно-теоретической концепции составляли, правда, скорее исключение, к которым следует отнести работы А. В. Михайлова, в частности его неопубликованную монографию «Вильгельм Дильтей и его школа», в которой концепция исторической поэтики, рассмотренная в контексте развития немецкого литературоведения, преобразуется в общую теорию литературы⁴²⁶.

Если подвести итог этому вынужденно фрагментарному обзору рецепции, к которому следовало бы присоединить и анализ исследовательской ситуации последних трех десятилетий, а именно обсуждения проблем «гуманитарного знания» и появления серьезных историко-философских статей и публикаций, то следует обратить внимание на то, что вопреки почти повсеместному признанию центрального значения проблемы *истории* в русской мысли (начиная от создателей исторической метафизики вроде Бердяева вплоть до убежденных сциентистов типа Лотмана), вопросы исторического и, шире, гуманитарно-научного познания занимали в комплексе философских рефлексий весьма скромное место. Между тем в исторических науках сильнее чем где-либо раздаются в настоящее время голоса, призывающие освободиться от квазимарксистского стиля мышления, создать новый язык описания и структурирования культурного контекста, заново продумать унаследованные формулы преемственности и разрывов в национальной истории. И, может быть, в этой будущей работе труды Дильтея, посвященные методическому дисциплинированию «исторического сознания», окажутся небесполезными при создании нового рационального инструментария для ответственного исследования исторической жизни культурного сообщества.

⁴²⁵ Основные переводы Дильтея в советский период также возникли в философско-литературоведческом кругу германистов: *Дильтей, В.*: Введение в науки о духе. Сила поэтического воображения. Начала поэтики. (Пер. В. В. Библихина сверен А. В. Михайловым) // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе*. М., 1987, с. 108–142. Другой перевод (*Дильтей, В.*: *Наброски к критике исторического разума*. Пер. А. П. Огурцова // *Вопросы философии*. 1998. № 4, с. 135–152) появился в контексте исследований по теории гуманитарного знания, пик которых в советской философии пришелся на 80-е гг. См. лит. в кн.: *Кузнецов, В. Г.*: *Герменевтика и гуманитарное познание*. М., 1991.

⁴²⁶ См.: *Михайлов, А. В.*: *Языки культуры*. М., 1997; *он же*: *Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры*. Цит. соч. Одна глава из монографии о Дильтее опубликована в: *Михайлов, А. В.*: *Литература и философия языка // Логос*. 1996. № 8, с. 52–68. Из других работ можно упомянуть: *Михайлов, А. В.*: *Эстетический мир Шефтсбери // Шефтсбери: Эстетические опыты*. М., 1975, с. 7–76.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ВОПРЕКИ устойчивым стереотипам понимания Дильтея как теоретика герменевтики и методологии гуманитарных наук, как несистематичного мыслителя, погруженного больше в исторические исследования, чем в философские дискуссии и т.д., действительное влияние Дильтея на философскую мысль XX столетия простирается значительно дальше формулы герменевтика-иррационализм-историзм. Спектр этого влияния почти не поддается охвату, столь разнообразны и неожиданно противоречивы мотивы обращения к грандиозному корпусу его философского наследия.

С помощью Дильтея и его понятия «исторической жизни» Хайдеггер произвел переворот в феноменологическом движении, освободившись от главной догмы философии сознания — приоритете созерцательно-теоретического отношения к миру. Дильтееву задачу «постичь жизнь из нее самой» и найти для выражения этого понимания новые философские категории он развил в дисциплину «аналитики здесь-бытия», исходящую из первичного опыта человеческого существования. Да и сам Гуссерль, преодолевая противоречия своего идеализма, обращался в поздние годы к философской психологии Дильтея, чтобы найти способы примирения противоположности факта и идеи, жизненного субъекта и субъекта теоретического, исторической индивидуальности и общезначимых истин. Наконец, из обширного контекста феноменологического движения, задававшего перед второй мировой войной тон во всей континентальной философии, вышли и первые опыты синтеза феноменологии и герменевтики (Оскар Бекер, Людвиг Ландгребе), которые Гадамер впоследствии трансформировал в универсальный проект философской герменевтики.

Параллельное развитие происходило и в «школе Дильтея», объединявшей его ближайших учеников и сторонников. Начатая Георгом Мишем, Хансом Липпсом и другими представителями так называемой «Геттингенской философии жизни» работа над программой «философской логики», объе-

диняющей научную и жизненно-практическую рациональность в единую категориальную систему, была преждевременно прервана вынужденной эмиграцией. Но даже сохранившиеся фрагменты этого дискуссионного текста свидетельствуют о том, что уже в первой трети столетия на основе философии Дильтея было возможно формулирование концепций, которые ныне считаются исключительной привилегией аналитической философии. К ним относятся идеи нормативной логики и философии «обычного языка».

Столь же плодотворным было обращение к идеям Дильтея и у представителей философской антропологии. Макс Шелер особенно активно перерабатывал его философию жизни как в своей концепции «социологии знания», утверждавшей приоритет жизненно-практического отношения к миру, так и в учении о человеке как единстве «жизненного порыва» и «духа». Гельмут Плеснер в основу своего, альтернативного хайдеггеровской онтологии, проекта философской антропологии положил идею Дильтея о «выражениях жизни», отлагающихся в структурах жизнеосуществления, начиная от элементарных форм человеческих реакций на мир (плач и смех) вплоть до исторических форм объективного духа. А ученик Дильтея Джордж Герберт Мид, объединивший в антропологической концепции «символического интеракционизма» идеи культурно-исторической психологии Дильтея с прагматической психологией Джемса и Дьюи, открыл перспективу понимания Дильтея в контексте идей американского прагматизма.

