Юдин Г.Б.

Понятие действительности и методология гуманитарного познания в философии науки Г. Риккерта

1. Введение

Значение философии Г. Риккерта для методологии гуманитарных наук, и в особенности – для социологии, не вызывает сомнений. Неокантианство стало одной из основных теоретических альтернатив для антинатуралистически настроенной части академической среды в Германии d начале XX в., в период автономизации гуманитарного познания, и именно благодаря Риккерту методология науки за пределами естествознания воспринимается сегодня как классическая проблема неокантианства. Представление о философии Риккерта как источнике теоретико-познавательных основоположений гуманитарной науки закрепилось благодаря ссылкам М. Вебера на авторитет Риккерта при рассмотрении ключевых проблем гуманитарного познания. Позиция Риккерта в полемике с другими участниками «спора о разделении наук» (прежде всего, с В. Дильтеем), а также влияние его теории познания на последующее развитие гуманитарной науки не раз становились предметом специальных исследований в отечественной литературе[1].

[1] *Давыдов Ю.* Неокантианские импульсы теоретико-методологических исканий социологии XX в. // История теоретической философии. Т. 2. М.: Канон+, 2002. С. 259–281; *Плотников Н.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000; *Филиппов А.*

Среди идей Риккерта, оказавших заметное воздействие на социальную науку, особняком стоит идея «науки о действительности». С помощью этой формулы Вебер характеризовал специфику социально-научного познания в своих методологических работах[2], Х. Фрайер использовал её для институциональной легитимации социологии в Германии до войны[3], а Х. Шельски апеллировал к ней в своих программных статьях, преследовавших задачу возрождения социологии в послевоенный период[4]. Эта формула лишь по видимости нейтральна; в контексте неокантианской философии она влечёт за собой целый ряд предпосылок, определяющих задачу, метод и пределы познания. В данной работе мы постараемся рассмотреть связь идеи «науки о действительности» с другими элементами философии Риккерта. Для этого нам потребуется выйти за пределы риккертовской философии науки, на которой обычно сосредоточиваются исследования значения идей Риккерта для современной гуманитарной науки. Мы ставим задачу охарактеризовать онтологический статус действительности у Риккерта и место этого понятия в его системе онтологических категорий. Мы покажем, что понятие действительности у Риккерта заключает в себе противоречия, отражающие противостояние разных линий в рамках немецкой идеалистической философии. С одной стороны, из этих противоречий произрастают вызовы для методологии гуманитарного познания; с другой стороны, тем самым ограничивается круг доступных альтернатив.

2. Формальный подход к разделению наук: кантианская интерпретация

Работы Риккерта по философии науки стали развитием наметившегося в конце XIX в. противостояния между неокантианским

О понятии теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 3. С. 75–114.

[2] *Weber M.* Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1985 (1902). S. 3–5.

[3] *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964 (1930).

[4] *Schelsky H.* Der Realitätsverlust der modernen Gesellschaft // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1979 (1954). S. 394–409.

и дильтеевским подходами к разделению наук. Неокантианскую позицию заявил в 1894 году в своей речи «История и естествознание» В. Виндельбанд: с его точки зрения, специфика знания определяется теми логическими средствами, которые учёный использует при обработке опыта. В отличие от Дильтея, Виндельбанд исходит из того, что мир не разделён на две замкнутые сферы, образующие предметы для двух независимых классов наук (внутренний и внешний опыт), но наоборот, единство опыта подразделяется сообразно его понятийной обработке[5]. Поэтому предложенная Виндельбандом классификация может быть названа формальной в противовес содержательной классификации Дильтея. Если Дильтей противопоставлял науки о духе наукам о природе[6], то Виндельбанд предложил различение номотетического и идиографического знания, усматривая особенность исторического знания в том, что оно сосредоточено на возможно более полном отображении единичного, ограниченного во времени события.

Следуя за своим учителем Виндельбандом, Риккерт предложил различать «естественные» и «культурные» науки (науки о природе и науки о культуре). Терминология Дильтея не кажется ему «безусловно неверной», однако понятие «духа» представляется рискованным, в силу того что явления духовной жизни также могут подвергаться естественнонаучному исследованию; метафизическое же понимание «духа» связано со спекулятивным идеализмом и неспособно обеспечить историческому знанию подлинно научное обоснование. Риккерт не отвергает полностью содержательное разделение наук, но стремится избежать картезианского дуализма. Поэтому он предлагает выделить культуру как самостоятельный предмет науки, выходящей за пределы естествознания, однако при этом термин «культура» сам по себе не предоставляет этой науке онтологического обоснования (как и природа сама по себе ещё не обосновывает естествознание), но нуждается в теоретико-познавательном истолковании с формальных, логических позиций[7].

Схема, которую Риккерт противопоставляет Дильтею, на первый взгляд кажется кантианской. Содержательные различия между науками, ограничения их предмета могут быть объяснены только

---

[5] *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede. Strassburg, 1900 (1894).

[6] *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 270–730.

[7] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 52–55.

с позиций критики дискурсивного познания. Ключевую роль в разделении наук Риккерт отводит направленности познающего разума, его «*интересу*». Этот интерес может быть направлен как на познание универсального в вещах, так и на индивидуальное, уникальное в них; если первое доступно естествознанию, то второе неизбежно ускользает от него. «Наука о том, что не приурочено ни к какому определенному времени, но имеет силу всюду и навсегда, при всей её ценности, не способна высказывать решительно ничего относительно того, что действительно существует в определённых пунктах пространства и времени и что произошло лишь один раз в том или ином месте, в тот или иной момент»[8]. Интерес, в свою очередь, обусловливает понятийное мышление – в этом отношении Риккерт добавляет ясности в сравнении с позицией Виндельбанда. Специфика наук о культуре состоит не в их предмете и даже не в их методе, если понимать под этим только способ заключения, но в их подходе к образованию понятий.

Кантианский характер этого построения легко усмотреть в том, что риккертовское различение базируется на фокусе познающего субъекта: при изменении направленности интереса мы обязаны методически, понятийно обрабатывать объект иным образом, и потому входим в новую науку. Интерес, как и неразрывно связанный с ним метод, следует тогда рассматривать как модус данности мира субъекту. Никакого иного доступа к миру у нас не существует, и потому предположение о том, что мир внутри себя членится на природу и культуру, представляет собой просто метафизическую спекуляцию. Подход Риккерта выглядит тогда как попытка прийти к разделению наук с помощью трансцендентальной философии. Кантовский вопрос о возможности природы[9] должен быть более тщательно проработан с тем, чтобы учесть все возможные способы данности мира субъекту.

Концептуализация предмета познания, которую предлагает Риккерт, казалось бы, всецело подтверждает такое прочтение. Последовательное кантианское рассуждение должно было бы исключать для разума возможность делать какие бы то ни было утверждения о предмете за пределами того доступа к нему, который обеспечивается разумом. Существование трансцендентного разуму предмета может

[8] *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. С. 223.

[9] *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1965. С. 138.

лишь постулироваться, однако за пределами его познаваемости с помощью разума он остаётся совершенно непознаваемым. И в самом деле, на роль предмета познания Риккерт предлагает действительность – понятие, которое вполне соответствует этим требованиям.

Во-первых, действительность едина, так как нам противопоставлен единый мир, данный в чувственном опыте: «В этом смысле справедливо, что может быть только одна наука, потому что существует только одна действительность»[10].

