
ФИЛОСОФИЯ

В. И. Медведев

ОБЪЯСНЕНИЕ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Рассматривается возможность применения классической схемы научного объяснения в гуманитарном познании. Критикуется натуралистическая трактовка гуманитарных наук. Доказывается, что технологическая модель знания не применима в познании человека и общества. Рассматривается модель критических социальных наук, которые используют объяснительные методы в герменевтическом контексте. Целью объяснения в них является не манипулирование, а углубление человеческого самопонимания.

Ключевые слова: объяснение, понимание, гуманитарное познание, натурализм, герменевтика.

V. Medvedev

Explanation in Humanities

The possibility of applying the classical scheme of scientific explanation in humanities is regarded. The naturalistic interpretation of the humanities is criticized. It is argued that a technological model of knowledge does not fit human and social cognition. The model of critical social sciences which apply explanatory methods in hermeneutical context is regarded. The aim of the explanation in these disciplines is not manipulation but deepening the human self-understanding.

Keywords: explanation, understanding, humanities, naturalism, hermeneutics.

Две противоположные позиции в трактовке гуманитарного познания сформировались еще в XIX столетии. С одной стороны, это натуралистическая концепция, наиболее последовательно реализованная в позитивистской философии. С другой — антинатуралистическая, или понимающая, которая берет начало в работах В. Дильтея и неокантианцев. Пытаясь построить свою классификацию наук, О. Конт сформулировал основную идею натурализма: наука едина, ее методы универсальны, все науки составляют части одного общего плана [5, с. 2]. Наиболее полно эти методы реализованы в естественнонаучных дисциплинах. Науки о

человеке и обществе просто отстали в своем развитии от естествознания, и ликвидировать это отставание можно за счет освоения методов успешно развивающихся естественных наук и за счет перенесения этих методов в гуманитарные области знания. Конт считается первым социологом. По крайней мере, слово «социология» придумал он. Эта дисциплина задумывалась им как позитивная (свободная от метафизических спекуляций, основанная на наблюдении) наука об обществе. Показательно, что он называл ее «социальной физикой». С Дильтея же начинается противоположная линия, утверждающая самобытность гума-

нитарного знания, неприменимость в нем естественнонаучных методов. Именно у Дильтея возникает противопоставление объяснения и понимания как способов познания — соответственно в науках о природе и в науках о духе. Явления природы мы объясняем, явления социально-исторической действительности — понимаем, писал он. Его собственная трактовка понимания как способа познания была предельно иррационалистической: понимание как вчувствование, сопереживание, интуитивное перенесение-себя-на-место-другого [3, с. 135, 148]. Именно на противопоставлении объяснения и понимания сосредоточивается дискуссия об особенностях двух групп наук в XX веке.

Неопозитивистски настроенная аналитическая философия отстаивала и в XX веке универсальность методов естественнонаучного познания. Наука едина, пишет в своей программной статье Р. Карнап, с точки зрения содержания, источников знания и техники, все положения дел однородны и могут познаваться с помощью одного и того же метода. По сравнению с классическим позитивизмом к этому добавляется идея единого языка науки: все эмпирические утверждения можно выразить на едином языке [16, с. 317]. Философами-аналитиками была сформулирована схема научного объяснения, после чего дискуссия об объяснении в гуманитарных науках приобрела определенность и конкретность. Это так называемая схема Поппера — Гемпеля. Согласно ей, объяснение любого события может быть дедуктивно выведено из двух групп утверждений: 1) универсальных высказываний, т. е. формулировок общих законов и 2) утверждений о начальных условиях события [1, с. 90; 8, с. 83–84; 9, с. 302–303]. Так можно объяснить, например, почему на морозе лопнул радиатор автомобиля — мы сошлемся на ряд общих законов и перечислим начальные условия события (температуру воздуха, прочность корпуса радиатора и т.п.). Таким же образом, уверены К. Поппер

и К. Гемпель, объясняются и человеческие действия. В объяснениях всегда присутствует общее утверждение типа «Любое рациональное существо в ситуации *S* совершает действие *X*». Объясняя конкретное историческое событие, считает Поппер, мы используем массу тривиальных законов, например, что одна армия никогда не победит другую, если при примерно одинаковом вооружении и искусстве полководцев вторая имеет значительное превосходство в живой силе. Поэтому, по его мнению, нельзя противопоставлять гуманитарные науки естественным. Реальным является различие теоретических обобщающих наук, которые интересуются общими гипотезами и их проверкой, и прикладных, нацеленных на объяснение и предсказание конкретного события. Задача историка как прикладного исследователя не отличается от задачи следователя, определяющего причины конкретной дорожной катастрофы. Специфика исторических объяснений, по мнению Гемпеля, — в том, что они существенно не полны: объясняются далеко не все аспекты события, событие рассматривается не как уникальное, а как событие *определенного рода*. Кроме того, общие законы не формулируются в них эксплицитно, так как кажутся известными из обыденного опыта. Таким образом, в истории мы имеем дело не с полноценными объяснениями, а скорее с их набросками [9, с. 302–306; 2, с. 79–80; 19, р. 348–351].