Восприятие Дильтея в неомарксизме отличалось специфической двойственностью признания и критики. Уже у Г. Лукача первоначальное поклонение Дильтею сменилось после его обращения в марксизм жесточайшей критикой иррационалистического «префашизма». Для Герберта Маркузе, напротив, Дильтей, наряду с Гегелем и молодым Марксом, был мыслителем, четко поставившим проблему онтологического статуса социальной реальности. В Дильтеевой концепции исторической жизни Маркузе усматривал фундамент философии практики, которая в противоположность неокантианскому идеализму делает своей основной темой единство социально-исторического мира. Впоследствии эту тему развил Юрген Хабермас, в полемике с логическим позитивизмом, с одной стороны, и философской герменевтикой Гадамера, с другой, отстаивавший идею опосредствования науки практическим интересом. Связь понимания и выражения жизни, выявленная Дильтеем в его теории образования гуманитарно-научных понятий, служит Хабермасу моделью при определении отношения познания и практики в критической теории общества.

Парадоксальным образом даже те направления послевоенной философии в Германии, что утверждались путем отрицания хайдеггеровско-гадамеровой герменевтики и демонстративного обращения к аналитической философии, нередко находили импульсы для теоретического развития в идеях Дильтея. Программная статья Пауля Лоренцена «Методическое мыш-

ление», заявившая программу «конструктивной теории науки», цитирует формулу Дильтея о невозможности для познания «выйти за пределы жизни» как основное убеждение философии, которая исходит из жизненно-практической ситуации человека и в первую очередь из стихии обычного языка как базиса теоретических понятий.

Новый импульс рецепции Дильтея дала в последние десятилетия работа над продолжением собрания сочинений Дильтея. Институционализация «дильтееведения» в рамках «Дильтеевского ежегодника», под руководством Фритьефа Роди, позволила не только организовать международную сеть исследований, но и создать центр герменевтической философии, альтернативный гадамеровской герменевтике, и открытый для обсуждения идей Дильтея в контексте самых различных философских подходов.

После радикальных проектов обновления философии и длительных междоусобных боев марксистов, логических позитивистов, герменевтов, экзистенциалистов, лингвистических философов и постструктуралистов, когда современная мысль все более стремится, пользуясь выражением Канта, к «заключению вечного мира в философии», интерес к столь «умеренному» мыслителю, как Дильтей, получает новое оправдание. Идея обоснования познания в опыте исторической жизни, развитая им в программу критики исторического разума, позволяет сформировать понимание теоретических проблем философии за пределами дилеммы метафизики и позитивизма. А осуществленная им рефлексия принципов гуманитарного знания, восстановленная во всей полноте ее аргументов, открывает перспективу самоопределения «наук о духе», свободного от бесплодного дуализма «двух культур». В диалоге с философскими идеями Дильтея, и даже в их критике рациональная дискуссия об основах человеческого познания и действия всякий раз находит продуктивные понятия, способные заложить основы новых философских синтезов.

ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften. 21 Bände. 1914-1997. Leipzig 1914ff.; Stuttgart und Göttingen 1957ff.; Göttingen 1970ff.

Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Hrsg. von Bernhard Groethuysen, 4. Auflage 1959 (1. Auflage 1922)

Bd. II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Hrsg. von Georg Misch, 6. Auflage 1960 (1. Auflage 1914)

Bd. III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Hrsg. von Paul Ritter, 3. Auflage 1962 (1. Auflage 1921)

Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Hrsg. von Herman Nohl, 2. Auflage 1959 (1. Auflage 1921)

Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Hrsg. von Georg Misch, 2. Auflage 1957 (1. Auflage 1924)

Bd. VI: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Hrsg. von Georg Misch, 3. Auflage 1958 (1. Auflage 1924)

Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Hrsg. von Bernhard Groethuysen, 2. Auflage 1958 (1. Auflage 1927)

Bd. VIII: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Hrsg. von Bernhard Groethuysen, 2. Auflage 1960 (1. Auflage 1931)

Bd. IX: Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems. Hrsg. von Otto Friedrich Bollnow, 2. Auflage 1960 (1. Auflage 1934)

Bd. X: System der Ethik. Hrsg. von Herman Nohl, 1. Auflage 1958

Bd. XI: Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen. Hrsg. von Erich Weniger, 2. Auflage 1960 (1. Auflage 1936)

- Bd. XII: Zur preußischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preußischen Staates. Das allgemeine Landrecht. Hrsg. von Erich Weniger, 2. Auflage 1960 (1. Auflage 1936)
- Bd. XIII: Leben Schleiermachers. Erster Band. Auf Grund der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß. Hrsg. von Martin Redeker, 3. Auflage 1970
- Bd. XIV: Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß. Hrsg. von Martin Redeker, 1. Auflage 1966
- Bd. XV: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literatur-Berichte zur Theologie und Philosophie. Hrsg. von Ulrich Herrmann, 1. Auflage 1970
- Bd. XVI: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874. Hrsg. von Ulrich Herrmann, 1. Auflage 1972
- Bd. XVII: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus «Westermanns Monatsheften»: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867-1884. Hrsg. von Ulrich Herrmann, 1. Auflage 1974
- Bd. XVIII: Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880). Hrsg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi, 1. Auflage 1977
- Bd. XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870–1895). Hrsg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi, 1. Auflage 1982
- Bd. XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864–1903). Hrsg. von Hans-Ulrich Lessing und Frithjof Rodi, 1. Auflage 1990
- Bd. XXI: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875–1894). Hrsg. von Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing. 1. Auflage 1997
- Dilthey, W.: Biographisch-literarischer Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Berlin, 1885
- Dilthey, W.: Das Erlebnis und die Dichtung. 16. Auflage. Göttingen 1985
- Dilthey, W.: Vorwort zu Band I der Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 10 (1996), 126–134
- Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 3. Bd.: Schleiermachers Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Übersiedlung nach Halle, namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel. Zum Druck vorbereitet von Ludwig Jonas, nach dessen Tode hrsg. von Wilhelm Dilthey. Berlin, 1861