Во-вторых, хотя это и означает, что действительностью занимается любая наука, сообразно способу обработки опыта может достигаться большая или меньшая близость к этой действительности. Поскольку естествознание ищет наиболее общих форм знания, наиболее универсальных законов, оно тем самым абстрагируется от конкретности действительности. Стало быть, разделение наук лежит строго на стороне субъекта и должно быть проведено с помощью трансцендентально-философского анализа.

Наконец, в-третьих, тем самым указываются границы рациональности: сама по себе действительность не может быть рациональной и познанной полностью, и между ней и субъектом всегда зияет hiatus irrationalis – это выражение позаимствовал у Фихте ученик Риккерта Э. Ласк[11]. Как пишет Риккерт, «дуализм действительности и понятия никогда не может быть уничтожен. Его преодоление означало бы преодоление самой науки. Его сущность заключается в разрыве между непосредственно переживаемой или действительной жизнью и теорией жизни или действительности»[12]. Действительность, противопоставленная дискурсивному познанию, необозримо многообразна – как экстенсивно (что следует из множественности доступных предметов), так и интенсивно (что проявляется в неисчерпаемости сторон одного предмета, пусть даже отделённого от всех прочих)[13]. Пытаться изобразить действительность такой, какова она «на самом деле», бесполезно и антинаучно[14].

Всё выглядит так, как будто бы Риккерт преодолевает дуализм Дильтея путём восстановления кантианского акцента на субъективной стороне познавательного процесса, на образовании понятий.

---

[10] *Риккерт.* Науки о природе и науки о культуре. С. 53.

[11] *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902. S. 170–171.

[12] *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 370.

[13] *Риккерт.* Границы естественнонаучного образования понятий. С. 82.

[14] *Риккерт.* Философия жизни. С. 62.

«Пользуясь выражениями традиционной логики, мы можем, следовательно, охарактеризовать функцию понятия еще и следующим образом: в его объеме преодолевается экстенсивное многообразие, а в его содержании – интенсивное многообразие вещей»[15]. Кантианское прочтение философии Риккерта стало весьма влиятельным в истории философии[16].

Следует подчеркнуть, что поскольку Риккерт вводит действительность как предмет для любой науки, а индивидуальное в действительности – как предмет интереса исторического познания, для теории познания понятие действительности и вопрос об отношении субъекта к действительности имеют решающее значение. Если следовать кантианскому прочтению Риккерта, то основные методологические задачи наук о культуре связаны с совершенствованием понятийного аппарата, необходимого для как можно более тонкого схватывания индивидуального в действительности. Что же касается гарантий познания, то они должны добываться, так же как Кант обосновывал возможность дискурсивного познания – методом трансцендентальной дедукции. Действительность в этом случае будет указывать на существующие трансцендентно сознанию вещи, которые благодаря осуществляемому сознанием синтезу участвуют в формировании чувственного опыта.

Между тем достаточно лишь поверхностного сравнения функции понятия «действительность» в системе Канта с соответствующим понятием у Риккерта, чтобы понять, насколько далеко предлагаемая Риккертом схема уходит от кантовского трансцендентализма. У Канта понятие «действительность» играет ключевую роль в «постулатах эмпирического мышления»: согласно второму постулату, «то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), действительно»[17]. Здесь производится решающее противопоставление модальностей: логически возможного как формального действительному как материально соответствующему формам наглядного представления. Это различение значительно тем, что Кант отходит в этой точке от предшествующей традиции (школы Х. Вольфа), замечая, что логическая непротиворечивость не может служить достаточным ос-

[15] *Риккерт.* Границы естественнонаучного образования понятий. С. 85.

[16] *Schnädelbach H.* Philosophy in Germany 1831–1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 130; *Ringer F.* The decline of German mandarins: the German academic community, 1890–1933. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. P. 327.

[17] *Кант И.* Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998. С. 319.

нованием для удостоверения факта существования: для этого требуется реальное основание, которое может дать только действительность[18].

Под «материальными условиями опыта» не следует, конечно, понимать бытие вещей самих по себе: речь не идёт о том, что действительны те вещи, которые существуют независимо от нашего представления. Действительность лежит на стороне явлений, а не на стороне ноуменов, и представляет собой «действительность эмпирического представления». В третьей критике Кант даёт убедительные пояснения: «Различение между возможными и действительными вещами значимо лишь чисто субъективно для человеческого рассудка, ибо мы можем мыслить нечто, даже если оно не существует, и мы можем представлять нечто как данное нам, даже если у нас нет о нём никакого понятия»[19]. Таким образом, действительность не представляет собой синтеза понятий с наполняющими их наглядными представлениями, но находится на допонятийном уровне. При этом сама противоположность возможного и действительного не применима к сфере трансцендентного, она релевантна лишь в отношении познающего субъекта. Действительность обозначает «постулирование вещей-по-себе», но не тождественна им. Между постулированием вещей и сферой ноуменов у Канта остаётся зазор: в конечном счёте, действительное бытие обозначает границу между сферой ноуменов и имманентной субъекту структурой опыта[20].

Такое онтологическое решение и, в первую очередь, ограничивающая, негативная роль ноуменов совершенно не устраивает Риккерта. С его точки зрения, в теории познания вещи-по-себе препятствуют последовательному проведению идеалистической мысли, в соответствии с которой всякое бытие представляет собой содержание сознания. Представление, согласно которому трансцендентная сознанию вещь может вызывать состояния сознания, Риккерт решительно отвергает: «Независимо от того, как мыслится трансцендентность вещей, в любом случае причина и предмет воздействия обладают одним и тем же модусом бытия. Для идеалиста и то, и другое – содержания сознания, для реалиста – вещи-по-себе»[21]. Поскольку

---

[18] *Длугач Т.* И. Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М.: Наука, 1990. С. 59.

[19] *Kant I.* Kritik der Urtheilskraft. Leipzig: Modes und Baumann, 1839. S. 279.

[20] См.: *Heidegger M.* Kants These über das Sein // M. Heidegger. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 458.

[21] *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg: Mohr / Siebeck, 1892. S. 22.

Риккерт видит свою задачу в развитии идеалистической философии, вещи-по-себе оказываются для него метафизическим рудиментом, который привёл к засилью натуралистического психологизма в теории познания. Очищение философии от этого сомнительного понятия необходимо для того, чтобы обнаружить предмет познания, который предполагал бы возможность достижения общезначимо истинного знания о нём. Такой предмет, очевидно, должен быть трансцендентным сознанию, однако критика вещей-по-себе означает, что Риккерт вовсе отрицает трансцендентное бытие.

Из этого следует, что понятие действительности у Риккерта не имеет ничего общего с действительностью Канта – мембраной, отделяющей полагание бытия субъектом от ноуменов, представляющих объективное условие данности предмета. Таким образом, ни в науках о природе, ни в науках о культуре нет основания для уверенности в существовании предмета, трансцендентного познающему разуму. Но что тогда следует понимать под «действительностью» и что означают указания Риккерта на действительность как единственно возможный для науки предмет? Кроме того, поскольку с категорией «действительности» тесно связано разделение наук на основании направленности познавательного интереса, возникает и другой вопрос: в чём смысл различения видов познавательного интереса? Науки о культуре оказываются в таком случае в наиболее трудном положении: если для естествознания остаётся возможность открывать универсальные причинные законы, не заботясь об их действительном наполнении, то для индивидуализирующего метода наличие чего-либо в действительности является решающим критерием.