Что касается понимания, то оно рассматривается философами-аналитиками как эвристическая прелюдия к объяснению, применение личного опыта к наблюдаемому поведению. Мы понимаем человеческое действие, если способны применить к нему обобщение, основанное на личном опыте (например, понимаем, что человек рубит дрова, чтобы согреться). Зависимость от личного опыта является недостатком понимания. Понимание вообще ведет лишь к признанию определенной связи возможной, вероятность же ее устанавливается на осно-

ве объективных способов наблюдения. Оно служит, таким образом, лишь для предварительного исследования предмета, при выдвижении гипотез, но не для их проверки. Как писал О. Нейрат, эмпатия и понимание могут помочь исследователю, но они входят в систему утверждений науки не в большей степени, чем хорошая чашка кофе, которая также помогла ему выполнить свою работу [12; 20, р. 296–299].

Формулировка этих идей вызвала в 50–60-е гг. прошлого века оживленную дискуссию об объяснении в гуманитарных науках. Ее участники главным образом рассматривали вопрос о том, применима ли эта схема в истории (подробнее см. [6, гл. I, § 2]). Противники универсальной схемы объяснения доказывали, что мы понимаем действия людей, не подводя их ни под какие общие законы, даже тривиальные и не формулируемые явно. Например, когда историк пишет, что Марк Антоний задержался в Египте из-за любви к Клеопатре, это понятно читателю, хотя за этим объяснением не стоит никакой общий закон. «Закон», утверждающий, что все влюбленные стараются подольше задержаться возле предмета своей любви, было бы легко фальсифицировать, приведя примеры обратного. Вряд ли поведение Марка Антония можно объяснить из общего закона поведения римских полководцев в провинциях Рима или общего закона поведения гостей Египта и т. п. Мы начнем вводить уточнения, чтобы специфицировать «закон» применительно к нашему случаю (что он касается людей определенного психологического типа, к которому принадлежал Марк Антоний, людей, находящихся в определенной жизненной ситуации и т. д.). В результате, он потеряет характер общего закона и превратится в объяснение единичной причинной связи. Сомнению также подвергалось существование общих законов человеческого поведения как таковых.

Противники схемы Поппера — Гемпеля сходились на том, что исторические и со-

циологические объяснения делают поведение людей понятным и рациональным, но не делают его теоретически предсказуемым. Кроме того, отмечался неточный характер понятий гуманитарных наук: их термины не допускают количественную оценку. В естественности ситуация *S* определялась бы на основе строгих количественных критериев, что невозможно в гуманитарных науках. А без таких критериев отождествление и различение ситуаций оказывается делом интерпретации, суждения историка. Как оценить «примерно одинаковый» уровень искусства полководцев в примере Поппера? Рассмотрим другой случай «общего закона». Всем, кто получал образование в советские времена, известен закон революционной ситуации, сформулированный В. И. Лениным. По этому закону признаком революционной ситуации является, в частности, «обострение выше обычного нужды и бедствий угнетенных классов». Но как определить, что они обострились «выше обычного», или что верхи уже «не могут управлять по-старому»? Что такое вообще «обычный уровень нужды и бедствий»? Если у нас нет количественных критериев отождествления и различения ситуаций, мы не сможем применять данный «закон» для прогнозирования хода развития событий. Лишь задним числом, когда революция уже началась, можно будет сказать, что в данном обществе явно произошло требуемое «обострение». Если говорить о человеческом поведении, то отождествление и различение ситуаций усложняется тем, что в определение ситуации должен входить уровень знаний субъекта о подобных ситуациях, его опытность. Одни и те же внешние обстоятельства создают разную ситуацию для разных людей (опытных и новичков, смелых и трусливых и т. д.).