Aus Schleiermachers Leben in Briefen. 4. Bd.: Briefe an Brinckmann. Briefwechsel mit seinen Freunden von der Übersiedlung nach Halle bis zu seinem Tode. Denkschriften. Dialog über das Anständige. Recensionen. Vorbereitet von Ludwig Jonas, hrsg. von Wilhelm Dilthey. Berlin, 1863

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877–1897. Hrsg. von S. v. d. Schulenburg. Halle, 1923

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870. Hrsg. von C. Misch. 2. Aufl. Stuttgart, 1960

Дильтей, В.: Введение в науки о духе. Сила поэтического воображения. Начала поэтики. (Пер. В. В. Бибикина сверен А. В. Михайловым) // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987, с. 108–142

Дильтей, В.: Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. № 5, с. 124–136

Дильтей, В.: Описательная психология. Пер. с нем. Е. Д. Зайцевой под ред. Г. Г. Шпета. М., 1924 (переизд.: СПб., 1996)

Дильтей, В.: наброски к критике исторического разума. Пер. А. П. Огурцова // Вопросы философии. 1998. № 4, с. 135–152

Дильтей, В.: Сущность философии. (Пер. И. В. Постмана, И. В. Яшунского) // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909, с. 1–70

Дильтей, В.: Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. Перевели Г. Котляр и С. Гессен // Новые идеи в философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912, с. 119–181

Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем // Вопросы философии. 1995. № 10, с. 144–150

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер, П./ Лукман, Т.: Социальное конструирование реальности. М., 1995
2. Brentano, F.: Избранные работы. М., 1996
3. Виндельбанд, В.: Нормы и законы природы // Виндельбанд, В.: Избранное. Дух и история. М., 1995, с. 184–208
4. Виндельбанд, В.: От Канта до Ницше. М., 1997
5. Витгенштейн, Л.: Философские исследования. // Витгенштейн, Л.: Философские работы. Ч. 1. М., 1994
6. Витгенштейн, Л.: О достоверности. // Витгенштейн, Л.: Философские работы. Ч. 1. М., 1994
7. Выготский, Л. С.: Исторический смысл психологического кризиса // Выготский, Л. С.: Собрание сочинений в шести томах. Т. 1. М., 1982, с. 291–436

8. Выготский, Л. С.: Психика, сознание, бессознательное // Выготский Л. С.: Собрание сочинений. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии. М., 1982, с. 132–148
9. Выготский, Л. С.: Учение об эмоциях // Выготский Л. С.: Собрание сочинений. Т. 6. Научное наследство. М., 1984
10. Гегель, Г. В. Ф.: «О научных способах исследования естественного права...» // Гегель, Г. В. Ф.: Политические произведения. М., 1978, с. 209–218
11. Гетманн, К. Ф.: От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. № 1. 1999, с. 19–45
12. Гордон, Г.: Рец. на кн.: «Новые идеи в философии. Сб. 1» // Логос. 1912/13. Кн. 1–2, с. 374–377
13. Грабарь, В.: Опыт реабилитации социальной философии XVII века. Е. В. Спекторский. Проблема социальной физики... // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 109 (4), с. 598–631 (II)
14. Гуссерль, Э.: Феноменология // Логос. № 1. 1991, с. 12–21
15. Гуссерль, Э.: Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1. (Перепечатано в кн.: Гуссерль, Э.: Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.)
16. Дессуар, М.: Очерк истории психологии. СПб., 1912
17. Дильтей (Некролог.) // Логос. 1911/12. Кн. 2–3, с. 311–312
18. Дильтей, Вильгельм. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. Ха. СПб., 1893, с. 606
19. Зеньковский, В. В.: История русской философии. Л., 1991
20. Ильин, И. А.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1–2. М., 1918 (переизд. СПб., 1994)
21. Ильин, И.: Шлейермахер и его «Речи о религии» // Русская Мысль. 1912. № 2, с. 41–46 (II)
22. Калиниченко, В. В.: Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3, с. 37–61
23. Кузнецов, В. Г.: Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991
24. Кузнецов, В. Г.: Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2, с. 198–214
25. Ланге, Н. Н.: Психология. (1914) // Ланге, Н. Н. Психический мир. М.–Воронеж, 1996
26. Лаппо-Данилевский, А. С.: Методология истории. СПб., 1910
27. Лосский, Н. О.: Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931
28. Михайлов, А. В.: Литература и философия языка // Логос. 1996. № 8, с. 52–68