3. Философия истории как познание действительности

Чтобы понять, как в баденском неокантианстве появляется иное, принципиально отличное от кантовского, понятие действительности и какие теоретические ресурсы используются для его разработки, имеет смысл определить общее направление преодоления кантовских мотивов, характерное для данной философской школы. Наилучшее представление об этом способна дать известная критика Канта, предложенная Виндельбандом, крупнейшим в свою эпоху историком философии. Для Виндельбанда, как и для большинства идеалистически

ориентированных мыслителей рубежа XIX–XX вв., основную опасность представляет теоретико-познавательный натурализм, происхождение которого он, как и многие другие, возводит к Канту. Кант оставил пространство для психологистского прочтения его философии, и развитие естественнонаучной психологии во второй половине XIX в. привело к тому, что выявленные экспериментальным путём связи сознания стали использоваться в философской аргументации. Объективные законы восприятия наделялись философским значением, в них видели объяснение соотношений между сознанием и его предметом, согласующееся с теорией, предложенной в первой критике Канта. «Анализ опыта, который составляет сущность этой теории, нацелен на критическое понимание и логическое обоснование исторически данного культурного продукта – науки, а именно естествознания в его ньютоновской форме. Но всё же эти исследования исходят исключительно из психологического опыта»[22].

По мнению Виндельбанда, Кант сам осознал опасность психологизма и уже в дальнейших сочинениях критического периода подошёл к проблеме априорных оснований разума с исторических позиций, в результате чего трансцендентальная философия эволюционировала в науку о принципах культуры. В этой историзации универсальных предпосылок опыта Виндельбанд видит не только основную линию трансформации учения Канта, но и общий закон развития всей послекантовской философии. Движение от психологизма к историзму, которое уместилось в трудах самого Канта, впоследствии с более широким размахом было повторено в сдвиге от Фриса к Гегелю. Поскольку во второй половине XIX в. маятник вновь качнулся в сторону психологизма, немецкая философия перестала выполнять функцию великого производителя мировоззрений. Запрос на основания духовной жизни, который предъявляет немецкая культура, не может быть удовлетворён бездушным натурализмом, подавляющим человеческую субъективность и сводящим познание мира к законам сознания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что выход из этой ситуации в начале XX в. осуществляется через поиск исторического места и значения современной цивилизации, ставшей под знамёна научности. В философии историзация происходит посредством активного возвращения к Гегелю – процесса, который Виндельбанд называет «обновлением гегельянства»[23].

---

[22] *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910. S. 9.

[23] Ibid. S. 5–6.

Развитие неогегельянства в философии науки на рубеже веков связано прежде всего с интересом к гегелевской философии истории (а не к диалектике, которая ранее пользовалась успехом у материалистов). При этом следует иметь в виду, что обращение к гегелевской концепции истории и вообще движение в направлении историзации мышления было бы невозможным без переосмысления отношений между мышлением и бытием. Именно гегелевская онтология, в рамках которой предпринимается попытка выйти за пределы кантовского негативного понятия ноумена и сформулировать категории для содержательного описания не только мышления, но и бытия, стала важным ресурсом для развития немецкого идеализма начала XX в. (и, в частности, неокантианства).

В контексте преодоления радикального разрыва между мышлением и бытием значение понятия «действительность» сложно переоценить. Напомним, что у Канта оно указывает на пределы опыта, разграничивая сферу полагания бытия и сферу трансцендентного бытия вещей-по-себе. В «Большой логике» Гегель стремится показать, каким образом разрыв между истиной и бытием устраняется в дискурсивном познании. Для Гегеля явление не противопоставлено вещам-по-себе: с одной стороны, вещи тождественны существованию, а с другой – они есть явления, поскольку их определение требует выхода в инобытие (вещь может быть определена только через рефлексию в инобытие). Когда бытие как явление и бытие как существование проникают друг в друга, следует говорить о действительности[24]. Это взаимопроникновение было невозможным в рамках кантовского трансцендентализма из-за того, что вся схематика сознания у Канта выстроена по модели опытного естествознания, которое Кант стремился легитимировать. Начиная с ранних работ, Гегель критикует кантовскую философию за психологизм: «у Канта попросту нет никаких оснований, кроме опыта и эмпирической психологии, чтобы полагать, что способность человека к познанию устроена именно так, как она видится, а именно как переход от всеобщего к частному и назад, от частного к всеобщему»[25]. Соответственно пограничный статус понятия действительности, её отделённость от бытия в кантовском трансцендентализме также следует рассматривать как неправомерное привнесение модели эмпирической психологии на почву кри-

[24] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 437.

[25] *Hegel G.W.F.* Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1979. S. 325–326.

тической философии, которая только и должна обосновать возможность такой психологии.

По Гегелю, в действительности преодолеваются оппозиции между сущностью и существованием, между формой и материей. Он называет действительность абсолютной в силу того, что действительность не может быть определена во внешней рефлексии, но определяет себя сама, сама себя разворачивает[26]. Таким образом, мышление оказывается не внешним по отношению к действительности, но необходимым для неё в процессе её саморазворачивания. Радикальное размежевание с Кантом состоит в том, что для Канта действительность неопределима, в то время как система Гегеля описывает именно процесс определения объективной действительности. Это позволяет Гегелю перейти к субъективной логике, или к учению о понятии, так как идея абсолютной действительности разрушает непреодолимый барьер между мышлением и объектом мышления и вписывает дискурсивное мышление в саморазворачивание абсолютной действительности[27].

В соответствии с этой идеей действительности, открывающей перспективу генетического анализа, Гегель разрабатывает своё видение всемирной истории и исторической науки. Хотя историзм как способ объяснения существовал и до Гегеля, именно у последнего он становится методом философии, так что решение важнейших задач философии и её самоосознание оказываются невозможными без исторической рефлексии[28]. С одной стороны, это происходит благодаря тому, что Гегель преодолевает идущее от Декарта понимание субъективности как внеисторичной и замкнутой: минимальная субъективность замещается живым духом, обнаруживающим себя в пото-

[26] *Гегель.* Наука логики. С. 484.

[27] См. о значении такого отождествления онтологии со спекулятивной логикой для понимания субъекта как становящегося самосознания в философии начала XX в.: *Быкова М.* Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996. С. 36–37.

[28] *Beiser F.* Hegel's historicism // The Cambridge companion to Hegel / Ed. by F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 272. Здесь, впрочем, следует иметь в виду, что гегелевский историзм неверно приравнивать к романтическому историзму Гердера, направленному против использования телеологических схем в интерпретации исторических единств. Проект Гегеля представлял собой скорее синтез универсалистской антропологии Просвещения и историзма в том смысле, в котором он позже будет отождествляться с релятивизмом. См.: *Schnädelbach H.* Geschichtsphilosophie nach Hegel. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1974. S. 27–29.

ке событий, которыми он определяется. В то же время, представляя всемирную историю как историю развития духа, Гегель не отвергает картезианский дуализм и противопоставляет дух физической природе: «Интересующий нас предмет – всемирная история – совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории... Но субстанциальным является дух и ход его развития»[29].

Движение духа происходит в его конкретной действительности, которая и создаёт всемирную историю как историю духа[30]. Поэтому историческое знание всегда соотносится с этой действительностью. Даже в том случае, когда речь идёт о простом воспроизводстве действительности в историографии (так называемая «первоначальная» история, доступная лишь очевидцам и современникам), гарантией верного отражения существенных элементов истории являются не наглядные представления сами по себе, но конкретная определённость духа, которая проступает в историческом описании. Важнейшим преимуществом историка является не достоверность его описаний, но его принадлежность к той стадии развития духа, которая дана в исторической действительности. Историография, претендующая на отражение того, что более не является действительным, на его реконструкцию, напротив, вызывает у Гегеля некоторое подозрение, поскольку в этом случае незаметно для историка его описание оказывается сформированным его собственной действительностью, в результате чего прошлые события (точнее, то наиболее существенное в них,

[29] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 71. Ж. Ипполит показывает, что акцент на духе как универсальном субъекте истории потребовал от Гегеля размежевания с натурализмом и натурфилософией своего времени и обращения к социально-онтологическим воззрениям Монтескьё и Руссо: «Для того чтобы описать жизнь духа, и в особенности жизнь народа в истории, Гегель поначалу воспользуется органическими метафорами, но позже постепенно заменит их диалектикой, более соответствующей развитию духа» (*Hyppolite J.* Introduction to Hegel's philosophy of history. Gainesville: University Press of Florida, 1996. P. 12–13). Именно из этого источника происходит представление о народе и человечестве как подлинных субъектах истории, обнаруживающих в исторической действительности своё развитие по направлению к свободе. Впоследствии именно этот мотив станет ключевым в развитии теории социально-научного познания в момент, когда классики разделения наук станут сходить со сцены: он будет использоваться для устранения границ между гносеологической и социально-философской проблематикой.

[30] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 370.

что важно с точки зрения разворачивания духа) трансформируются, а настоящая действительность оказывается неосознанной[31].

Устранить эту трудность возможно за счёт такой историографии, которая не будет претендовать на воспроизведение того, что более не является действительным, но осознает смысл этих прошедших событий с точки зрения доступной ей исторической действительности. Такое знание оказывается возможным, в силу того что дух, осуществляющийся во всемирной истории, свободен и разумен, а потому разумно познаёт своё самоосуществление посредством свободной мысли, т.е. посредством философии. Конкретную историческую действительность он познаёт посредством философии истории. Рассматривая историческую действительность, всеобщий дух познаёт свою цель, реализуемую за счёт человеческих действий – независимо от страстей человека, но благодаря человеческой воле[32].

Таким образом, философия истории является высшей формой исторического познания именно благодаря тому, что она погружена в историческую действительность и одновременно сохраняет восприятие как индивидуальных исторических событий, так и телоса истории, который наделяет эти события смыслом. «Философия истории занимается не историческими событиями simpliciter, которые могут быть описаны рефлексирующим историком или внешним наблюдателем, но осознанием этих событий действующим. Иными словами, предметом истории должно быть самосознание нации»[33].

Важный вопрос состоит в том, как понятая таким образом философия истории должна соотноситься с метафизикой. Сам Гегель представлял себе историческую науку истолковывающей смысл событий, сколь угодно удалённых во времени и пространстве, с точки зрения их исторического контекста. Этот контекст определяется текущим состоянием надындивидуальной тотальности, являющейся фигурантом и субъектом исторического процесса. Но для того чтобы реконструировать это состояние в тот или иной момент, следует воспользоваться некоторой телеологией, которая сделает понятным объективный исторический смысл события для становления духовного субъекта. Метафизика проникает в философию истории через концепцию исторического становления духа: как бы Гегель ни желал давать историческую характеристику каждой эпохи на основании её

[31] *Гегель.* Лекции по философии истории. С. 57–58.
[32] Там же. С. 76.
[33] *Beiser.* Hegel's historicism. P. 285.

собственных стандартов, смысл этих стандартов для исторического процесса может быть восстановлен только с помощью предпосланной эмпирическому предприятию метафизической схемы. Сама идея о том, что отдельные исторические факты, должным образом проинтерпретированные, обнаруживают смысл исторического развития, делает сбор и интерпретацию фактов подчинёнными задаче построения философии истории, – а значит, делает историографию подчинённой определённой метафизической доктрине и, по сути, устраняет её как самостоятельное знание. В своей критике гегелевской метафизики истории Б. Кроче сравнил удел историографии с «художником или музыкантом, которому велели по завершении картины или партитуры передать её философам, чтобы те возвели её в квадрат, дополнив мазками философской кисти или философской гармонией»[34].

Итак, хотя философия истории сама по себе не является метафизикой, она всё же имеет метафизическое основание. Не углубляясь здесь в гегелевский проект реформы метафизики, следует всё же заметить, что телеология, предоставляющая каркас для интерпретации истории, имеет теологическую основу. Как замечает тот же Кроче, Гегель видел в религии «образную и относительно несовершенную форму философии»[35], так что философия должна стать исторически совершенной формой познания Бога – именно в этом состоит её основная задача. Познание предназначения истории означает познание божественного замысла, в соответствии с которым разумным образом организовано развитие духа. Неразрывная связь между философией и исторической действительностью является не просто следствием тождества бытия и мышления, но указывает на то, что философия отвечает потребности духа в рациональном самопознании. Разум, который Гегель наделяет не только могуществом, но и «хитростью»[36], – есть божественный разум, распоряжающийся не только индивидами, но и народами в соответствии с собственным замыслом, и функция философии истории состоит в том, чтобы постичь этот замысел, восстановить божественный план истории[37]. Отсюда же вытекает, что именно рациональная философия способна дать подлинный религиозный опыт, поскольку она осознаёт себя как необходимую часть это-

[34] *Croce B.* What is living and what is dead of the philosophy of Hegel. New York: Russell & Russell, 1969. P. 138.
[35] Ibid. P. 134–135.
[36] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 319.
[37] *Schmidt E.* Hegels System der Theologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1974. S. 143.

го великого замысла. Разумность действительности означает не только невозможность случайностей в развитии истории, но и то, что прикоснуться к исторической действительности, постичь смысл происходящего можно лишь через приобщение к Богу. Религиозный опыт смыкается с опытом научным: истина доступна учёному лишь постольку, поскольку она позволяет причаститься к божественному духу.

Таким образом, гегелевская концепция исторического познания оказывается пронизана пантеизмом: философия может осуществить свою миссию постижения смысла истории постольку, поскольку она сама обретает действительность благодаря абсолютному духу и становится частью его хитрого плана. С одной стороны, это даёт историческому знанию надёжную гарантию, но с другой – ставит обретение истины в зависимость от способности обрести подлинную, не мнимую действительность и не стать жертвой божественной хитрости. Единственное, что может защитить философию истории от неподлинности, – приобщение к Богу. Онтотеологический эманатизм Гегеля, в соответствии с которым действительным бытием становится лишь то, которое растворяется в абсолютном субъекте, ставит перед историческим познанием серьёзную проблему. По сути, ему следует отказаться от конечного и, в итоге, неподлинного мира, в котором свершаются исторические события, в пользу абсолютной субстанции, которая способна дать ему телеологический ключ к этим событиям. Частное и преходящее лишается интереса для того, кто ознакомлен с планами божественного провидения, и результатом становится описанное Кроче вытеснение историографии метафизикой.