29. Михайлов, А. В.: Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989
30. Михайлов, А. В.: Эстетический мир Шефтсбери // Шефтсбери: Эстетические опыты. М., 1975, с. 7–76
31. Михайлов, А. В.: Языки культуры. М., 1997
32. М.М. [Стасюлевич, М.М.]: Детство и молодость Шлейермахера // Вестник Европы. 1871. № 1, с. 228–255
33. Молчанов, В. И.: Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988
34. Л. [Ланге, Н. Н.]: Дильтей // Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 18. М., б. г., стлб. 364–365
35. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII (Теория речевых актов). М., 1986
36. Плотников, Н. С.: Молодой Гегель в зеркале исследований // Вопросы философии. 1993. № 11, с. 29–56
37. Плотников Н. С.: С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9, с. 169–185
38. Поппер, К.: Ницета историцизма. М., 1993
39. Рибо, Т.: Современная германская психология (опытная школа). СПб., 1895
40. Риккерт, Г.: Науки о природе и науки о культуре. М., 1998
41. Риккерт, Г.: Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пб., 1922 (переизд.: Киев 1998)
42. Роди, Ф.: Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером // Логос. 1999 № 10, с. 29–42
43. Степпун, Ф.: Жизнь и творчество // Логос. 1913. Кн. 3–4, с. 72–126
44. Степпун, Ф.: Рец. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. // Логос. 1912/13. Кн. 1–2, с. 394–395
45. Тооль, А. Ю.: К восприятию философии В. Дильтея в России. // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1987. Вып. 787, 116–131
46. Трельч, Э.: Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994
47. Тренделенбург, А.: Логические исследования. Пер. Е. Корша. Ч. 1–2. М., 1868
48. Фихте, И. Г.: Сочинения в двух томах. СПб., 1993
49. Франк, С. Л.: Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956
50. Франк, С. Л.: Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская Мысль. 1911. № 4, с. 34–41 (III)
51. Франк, С. Л.: Вильгельм Дильтей // Русская Мысль. 1911. № 11, с. 38 (II)

-
52. Франк, С. Л.: Задачи философской психологии // Русская Мысль. 1916. № 10, с. 23–49 (II)
 53. Франк, С. Л.: Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // Русская Мысль. 1910. № 8, с. 73–99 (II)
 54. Франк, С. Л.: Книга Дильтея по истории философии // Русская Мысль. 1914. № 4, с. 37–40 (II)
 55. Франк С. Л.: Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. № 9, с. 33–40 (II)
 56. Франк, С. Л.: Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер, Ф.: Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. Со вступительной статьей переводчика. М.: Русская Мысль, 1911 (переизд. изд. М.–К., 1994)
 57. Франк, С. Л.: Новая книга по философии искусства [К. Эйгес: Статьи по философии музыки] // Русская Мысль. 1913. № 2, с. 30–33 (II)
 58. Франк, С. Л.: Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995
 59. Франк, С. Л.: Рец.: Новые идеи в философии. Сб. 1. // Русская Мысль. 1912. № 6, с. 214–215 (Б0)
 60. Франк, С. Л.: Русское мировоззрение. СПб., 1996
 61. Фришейзен-Колер, М.: Вильгельм Дильтей как философ // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. 1912/13. Кн. 1–2, с. 325–353
 62. Фреге, Г.: Смысл и значение // Фреге, Г.: Избранные работы. М., 1997, с. 50–75
 63. Хайдеггер, М.: Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Вопросы Философии. 1995. № 11, с. 119–145
 64. Хайдеггер, М.: Прологомены к истории понятия времени. Пер. Е. Борисова. Томск, 1998
 65. Хайдеггер, М.: Работы и размышления разных лет. М., 1993
 66. Шестов, Л.: Memento mori // Шестов, Л.: Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993, с. 232–237
 67. Шпет, Г. Г.: Введение в этническую психологию // Шпет, Г. Г.: Сочинения. М., 1989
 68. Шпет, Г. Г.: Герменевтика и ее проблемы // Контекст 1989, с. 231–268, Контекст 1990, с. 219–259, Контекст 1991, с. 215–255, Контекст 1992, с. 251–284
 69. Шпет, Г. Г.: История как проблема логики II // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995, с. 7–137
 70. Шпет, Г. Г.: Критические заметки к проблеме психической причинности

- (По поводу книги В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности», Киев, 1914) // Вопросы философии и психологии. 1915, Кн. 127 (2), с. 283–312 (II)
71. Шпет, Г. Г.: Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. М., 1911, с. 245–264 (переизд. в кн.: Шпет, Г. Г.: Психология социального бытия. Избранные психологические труды. М.—Воронеж, 1996, с. 28–48)
 72. Юшкевич, П.: Мироззрение и мировоззрения. СПб., 1912
 73. Яковенко, Б.: Что такое философия // Логос. 1911/12. Кн. 2–3, с. 27–103
 74. Ярошевский, М. Г.: Дильтеева дихотомия и проблема переживания // Вопросы философии. 1998. № 1, с. 70–78
 75. Acham, K.: Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung. Freiburg/München, 1974
 76. Acham, K.: Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 9–51
 77. Apel, K.-O.: Die Erklären/Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Hinsicht. Frankfurt a. M., 1979
 78. Apel, K.-O.: Diltheys Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 285–347
 79. Berding, H.: Leopold von Ranke. In: Wehler, H.-U. (Hrsg.): Deutsche Historiker I. Göttingen, 1971, 7–24
 80. Binswanger, L.: Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie. Berlin, 1922
 81. Birus, H. (Hrsg.): Hermeneutische Positionen. Schleiermacher–Dilthey–Heidegger–Gadamer. Göttingen, 1982
 82. Bodammer, Th.: Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg/München, 1987
 83. Boeckh, A.: Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften. (Reprint.) Darmstadt, 1966
 84. Bollnow, O. F.: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig, 1936 (2. Aufl. Stuttgart, 1955)
 85. Bollnow, O. F.: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Bollnow, O. F.: Studien zur Hermeneutik. Bd. 1. Freiburg/München, 1982, 295–313
 86. Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd.1–4 Darmstadt, 1991