Несмотря на то что в философской системе Гегеля не содержится указаний на разделение наук, и она, напротив, пронизана стремлением к универсализации знания и метода его достижения[38], она оказала заметное влияние на формирование автономной гуманитарной науки. Её воздействие проявлялось не только в философии духа, развиваемой Дильтеем, но, в несколько более завуалированном виде, и в неокантианском подходе к разграничению наук. Метафизическое положение, в соответствии с которым философия неразрывно связана с действительностью и необходимым образом включена в её саморазворачивающееся развитие, стало фундаментом для выработки нового

[38] Важные параллели между универсальными системами Гегеля и О. Конта обсуждаются Ю. Давыдовым (*Давыдов Ю.* О. Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 64–86.

подхода к историческому познанию в конце XIX в. Неокантианская идея «науки о действительности» предопределила неизбежность будущего движения к Гегелю в гуманитарной науке.

4. Онтотеологическое содержание категории «действительность»

Формула «наука о действительности» была впервые предложена Г. Зиммелем в 1892 году в работе «Проблемы философии истории». Для неё характерна некоторая противоречивость (впоследствии он практически полностью переписал эту работу), однако рассуждения Зиммеля оказали в последующем влияние на развитие методологических воззрений неокантианцев[39]. Ещё прежде Виндельбанда Зиммель указывает, что ключевое ограничение естествознания связано с неспособностью установить, имело ли событие место в действительности[40]. В то же время, Зиммель был, возможно, первым, кто начал реабилитацию философии истории после десятилетий господства школы Ранке в методологии истории[41]. Для Зиммеля, как и для Гегеля, историческое познание возможно только на пересечении эмпирического исследования и телеологического взгляда, который придаёт историческим событиям смысл и делает их доступными интерпретации. Это возможно только при том условии, что историк сам оказывается исторической фигурой, сам не чужд истории и вписан в историческую действительность.

Однако такой подход, при котором телеология выступает для историка источником гарантий познания, плохо сочетается с формально-логическим, кантианским обоснованием наук. Для Канта телеологическое рассуждение играло исключительно систематизирующую роль в историческом познании, а трансцендентные человеку принципы исторического движения остаются для науки недоступными[42]. Именно этим обусловлена противоречивость философии истории Зиммеля. Подход баденских неокантианцев оказался более сложным

[39] См. у Риккерта обстоятельную критику Зиммеля: Границы естественнонаучного образования понятий. С. 255, 401.

[40] *Simmel G.* Probleme der Geschichtsphilsophie. Erste Auflage. Leipzig: Duncker & Humblot, 1892. S. 43.

[41] *Beiser.* The German historicist tradition. P. 496.

[42] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 21.

и более продуктивным. Виндельбанд указывал, что психологизм «Критики чистого разума» и гегелевский историзм – это крайности, между которыми осциллирует философская мысль XIX в. и которые лишь указывают на необходимость поиска сбалансированной позиции[43]. Основой для необходимого синтеза в неокантианстве стала философия Г. Лотце. Именно в ней Виндельбанд и Риккерт искали способ сохранить философско-историческую традицию, заложенную Гердером и Гегелем, но при этом сформулировать основания для позитивной науки, отвечающей критериям научности, сформированным во второй половине XIX в.

Философия Лотце, которая на рубеже XIX–XX вв. имела огромную популярность, представляет собой важную альтернативу Гегелю в онтологическом отношении. Работая в условиях распада классического немецкого идеализма и имея хорошее представление об устройстве позитивной науки благодаря медицинскому образованию и практике, Лотце видел свою задачу в обновлении метафизики, которое позволило бы избавить её от ореола антинаучности. Оставаясь убеждённым сторонником принципа единства действительного бытия и мышления, Лотце стремился найти неспекулятивному знанию, обоснование которого создала кантовская философия, место в мире, с которым человек находился бы в согласии[44].

Для этого было необходимо отойти от гегелевского эманатизма и панлогизма, заковывавшего любое знание и переживание в рамки жёсткой теологии и телеологии. С одной стороны, это позволило бы определить для каждой науки свою предметность и свой метод, не подчинённый диктату абсолютного разума. С другой стороны, это реабилитировало бы единичные, конечные переживания, которые в пантеистической системе лишены действительности, поскольку не приводят к познанию Бога. Лотце решает эту задачу, производя реформу в онтологии: в отличие от герметичных идеалистических систем, либо снимавших проблему познания метафизических сущностей, либо объявлявших её нерешаемой, Лотце возвращается к платоновскому учению об отдельном от материального мира царстве идей, познание которых и составляет основную задачу науки[45].

---

[43] *Windelband.* Die Erneuerung des Hegelianismus.

[44] *Misch G.* Einleitung // Lotze H. Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912. P. xix.

[45] Обращение к Платону осуществляется в рамках более общей тенденции актуализации схоластической онтотеологической проблематики в философских

Г. Вагнер указывает, что в ходе трансформации, которую гегелевская онтология претерпела в проекте Лотце, принцип эманации заменяется принципом «экземплификации». Если для Гегеля ключевой точкой связи между идеальным и материальным становится понятие, в котором идея только и может обрести действительность (без понятия идея суть ничто), то Лотце рассматривает идеи как предикаты, которые располагаются в своём, особом мире и имеют собственный онтологический статус «предикативного бытия»[46]. В то же время, действительно сущие вещи, поскольку они наделяются качествами, экземплифицируют идеи. Такие идеи, или качества, Лотце называет «ценностями», первыми из которых являются ценности истины, красоты и блага.

Онтологическое значение этого разделения на предикативное и «чувственное» бытие состоит в том, что существование конечных и единичных вещей не обязательно должно дедуцироваться из плана всеобщего разумного мироустройства – и соответственно не всему, что не согласуется с этим планом, следует отказать в действительности. Теоретико-познавательное значение же состоит в том, что стремление к истине перестаёт быть синонимичным нацеленности на проникновение в божественную волю и должно рассматриваться как утверждение истинности посредством эмпирической науки. Принципиально меняется и роль понятия: если гегелевское понятие жёстко детерминирует существование, то в рамках неоплатонического подхода под идею может подводиться бесконечное многообразие её проявлений, и понятия служат познанию этого многообразия[47].

Онтологический дуализм Лотце приводит к тому, что понятие «действительности» у него также раздваивается. «В отличие от гераклитова потока, который, очевидно, должен был уносить с собой и свой смысл, идеи должны были быть названы вечными, то есть такими, которые не появляются и не исчезают. Разумеется, им вовсе не соответствует действительность *бытия*, независимо от того, облачаются ли в эти идеи преходящие вещи. Однако действительность *значимости*, которая есть особый род действительности, этими измене-

учениях этого времени. См. подробнее: *Haag K.H.* Der Fortschritt in der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. S. 97–98.

[46] *Wagner G.* Geltung und normativer Zwang. Freiburg; München: Karl Alber, 1987. S. 83–84.

[47] Эту линию критики Гегеля Лотце унаследовал у своего учителя, гегельянца К. Вайсце (*Piché C.* Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs // Les études philosophiques. 1997. No. 4. P. 499ff.).

ниями не затрагивается»[48]. Таким образом, если вещам соответствует действительность бытия, то вечным ценностям соответствует действительность значимости, так что с онтологической точки зрения ценности не существуют, а именно *значат*[49]. С одной стороны, их значимость по определению вечна и не зависит от того, появятся ли чувственные предметы, которые будут их экземплифицировать. Именно это мы подразумеваем, когда, например, делаем высказывание, претендующее на истинность. С другой стороны, действительность бытия и свершения ценности обретают лишь тогда, когда они фактически представляются, утверждаются и признаются человеком. Благодаря человеку действительность бытия возникает как множественность реальных отношений между вещами, которые как бы отсылают к своим предикатам.