-
87. Dahms, H.-J.: Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie. Das philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950. In: Becker, H./ Dahms, H.-J./ Wegeler, C.: Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus. München, 1978, 169–199
 88. Danto, A. C.: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge (Engl.), 1965
 89. Diemer, A.: Geisteswissenschaften. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Basel/Stuttgart, 1974, 211–215
 90. Dierse, U.: Bouterweks Idee einer Apodiktik. In: Jaeschke, W. (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*. Hamburg, 1993, 32–51
 91. Droysen, J. G.: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Hrsg. von R. Hübner. 3. Aufl. Darmstadt, 1958
 92. Dummett, M.: *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt a. M., 1988
 93. Ebbinghaus, J.: Über erklärende und beschreibende Psychologie. In: Rodi, F./ Lessing, H.-U. (Hrsg.): *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, 45–87
 94. Eisler, R.: *Philosophen-Lexikon*. Berlin, 1912
 95. Eisler, R.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. 4. Aufl. Berlin, 1927
 96. Fellmann, F.: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*. Freiburg/München, 1976
 97. Frank, M. (Hrsg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a. M., 1991
 98. Frank, M.: Vorwort. In: Frank, M. (Hrsg.): *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt a. M., 1994, 7–34
 99. Frühwald, W./ Jauß, H. R. u. a.: *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*. Frankfurt a. M., 1991
 100. Gadamer, H.-G.: Hermeneutik als praktische Philosophie. In: Riedel, M. (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. I. Freiburg, 1972, 325–344
 101. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Gesammelte Werke. Bd. 1). Tübingen, 1990
 102. Gadamer, H.-G.: Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus. Ein Diskussionsbeitrag). In: Orth, E. W. (Hrsg.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, 172–182
 103. Gethmann, C. F.: *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York, 1993
 104. Gethmann, C. F.: Lebensweltliche Präsuppositionen praktischer Subjektivität. Zu einem Grundproblem der 'angewandten Ethik'. In: Baumgartner, H.-M./ Jacobs, W. G. (Hrsg.): *Philosophie der Subjektivität? Zur*

- Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Bd. 1. Stuttgart-Bad Canstatt, 1993, 150–170
105. Gethmann, C. F.: Protologik. Untersuchungen zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen. Frankfurt a. M., 1979
 106. Glockner, H.: Hegel. Bd. 1–2. Stuttgart, 1940
 107. Gloy, K.: Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten. In: Fichte-Studien 1 (1990), 41–72
 108. Griesheimer, F. (Hrsg.): Wozu Literaturwissenschaft? Kritik und Perspektiven. Tübingen, 1991
 109. Haardt, A.: Vom Selbstbewußtsein zum Leben. Diltheys Auseinandersetzung mit Fichtes Prinzip des Selbstbewußtseins in der zweiten Hälfte der «Einleitung in die Geisteswissenschaften». In: Dilthey Jahrbuch 6 (1989), 292–302
 110. Habermas, J.: Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation. In: Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 10. Aufl. 1991, 178–203
 111. Habermas, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M., 1992
 112. Хаум, Р.: Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии, чит. в Берлинском университете. Пер с нем. П. Л. Соляникова. СПб., 1861)
 113. Hegel, G. W. F.: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. (Werke. 2). Frankfurt a. M., 1986
 114. Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. (Werke 18). Frankfurt a. M., 1986
 115. Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Bd 1. (Werke. Bd. 5). Frankfurt a. M., 1979
 116. Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phanomenologie. In: Heidegger, M.: Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt a. M., 1975
 117. Heidegger, M.: Sein und Zeit. 16. Aufl. 1986
 118. Henrich, D.: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M., 1967
 119. Herbart, J. F.: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet aus Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Theil. Königsberg, 1824
 120. Herfurth, Th.: Diltheys Schriften zur Ethik. Würzburg, 1992
 121. Husserl, E.: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 1964

-
122. Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. 1. In: Husserliana. Bd. III/1
 123. Husserl, E.: Logische Untersuchungen. Bd. 2 (Husserliana Bd. XIX/1)
 124. Husserl, E.: Phänomenologische Psychologie. In: Husserliana. Bd. IX
 125. Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt a. M., 1965
 126. Ineichen, H.: Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Frankfurt a. M., 1975
 127. Ineichen, H.: Wilhelm Dilthey. Logische und anthropologische Grundlagen der Geisteswissenschaften. In: Decher, F./ Hennigfeld, J. (Hrsg.): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert. Würzburg, 1992, 169–179
 128. Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919
 129. Johach, H.: W. Dilthey: Die Struktur der geschichtlichen Erfahrung. In: Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV. Göttingen, 1986, 52–90
 130. Johach, H.: Diltheys Philosophie des Subjekts und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch 2 (1984), 92–127
 131. Johach, H.: Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Meisenheim am Glan, 1974
 132. Jung, M.: Dilthey zur Einführung. Hamburg, 1996
 133. Kambartel, F.: Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus. Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1976
 134. Kambartel, F.: Ethik und Mathematik. In: Riedel, M. (Hrsg.): Rehabilitation der praktischen Philosophie. Bd. 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Freiburg, 1972, 489–504.
 135. Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. (уточненный русск. пер. Кант, И.: Критика чистого разума. М., 1998)
 136. Kant, I.: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: Kant, I.: Werke in zwölf Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 9. Frankfurt a. M., 1977
 137. Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburg, 1996
 138. Knüppel, R.: Diltheys erkenntnistheoretische Logik. München, 1991
 139. Köhnke, K. Ch.: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1993
 140. Krausser, P.: Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Frankfurt a. M., 1968

141. Landgrebe, L.: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 9 (1928), 237–266
142. Lange, Fr. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. 2. Frankfurt/M., 1974 (Русск. пер.: Ланге, Ф. А.: История материализма и критика его значения в настоящем. Пер. с нем. С предисл. Вл. Соловьева. В 2-х т. Киев–Харьков, 1900. — Т. 1. История материализма до Канта. Т. 2. История материализма со времен Канта)
143. Lebensphilosophie. In: Ritter J. / Gründer K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart, 1980, 135–140
144. Leisegang, H.: Denkformen. Berlin/Leipzig, 1928
145. Lessing, H.-U.: Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg/München, 1984
146. Lessing, H.-U.: Dilthey und Helmholtz. Aspekte einer Wirkungsgeschichte. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), 819–833
147. Lessing, H.-U.: Dilthey und Lazarus. In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 57–82
148. Lessing, H.-U. (Hrsg.): Briefe an Dilthey anlässlich der Veröffentlichung seiner «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie». In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 193–232
149. Logik, philosophische, der Neuzeit. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart, 1980, 452–459
150. Lübbe, H.: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel/Stuttgart, 1977
151. Lübbe, H. (Hrsg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Berlin u.a., 1978
152. Lukács, G.: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. München, 1994
153. Lukács, G.: Die Zerstörung der Vernunft. In: Lukács, G.: Werke. Bd. 9. Neuwied/Berlin, 1962
154. Maine de Biran: Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature. In: Œuvres, t. VIII. Paris, 1932
155. Makkreel, R. A.: Dilthey und die interpretierenden Wissenschaften: Die Rolle von Erklären und Verstehen. In: Dilthey-Jahrbuch 1 (1983), 57–73
156. Makkreel, R. A.: Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991
157. Makkreel, R. A.: Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis

-
- von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewußtsein bei Husserl und Dilthey. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 381–414
158. Marquard, O.: Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. In: Marquard, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a. M., 1982, 107–121
159. Meier, H. G.: Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. Münster, 1970
160. Merleau-Ponty, M.: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, 1997
161. Mill, J. St.: System der deductiven und inductiven Logik. Übertr. von J. Schiel. Braunschweig, 1849
162. Misch, G.: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Hrsg. von G. Kühne-Bertram und F. Rodi. Freiburg/München, 1994
163. Misch, G.: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Leipzig/Berlin, 1930
164. Misch, G.: Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1947
165. Mohanty, J. N.: Edmund Husserl's Theory of Meaning. La Haye, 1964
166. Nassen, U. (Hrsg.): Klassiker der Hermeneutik. München/Wien/Zürich, 1982
167. Nohl, H.: Die Weltanschauungen der Malerei. In: Nohl, H.: Stil und Weltanschauung. Jena, 1920
168. Oberer, H.: Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie. In: Ollig, H.-L. (Hrsg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt, 1987, 105–133
169. Oelmüller, W. (Hrsg.): Wozu noch Geschichte? München, 1977
170. Orth, E. W.: Wilhelm Dilthey und Franz Brentano zur Wissenschaftsforschung. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, 24–54
171. Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert: Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger (Phänomenologische Forschungen 16). Freiburg/München, 1984
172. Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg/München 1984
173. Packowska-Lagowska, Elzbieta: Psychologie, aber nicht Psychologismus:

- Dilthey und Twardowski zum Verhältnis von Psychologie und Geisteswissenschaften. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, 80–120
174. Patzig, G.: Erklären und Verstehen. Bemerkungen zum Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. In: Patzig, G.: Tatsachen, Normen, Sätze. Stuttgart, 1988, 45–75
175. Patzig, G.: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In: Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II. Göttingen. 3. Aufl. 1988, 9–70
176. Perpeet, W.: Formale Kulturphilosophie. In: Ollig, H.-L. (Hrsg.): Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt, 1987, 362–377
177. Pfafferott, G.: Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 351–380
178. Pöggeler, O.: Dilthey und die Phänomenologie der Zeit. In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 105–139
179. Prauss, G. (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln. Köln, 1973
180. Psychologie. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel/Stuttgart, 1989, 1628–1639
181. Rath, M.: Psychologismustreit in der Deutschen Philosophie. Freiburg/München, 1994
182. Reinhold, K. L.: Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena, 1790
183. Rescher, N.: Der Streit der Systeme. Ein Essay über die Gründe und Implikationen philosophischer Vielfalt. Würzburg, 1997
184. Rickert, H.: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen, 3. Aufl. 1915 (русск. пер.: Риккерт, Г.: Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт, Г.: Философия жизни. Киев, 1998)
185. Riedel, M.: Diltheys Kritik der begründenden Vernunft. In: Orth, E. W. (Hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, 185–210
186. Riedel, M.: Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart, 1978
187. Rodi, F./ Lessing, H.-U. (Hrsg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1984
188. Rodi, F.: Alte und neue Aufgaben der Dilthey-Forschung. Unveröffentl. Manusk. 1999
189. Rodi, F.: Die Ebbinghaus-Dilthey-Kontroverse. Biographischer Hintergrund und sachlicher Ertrag. In: Traxel, W. (Hrsg.): Ebbinghaus-

-
- Studien 2. Passau, 1987, 145–154
190. Rodi, F.: Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 10 (1996), 107–126
 191. Rodi, F.: Diltheys Kritik der historischen Vernunft — Programm oder System? In: Dilthey-Jahrbuch 3 (1985), 140–165
 192. Rodi, F.: Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1969
 193. Rodi, F.: Über einige Begriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch 1 (1983), 13–38
 194. Rodi, F.: Vom Verstehen und Nicht-Verstehen. Skizze einer hermeneutischen Elementarlehre. In: Studia Culturologica. Sofia. Vol. 3 (1994), 39–48
 195. Rothacker, E.: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920
 196. Runggaldier, E.: Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Stuttgart/Berlin/Köln, 1996
 197. Rüsen, J. (Hrsg.): Historische Objektivität. Göttingen, 1975
 198. Scheider, Th.: Typus in der Geschichtswissenschaft. In: Schmidt, R. H. (Hrsg.): Methoden der Politologie. Darmstadt, 1967, 108–123
 199. Scheler, M.: Erkenntnis und Arbeit. In: Scheler, M.: Die Wissensformen und die Gesellschaft. (Gesammelte Werke. Bd. 8). 2. Aufl. Bern/München, 1960
 200. Scheler, M.: Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche—Dilthey—Bergson. In: Scheler, M.: Gesammelte Werke. Bd. 3. Bern, 1955
 201. Schmidt, N. D.: Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven. Reinbek bei Hamburg, 1995
 202. Scholtz, G.: Bedeutsamkeit. Zur Entstehungsgeschichte eines Grundbegriffs der hermeneutischen Philosophie. In: Scholtz, G.: Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1991, 254–258
 203. Schwemmer, O.: Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1987
 204. Schwemmer, O.: Theorie der rationalen Erklärung. Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften. München, 1976
 205. Searle, J. R.: The Construction of Social Reality. New York, 1995
 206. Selbstbesinnung. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Basel/Stuttgart, 1995, 330–335
 207. Špet G. G.: Hermeneutik und ihre Probleme. Freiburg/München, 1993
 208. Spranger, E.: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und