Эта схема как будто бы решает стоящую перед ней задачу и позволяет преодолеть ту «форму, которую приняла в последнее время немецкая философия», «решившая заменить платоновские идеи одной безусловной идеей»[50]. Отведение идеям области вне материального бытия, в которой они вечно сохраняют свою значимость, позволяет снять гнёт идеи над конечным бытием, который установил гегелевский панлогизм. Впрочем, как следует из анализа Вагнера, даже если в сравнении с системой Гегеля философия Лотце оказывается менее детерминистской, всё же в том, что касается теории познания, её теологические основания по-прежнему диктуют понимание познания как познания Бога. То, что реальное не выводится из идеального, а обладает собственным онтологическим статусом, на уровне онтотеологии мало что меняет: «Обе позиции предполагают, что Бог как метафизическое крепление всего есть всё, а всё некоторым образом есть Бог. Бог удостоверяется как в имманентном, так и в трансцендентном»[51].

Роль субъекта познания особенно не возрастает, и он не получает большей свободы: если у Гегеля гарантией познания было то, что оно совпадает с потребностью всеобщего разума в самопознании, то у Лотце идеальные ценности диктуют субъекту содержание его утверждений, которые значимы сами по себе, и благодаря субъекту лишь

---

[48] *Lotze.* Logik. S. 514.

[49] Помимо значимости и бытия Лотце выделяет также действительность свершения, которая соответствует событию, и действительность пребывания, которая соответствует отношению (Ibid. S. 511).

[50] *Lotze.* Logik. S. 519.

[51] *Wagner.* Geltung und normativer Zwang. S. 90.

оформляются в представления. Как в первом случае индивидуальный субъект оказывается лишь игрушкой в руках провидения (объективный смысл его собственных суждений ему недоступен – они вполне могут быть ошибочными, если так нужно абсолютному духу), так и во втором субъект оказывается не столько преследующим истину, сколько повинующимся ценности истины. Подход Лотце позволяет обосновать прогресс эмпирической науки, но не даёт возможности описать субъективный опыт познания, который всегда предполагает возможность ошибки.

Как указывает Вагнер, это особенно проявляется в том, что Лотце отдаёт суждению приоритет перед понятием – антикантианский (и антиплатонистский) ход, который в дальнейшем будет иметь решающее значение для баденского неокантианства. «Основания для необходимой связи двух содержаний всегда должны иметь логическую форму суждения; они не могут быть выражены в виде отдельных понятий, ибо ни одно понятие само по себе не содержит в себе никакого утверждения»[52]. Иными словами, Лотце полагает, что между идеям и существуют устойчивые отношения, в соответствии с которыми организована сфера ценностей, и суждение о такой связи является элементарной формой её познания. Если теперь вспомнить о том, что действительное бытие представляет собой экземплификацию действительных сущностей и, стало быть, должно быть организовано в соответствии со связями, которые имеются между этими сущностями, то станет ясно, что вынесение истинного суждения (т.е. такого, которое отражает связи между ценностями) оказывается необходимым для реализации истины в материальном мире. Если можно так выразиться, истине требуется лишь, чтобы она была высказана в форме суждения, и потому конструирование этого суждения из отдельных понятий – это обходной путь, который может лишь завести в тупик. Истинность обеспечивается не синтезом, который осуществляет субъект, а божественным началом, которое заинтересовано в оформлении идеальных содержаний.

В том, что касается исторического познания, такая позиция Лотце приводит к особенному сближению с Гегелем. Как подчёркивает Вагнер, у Лотце стремление обосновать эмпирическую науку, изучающую мир, с самого начала соседствует с намерением построить метафизику, которая была бы способна не просто относиться к миру как данности, но выяснить смысл этого мира и законов, его определяю-

[52] *Lotze.* Logik. S. 521.

щих. Эта позиция, «телеологический идеализм», указывает на необходимость интерпретации мироустройства в соответствии с божественным замыслом. Эта функция выпадает у Лотце философии, предмет которой составляет духовная сфера. И хотя Лотце отождествлял науку с естествознанием, его понимание места человека в мире вместе с его концепцией познания приводит к тому, что исторические события можно понять только на основании того, что они оправданы оформлением сущностей в мире действительного бытия посредством человеческого разума и воли.

Это побочное, казалось бы, следствие из метафизики Лотце имело немалое значение для философии баденского неокантианства, которая в сильной степени ориентирована на историческое познание. Влияние Лотце на неокантианцев удостоверяется уже тем, что в своей программной статье «Что такое философия» Виндельбанд определяет философию как «критическую науку о необходимых и общезначимых (allgemeingiltige) определениях ценностей»[53]. Эта формула представляет собой синтез философии Канта и Лотце, причём Кант здесь прочитан через Лотце: так, когда философию интересует возможность существования науки, претендующей на необходимость и общезначимость суждений, то это означает «наука, которая с необходимой и общезначимой значимостью (Geltung) обладает ценностью истины» (аналогично понимаются мораль и искусство – как обладающие ценностями благого и прекрасного соответственно). Виндельбанд воспроизводит онтологический дуализм Лотце и полагает, что если эмпирическая наука занимается собственно суждениями, то философия должна исследовать тот компонент привнесения ценности (Beurteilung), который всегда содержится в любом суждении. Иными словами, если эмпирические науки имеют дело с действительным бытием, то философия должна иметь дело с идеальными предметами.

Именно это онтологическое решение следует принять во внимание для того, чтобы прояснить суть понятия «действительность» в философии Риккерта и значение идеи «науки о действительности» в предлагаемом Риккертом разделении наук. Выше мы указывали, что, несмотря на стремление вернуться к трансцендентализму в теории познания, Риккерта категорически не устраивало постулирование вещей-по-себе в кантовской философии, вследствие чего он отказы-

[53] *Windelband W.* Was ist Philosophie? // Windelband W. Präludien. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. S. 49.

вался рассматривать трансцендентное бытие как предмет познания. Дуализм Лотце указывает Риккерту на ту сферу, в которой следует искать трансцендентный сознанию предмет – это сфера ценностей или, как выражается Риккерт, «трансцендентного долженствования». Отказ от трансцендентного бытия в пользу трансцендентного долженствования означает переосмысление познания: познание осуществляется не в представлениях, а в суждениях, причём в суждение необходимо входит то самое привнесение ценности, на которое указывает Виндельбанд. Суждение оказывается управляемым ценностью, которая в нём признаётся, и если речь идёт о познании, то это ценность истины: истина заставляет нас выносить суждения, которые мы считаем необходимо и общезначимо истинными. «Когда я слышу звуки и при этом желаю вообще вынести суждение, я вынужден вынести суждение: я слышу звуки»[54]. Риккерт говорит о «необходимости суждения», или даже о «принуждении к суждению» (Urteilsnotwendigkeit), которое осуществляется со стороны истины. Когда мы слышим звуки, не в наших силах судить, что мы их не слышим – это элементарный психологический факт, который удостоверяет истину как трансцендентную ценность совершенно независимо от того, каким образом устроено наше слуховое восприятие и наше мышление с натуралистической точки зрения.