- Ethik der Persönlichkeit. 2. Aufl. 1921
209. Strawson, P.: *The Bounds of Sense*. [dt.: *Die Grenzen des Sinns*. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt a. M., 1992]
210. Subjekt, transzendentales. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 4. Stuttgart, 1996, 126–127
211. Trendelenburg, A. F.: *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme* (1849). In: Trendelenburg, A. F.: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 2. Berlin, 1855, 1–30
212. Typos/Typologie. In: Ritter, J./ Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Basel, 1999, 1587–1607
213. Unger, R.: *Aufsätze zur Prinzipienlehre der Literaturgeschichte*. Berlin, 1929
214. Welton, D.: *Verbindende Namen — verbundene Gegenstände: Frege und Husserl über Bedeutung*. In: Pöggeler, O./ Jamme, Ch. (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt a. M., 1989, 141–191
215. Windelband, W.: *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: Windelband, W.: *Präludien*. Bd. 2. Tübingen, 5. Aufl. 1915
216. *Wozu Geisteswissenschaften?* (Kursbuch 91) Berlin, 1988
217. Wright, G. H. v.: *Erklären und Verstehen*. Frankfurt a. M., 1974
218. Wundt, W.: *Logik*. Bd. III: *Logik der Geisteswissenschaften*. 3. Aufl. Stuttgart, 1908
219. Zimmerli, W. Ch.: *Das Theorem der Tatsachen des Bewußtseins und Diltheys Versuch der Überwindung des transzendentalen Idealismus oder: wie Dilthey den Sack Fichte prügelte und den Esel Reinhold meinte*. In: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), 166–190.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Аристотель 21, 27, 34, 83, 116,
137, 140

Б

Бёк, Август 18, 19

Бем-Баверк, Эйген 131

Бенеке, Фридрих Эдуард 76, 98,
161

Бентам, Иеремиа 59, 141

Бергсон, Анри 8, 9, 10, 98

Беркли, Джордж 75, 90

Бокль, Генри Томас 33, 59, 60, 61,
62, 141

Брауэр, Лейтзен Эгберт Ян 124

Брентано, Франц 20, 69, 80, 119,
126, 138, 210

Бруно, Джордано 42

Буркхардт, Якоб 31, 130

Бутервек, Фридрих 111, 112

В

Вайгель, Валентин 83

Вайтц, Теодор 139

Вебер, Макс 16, 67, 132, 169, 196

Вейль, Герман 124

Вико, Джамбатисто 49

Виндельбанд, Вильгельм 68, 69,
76, 84, 112, 131,
133, 134, 139, 210

Витгенштейн, Людвиг 86, 113, 169,
171, 214

Вольней, Константин Франсуа 112

Вольф, Христиан 80

Вундт, Вильгельм 138

Выготский, Лев Семенович 139, 198,
203, 210, 211

Г

Гадамер, Ганс-Георг 11, 20, 33, 44,
72, 173, 205, 206

Гайм, Рудольф 82

Гартман, Николай 111

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 16,
19, 20, 21, 22, 27, 31, 36,
37, 39, 41, 42, 43, 45, 47,
49, 56, 77, 82, 92, 93, 114,
123, 148, 154, 156, 157,
173, 177, 187, 193, 194,
195, 207, 212, 213, 217

Гелен, Арнольд 153

Гельдерлин, Фридрих 194

Гельмгольц, Герман 32, 64, 79,
110, 121

Гераклит 187

Гербарт, Иоганн Фридрих 27, 76,
117, 124, 137, 138, 139

Гердер, Иоганн Готфрид 19, 154

Гете, Иоганн Вольфганг 32, 39, 42,
114, 187, 189, 194,
196, 197, 213

Глокнер, Герман 42

Гримм, Якоб 18

Гротгейзен, Бернард 43, 156

Гумбольдт, Вильгельм фон 15, 16,
24, 32

Гуссерль, Эдмунд 6, 13, 45, 51,
55, 59, 67, 77, 78, 82, 86,

102, 123, 139, 143, 159,
160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 169, 170, 188,
191, 195, 199, 205, 210, 211

Д

Декарт, Рене 13, 75, 76, 111, 194
Дестют де Траси, Антуан Луи Клод
112

Дильтей, Карл 18

Дильтей, Максимилиан 17

Дробиш, Мориц Вильгельм 139

Дройзен, Иоганн Густав 177

Дюринг, Евгений 21

Ж

Жирмунский, Виктор Максимович
204

З

Зигварт, Кристоф 123, 124, 126,
128

И

Ибервег, Фридрих 20, 45, 187

Иеринг, Рудольф 141, 174

Ильин, Иван Александрович 193,
194, 211

Й

Йоах, Гельмут

Йонас, Людвиг 23

Йорк фон Вартенбург, Пауль 35

К

Кабанис, Пьер Жан Жорж 112

Кант, Иммануил 5, 11, 16, 17, 21,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
34, 38, 39, 40, 41, 42, 46,
47, 48, 49, 50, 51, 55, 56,
64, 66, 67, 75, 76, 77, 78,
80, 81, 84, 95, 102, 103,
106, 109, 112, 116, 122,