То, что ценности принуждают нас к суждению (то же, что применимо к истине, относится и к моральным и эстетическим суждениям), означает, что через нас в этом процессе признания они обретают иной статус. В отличие от Лотце, Риккерт отказывается подводить значимость под бытие, так как для него это выглядит рудиментом монистической метафизики[55]. С точки зрения Риккерта, это приводило бы к тому, что трансцендентная действительность безнадёжно отрывается от жизни[56]. Поэтому для Риккерта трансцендентными могут быть только ценности, которые вечно значимы, а действительность отделена от ценностей и противопоставлена значимости. Таким образом, акты суждения (или оценивания) позволяют осуществлять связь между сферой ценностей и сферой действительности – они составляют третье, «среднее» царство, которое Риккерт называет царством смыс-

[54] *Rickert.* Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 61.

[55] Во всяком случае, в наиболее известных своих работах. Вагнер указывает, что в поздних работах Риккерт осознал, что ему так и не удалось преодолеть онтотеологию Лотце (*Wagner.* Geltung und normativer Zwang. S. 143).

[56] *Риккерт Г.* О понятии философии // Логос. 1910. Т. 1. С. 43–44.

ла. Именно смысл осуществляет стыковку между действительным и недействительным, которую не в состоянии обеспечить каузальное психологическое объяснение, с помощью которого можно прийти только от действительного к действительному[57].

Отсюда становится более понятной используемая Риккертом формулировка «наука о действительности». Объективную действительность, расчленённую на предметные области, Риккерт полагает предметом любой специальной эмпирической науки. Ей противопоставлена философия, которая занимается как вечными ценностями, так и актами производства смысла, т.е. занятия человеком некоторого положения в отношении ценностей. Каким образом сознанию дана эта действительность? Она дана благодаря утверждению ценностей, осуществляемому субъектом. Наука, стремящаяся к истине (являющаяся «культурной кристаллизацией» ценности истины), познаёт не предпосланную понятийной обработке действительность, но сама участвует в оформлении этой действительности. Подобно стене платоновой пещеры, действительность отражает свет трансцендентных ценностей, с той существенной разницей, что свет этот проходит сквозь смотрящего и направляет его взгляд. Ценности структурируют действительность для нас, и благодаря тому, что человек является оценивающим существом (для него имеют значение ценности), он может рассчитывать на понимание внутреннего устройства царства ценностей.

Таким образом, кантианская интерпретация познания действительности оказывается несостоятельной: «Суждения не потому верны, что в них высказывается то, что действительно; напротив, мы называем действительным то, что должно (soll) быть признано в суждениях»[58]. Мы наблюдаем здесь конфликт между понятием и суждением, сформулированный Лотце: если для трансцендентальной философии понятие оказывается базовым элементом познания трансцендентного бытия ноуменов, то для неосхоластической метафизики истинным предметом познания оказываются трансцендентные ценности, которые в актах вынесения суждения оформляются в действительность. В первом случае познание имеет дело с действительностью как следом трансцендентного, во втором же познание само вовлечено в процесс конституирования действительности под управлением трансцендентных ценностей.

---

[57] *Риккерт.* О понятии философии. С. 47.

[58] *Rickert.* Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 64.

5. Проблема доступа к действительности в гуманитарном познании

Напомним, однако, что на понятии целиком базировался предложенный Риккертом подход к разделению наук: науки о культуре начинаются там, где естественнонаучный способ образования понятий обнаруживает свои пределы. Каким образом приоритет суждения над понятием совместим с этим различением? Этот вопрос оказывается весьма проблематичным для философии Риккерта. Он утверждает, что из-за своей ориентации на наиболее общие формы знания естествознание упускает элементарные понятийные единства, на которые разделяется действительность, – индивидуумы. Индивидуумы, в свою очередь, могут возникать лишь благодаря ценностям. Движимый в познании ценностями, исследователь культуры всегда стремится узнать о состоянии действительности hic et nunc, но тем самым по мере развития культурно-научного знания он приближается к познанию аксиологических истин. Однако чтобы эти истины действительно стали доступны, чтобы соответствующее познание могло претендовать на научность, а не представляло собой простое перенесение ценностей, субъективно значимых для учёного, на его объект (т.е. субъективную оценку этого объекта) требуется процедура, которая обеспечивала бы наукам о культуре объективность, аналогичную объективности, которой характеризуются науки о природе. Фактически Риккерту требуется ввести ясный механизм, который отделял бы познание ценностей от их утверждения (признания). Эта задача становится трудновыполнимой, если принять во внимание, что метафизика ценностей предполагает размывание границ между теоретическим и практическим разумом, и акт познания целиком и полностью описывается в ней как утверждение ценности.

Риккерт исходит из того, что ценности исследователя направляют его в исследовании – относясь к ним, он способен вычленять в действительности феноменальные единства и анализировать их с точки зрения их объективной значимости, их значения для ценностно структурированной действительности. Историческая значимость тех или иных явлений может быть определена именно благодаря этой процедуре отнесения к ценности. Однако тем самым вводится дополнительное предположение о том, как устроено царство ценностей: в нём должна присутствовать определённая согласованность и иерархия, которая позволила бы исследователю объективно понять значи-

мость наблюдаемого события, в котором сам он не принимал участие. Эту иерархию венчают некоторые «надысторические» ценности – универсальные по крайней мере для исследователя и его аудитории: «Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно, покоится его "объективность". Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивида, но и для всех»[59].

Этим, впрочем, ещё не решается вопрос установления ценностного консенсуса между исследователем и его объектом: если предположить, что они руководствуются различными ценностями, то факт значимости определённой ценности для объекта (например, для исторического персонажа) останется скрытым от наблюдателя. Впрочем, эта проблема носит философско-исторический характер, и Риккерт решает её в другом месте, предлагая некоторое всеобщее обоснование, которое с точки зрения телоса развития человеческой культуры могло бы в пределе снимать все противоречия между отдельными ценностями. На роль такого общего знаменателя Риккерт выдвигает «волю к знанию», реализуемую «сверхиндивидуальным субъектом», ибо ценность истины может отрицаться только посредством суждений, претендующих на истинность, а это порождало бы противоречие[60]. Это философско-историческое решение, полученное спекулятивным путём, тем не менее, предвосхищает конечный результат эмпирических наук о культуре: поскольку в исследовании исторической действительности они всё глубже проникают в исторические взаимосвязи, в конечном итоге для них становится ясным аксиологическое основание человеческой культуры в целом. Науки о культуре становятся плацдармом для построения философии культуры, историческая наука – для философии истории.

Можно видеть, как здесь воспроизводится та же методологическая проблема, которая обнаружилась в гегелевском историзме: по замыслу, философия истории должна пользоваться результатами эмпирического историографического исследования, на деле же такое исследование даже в частностях полностью зависит от исходной телеологической схемы. Этот теоретический результат легко предска-

[59] *Риккерт.* Науки о природе и науки о культуре. С. 100–101; см. также: *Jalbert J.* Husserl's position between Dilthey and the Windelband-Rickert school of Neo-Kantianism // Journal of the History of Philosophy. 1988. Vol. 26, No. 2. P. 288.

[60] *Риккерт.* Границы естественнонаучного образования понятий. С. 486–487.

зуем, поскольку философия истории имеет явный приоритет в доступе к действительности: будучи наиболее развитой формой существования разума, она по своей сути в наибольшей степени воплощает проект самовоплощения разума в действительности. Объективность специальных наук о культуре подчинена этой философско-исторической предпосылке, и места для работы субъекта по достижению объективности практически не остаётся. «В результате вся риккертова теория исторического образования понятий рассыпается, как карточный домик... Действительность уже схвачена средствами объективного разума и доступна нам непосредственно как очевидность, без формообразующего мыслительного процесса»[61]. Проблематичность кантианского проекта разделения наук означает одновременно, что под угрозой ликвидации оказывается целое проблемное поле методологии объективного познания в науках о культуре.

6. Заключение

Г. Вагнер утверждает, что «в баденском неокантианстве речь не идёт о каком-либо, пусть даже модифицированном, кантианстве, но об амбивалентной позиции, которая хотя и руководствуется трансцендентально-философскими и кантианскими соображениями в терминологическом и программном отношении, но её глубинная структура определяется неосхоластической метафизикой»[62]. За такого рода характеристикой важно не упустить, что основанием для разделения наук здесь всё же является трансцендентальная теория познания, и науки о культуре моделируются в соответствии с кантианским образцом науки. Иными словами, речь идёт о том, чтобы усматривать в риккертовом понимании «науки о действительности» не неудачный проект кантианского обоснования исторического познания, но существенный конфликт между разными взглядами на роль субъекта в гуманитарной науке – трансцендентально-философским и философско-историческим[63].

---

[61] *Wagner.* Geltung und normativer Zwang. S. 136.

[62] Ibid. S. 11.

[63] Ласк говорил в этом же смысле об «аналитическом» (кантианском) и «эманатистском» (гегельянском) подходах к образованию понятий и решению проблемы дуализма понятия и эмпирической действительности (*Lask.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. S. 81; см. также: *Beiser.* The German historicist tradition. P. 446–447).

Эти подходы различаются образом субъекта в его отношении к действительности. Для трансцендентальной философии действительность всегда остаётся не только непосредственно недоступной, но чуждой разуму. В теории Канта доступность допонятийной действительности неизбежно приводила бы к включению всего бытия в имманентную сферу опыта и отказу от трансценденции. И хотя Риккерт утверждает, что бытие не может быть трансцендентным, в его системе это соображение остаётся в форме указания на иррациональность и непреодолимость разрыва между сознанием и действительностью. Таким образом наука отделяется от метафизических спекуляций и определяется поле методологических проблем частных наук. Применительно к наукам о культуре к числу таких проблем относятся: совершенствование методов объективного познания, исключающих субъективную оценку; разработка более тонких понятий, позволяющих схватить индивидуальное в действительности; поиск механизмов преодоления ценностных разрывов между субъектом и объектом.

Для философии истории, напротив, залогом познания конкретной действительности является возможно более тесный контакт с ней, который возможен, только если сущность познания культуры совпадает с сущностью самой культуры, если историческая аналитика действительности требуется объективным историческим развитием. Различие между естествознанием и наукой о духе оказывается гораздо более серьёзным, чем между наукой и философией. Неслучайно субъективные переживания, специфицированные Дильтеем как собственная предметная область наук о духе, у Риккерта оказываются в сфере компетенции философии (поскольку рассматриваются как акты наделения ценностью), так что наивысшей близости к действительности и подлинного исторического знания достигает именно философия. Потребность в науке о духе заявляется самим субъектом истории, и независимо от того, как понимается этот субъект – как народ, как европейская цивилизация или как человечество в целом, – исследователь ищет гарантии познания в единении с ним.

Философия Риккерта как эпистемологическое обоснование наук о культуре содержит внутренний конфликт, который этим наукам предстоит разрешать: как сохранить необходимую дистанцию по отношению к действительности, но при этом не потерять опору в виде универсальных ценностей, дающих сверхиндивидуальному субъекту возможность рационально постичь духовную жизнь? С одной стороны, стремление удержать за познанием культуры статус объективной науки означает его очищение от любой самоочевидности и любых

метафизических гарантий прозрачности ценностного мира. Однако этот путь ведёт к скептицизму, так как отсутствие минимального ценностного консенсуса между субъектом и объектом познания делает их акты смыслополагания закрытыми друг от друга. С другой стороны, нацеленность на более тесный контакт с действительностью означает выход за пределы неокантианского схематизма, отказ от ценностной нейтральности и активное вовлечение науки в движение истории. Однако этот путь ведёт к стиранию границы между науками о культуре и философией истории.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Быкова М.* Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.

2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.

3. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997.

4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990.

5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.

6. *Давыдов Ю.* Неокантианские импульсы теоретико-методологических исканий социологии XX в. // История теоретической философии. Т. 2. М.: Канон+, 2002. С. 259–281.

7. *Давыдов Ю.* О. Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 64–86.

8. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 270–730.

9. *Длугач Т.* И. Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М.: Наука, 1990.

10. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.

11. *Кант И.* Критика чистого разума. Минск.: Литература, 1998.

12. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1965. С. 67–209.

13. *Плотников Н.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.

14. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997.

15. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

16. *Риккерт Г.* О понятии философии // Логос. 1910. Т. 1. С. 19–61.

17. *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.

18. *Филиппов А.* О понятии теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 3. С. 75–114.

19. *Beiser F.* Hegel's historicism // The Cambridge companion to Hegel / Ed. by F. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 270–300.

20. *Croce B.* What is living and what is dead of the philosophy of Hegel. New York: Russell & Russell, 1969.

21. *Freyer H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964 (1930).

22. *Haag K.H.* Der Fortschritt in der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

23. *Hegel G.W.F.* Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1979. S. 287–434.

24. *Heidegger M.* Kants These über das Sein // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 439–473.

25. *Hyppolite J.* Introduction to Hegel's philosophy of history. Gainesville: University Press of Florida, 1996.

26. *Jalbert J.* Husserl's position between Dilthey and the Windelband-Rickert school of Neo-Kantianism // Journal of the History of Philosophy. 1988. Vol. 26, No. 2. P. 279–296.

27. *Kant I.* Kritik der Urtheilskraft. Leipzig: Modes und Baumann, 1839.

28. *Lask E.* Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen; Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.

29. *Lotze H.* Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912.

30. *Misch G.* Einleitung // Lotze H. Logik (System der Philosophie. Erster Teil: Drei Bücher der Logik). Leipzig: Felix Meiner, 1912. S. ix–cxxii.

31. *Piché C.* Hermann Lotze et la genèse de la philosophie des valeurs // Les études philosophiques. 1997. No. 4. P. 493–518.

32. *Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg: Mohr/Siebeck, 1892.

33. *Ringer F.* The decline of German mandarins: the German academic community, 1890–1933. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

34. *Schelsky H.* Der Realitätsverlust der modernen Gesellschaft // Schelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1979 (1954). S. 394–409.

35. *Schmidt E.* Hegels System der Theologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

36. *Schnädelbach H.* Geschichtsphilosophie nach Hegel. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1974.

37. *Schnädelbach H.* Philosophy in Germany 1831–1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

38. *Simmel G.* Probleme der Geschichtsphilsophie. Erste Auflage. Leipzig: Duncker & Humblot, 1892.

39. *Wagner G.* Geltung und normativer Zwang. Freiburg; München: Karl Alber, 1987.

40. *Weber M.* Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1985 (1902). S. 3–145.

41. *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.

42. *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede. Strassburg, 1900 (1894).

43. *Windelband W.* Was ist Philosophie? // Windelband W. Präludien. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. S. 24–77.