126, 136, 137, 157, 186,
207, 210, 217, 218

Карлейль, Томас 11, 71

Карнап, Рудольф 105, 109

Кассирер, Эрнст 82

Кениг, Йозеф 192

Коген, Герман 20, 139, 146

Конт, Огюст 11, 32, 34, 52, 59,
61, 155, 195

Кюльпе, Освальд 138

Л

Лаас, Эрнст 21

Лампрехт, Карл 130

Ланге, Николай Николаевич 202,
203, 211, 212

Ланге, Фридрих Альберт 16, 32, 64,
137, 218

Лаппо-Данилевский, Александр Сер-
геевич 194, 195, 211

Лацарус, Морис 32, 33, 138

Лейбниц, Готфрид Вильгельм 15,
57, 75, 101, 194

Лессинг, Готхольд Эфраим 17, 44,
194

Либман, Отто 32

Липпс, Ганс 192, 205

Лист, Франц 141

Локк, Джон 75, 76, 80, 84, 165

Лоренцен, Пауль 124, 125, 206

Лотце, Герман 35, 121, 124, 137

Лукач, Георг 9, 39, 206

Лютер, Мартин 114

М

Мангейм, Карл 8, 126

Марк, Аврелий 11

Маркс, Карл 14, 60, 206

Мейнеке, Фридрих 131

- Мен де Биран, Мари Франсуа Пьер 112
- Менгер, Карл 131, 188
- Милль, Джон Стюарт 32, 34, 59, 60, 62, 123, 131
- Михайлов, Александр Викторович 12, 31, 59, 97, 100, 199, 204, 210, 211, 212, 214
- Миш, Георг 8, 43, 74, 105, 125, 156, 163, 192, 205
- Моммзен, Теодор 36, 130
- Монтень, Мишель 11
- Мур, Джордж Эдуард 27
- Мюнстерберг, Гуго 138
- Н**
- Нибур, Бартольд Георг 12, 18, 19
- Ницше, Фридрих 8, 9, 10, 11, 14, 31, 36, 71, 76, 112, 210
- Новалис (Фридрих фон Харденберг) 194
- Ноль, Герман 156, 184
- П**
- Пирс, Чарлз 77
- Платон 24, 25, 163
- Плеснер, Гельмут 82, 192, 206
- Поппер, Карл 13, 77, 212
- Прантль, Карл 20, 187
- Р**
- Ранке, Леопольд 12, 19, 20, 114
- Рейнгольд, Карл Леонард 20, 88
- Рескин, Джон 11
- Риккерт, Генрих 9, 36, 68, 69, 82, 84, 131, 132, 133, 212, 220
- Риль, Алоиз 21
- Рильке, Райнер Мария 36
- Роди, Фритъеф 73, 115, 188, 207, 212
- С**
- Савиньи, Фридрих Карл 12
- Сенека 11
- Спиноза, Бенедикт 42, 75, 194
- Стасюлевич, Михаил Матвеевич 193, 212
- Степун, Федор Августович 194
- Т**
- Тейхмюллер, Густав 20, 21
- Теннис, Фердинанд 151
- Тетенс, Иоганн Николай 80
- Толстой, Лев Николаевич 11
- Трейчке, Шенрих 36, 130
- Тренделенбург, Фридрих Адольф 20, 21, 22, 25, 186, 212
- Тэн, Ипполит 59, 63, 141
- Ф**
- Фихте, Иоганн Готлиб 9, 16, 19, 21, 22, 24, 31, 65, 76, 77, 82, 86, 88, 95, 110, 114, 116, 117, 157, 186, 212
- Фишер, Куно 18, 21, 43
- Фонтане, Теодор 36
- Фослер, Карл 131
- Франк, Семен Людвигович 74, 184, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 212, 213
- Фреге, Готлоб 123, 165, 213
- Фриз, Якоб Фридрих 76, 84, 137
- Х**
- Хайдеггер, Мартин 10, 11, 13, 22, 35, 36, 44, 53, 55, 56, 64, 82, 86, 91, 97, 109, 143, 157, 180, 188, 192, 197, 205, 212, 213

Ш

Шелер, Макс 8, 9, 82, 114, 126,
206

Шеллинг, Фридрих Йозеф 9, 22,
31, 157, 186

Шерер, Вильгельм 37, 130

Шестов, Лев 195, 213

Шефтсбери, Антони Эшли Купер 11,
42, 204, 212

Шиллер, Фридрих 16, 157

Шлегель, Фридрих 8, 23, 24

Шлейермахер, Фридрих 11, 19, 23,
24, 26, 27, 28, 30, 32, 33,
37, 38, 41, 46, 48, 71, 100,
152, 154, 156, 164, 165, 186,
192, 193, 196, 211, 212, 213

Шмоллер, Густав фон 130

Шпенглер, Освальд 9, 36, 151, 188

Шпет, Густав Густавович 32, 82,
143, 178, 198, 199, 200,
201, 202, 210, 211, 213, 214

Шпрангер, Эдуард 44, 105, 143,
184

Штейнталь, Хейман 32, 33, 138

Штумпф, Карл 138, 139

Э

Эббингауз, Герман 45, 138, 147,
156, 161, 193

Эмерсон, Ралф Уолдо 71

Ю

Юм, Давид 27, 29, 75, 80