Теория объяснения через общие законы трактует человеческое поведение так же, как любые другие события в мире, игнорируя тот факт, что люди действуют как сознательные существа, обладающие намерениями-

ми, целями и ценностями. Мотивы людей, между тем, не являются причинами событий в том же смысле, в каком мы говорим о причинности в естественных науках. Поэтому вся картина усложняется. Одно событие не вызывает другое автоматически, как в природе. Сараевское убийство — не является причиной Первой мировой войны в том смысле, в каком работа радиатора отопления — причина повышения температуры в помещении. Убийство эрцгерцога Фердинанда изменило ситуацию, повлияло на фактическую базу рассуждений политиков Австрии, России. Его связь с началом Первой мировой войны является опосредованной. К тому же при решении вопроса о причинах исторического события важной оказывается наша ценностная позиция. По мнению англичан, причиной вступления Англии в Первую мировую войну было вторжение немцев в Бельгию, а, по мнению Германии, — нежелание англичан презреть свой договор с Бельгией. В этом примере «неюмовский» смысл понятия причины применительно к историческим событиям становится очевидным.

Трудно согласиться и с тем, какую скромную роль отводят философы-аналитики пониманию. Во-первых, фундаментальный характер носит при изучении человеческого поведения не *понимание-как*, а *понимание-что*, то есть понимание того, что имеет место. Явления социальной жизни вряд ли могут быть идентифицированы на основании внешних (тем более измеримых) характеристик. Они всегда связаны с определенной сетью взаимных ориентаций их участников, с их мотивами. Что делает лекцию лекцией? Как отличить ее от похожих на нее по внешним характеристикам других событий (от партийного собрания, например)? Вряд ли это можно сделать без ссылки на мотивы участников. А они выявляются весьма специфическим путем, на котором избавиться от понимания вряд ли возможно. Поппер предлагал все психологические моменты рассматривать как элементы

ситуации. Но мотивы должны быть поняты, и это предполагает совсем иные действия, чем установление элементов экспериментальной ситуации в физике или в химии. Социолог А. Шюц вообще считал, что понимание не является особым методом гуманитарных наук. Скорее, это практическая способность, часть обыденного умения жить в обществе [11, с. 26, 58]. Мы живем в общей среде значений, которой является наша культура, и благодаря этому привычным образом понимаем друг друга. Поэтому одинаковое понимание ситуаций связано с использованием общих схем интерпретации, способов понимания, характерных для той или иной социально-культурной общности. Причем те способы понимания значений, которые усваиваются в первичной социализации, чаще кажутся нам «само собой разумеющимися», «единственно возможными», самой реальностью. Мы вообще не осознаем их как особые способы понимать значение предметов и ситуаций, как то, что характерно именно для нашей культуры в отличие от других. Они образуют так называемое фоновое знание, вне которого человек не способен ориентироваться в социальной действительности вообще.

Во-вторых, то, что объясняется в гуманитарных областях знания, не есть внеположный нам объект, как в естествознании. То, что мы здесь изучаем, — часть нас самих. Например, язык. Любая наша духовная деятельность протекает в нем. И как при этом мы могли бы превратить язык и культурную традицию, частью которой он является, в простой объект? Мы не можем оказаться вне их, занять по отношению к ним некую внешнюю позицию, чтобы «объективно» рассмотреть вопрос, например, о влиянии языка на мышление, или нашей культурной традиции на нашу трактовку какого-то вопроса. Чтобы превратить социальную реальность в обычный объект познания и объяснения, субъект должен избавиться от своей принадлежности к ней. Что вряд ли возможно. Познание духа, как писал историк и

философ Р. Дж. Коллингвуд, не относится к самому духу так, как познание природы — к природе. Познание духа одновременно является его изменением. Поэтому история (и социальная жизнь вообще) для нас — не зрелище, внеположное нам. История — это живой опыт: прошлое живет в настоящем. Историк не находится вне исторического процесса. История — это процесс, в котором сформировалось само наше познающее сознание. Прошлое является живым, участвуя в формировании сознания историка. Историческое познание — это момент самого исторического процесса, овладение собственным прошлым. Историческое познание является, поэтому, самопознанием [4, с. 162–164, 168, 193, 208]. Прошлое живо, даже когда мы не делаем его предметом нашего опыта. В этом случае его присутствие в нашем сознании не осознается. Историческое исследование переводит это присутствие в осознанную форму. Такой подход легко распространяется на понимание любых явлений культуры. Культура, как и история, — это то, что нас сформировало. Жизнь общества — это то, во что мы всегда включены. Поэтому все это для нас не является зрелищем. Поэтому наши собственные интересы, цели, ценности не могут быть вынесены за скобки в ходе познания явлений культуры. Они направляют наш интерес, с ними связаны те вопросы, которые мы задаем познаваемому, в случае истории — прошлому.

Классический образ науки предполагает суверенное сознание прозрачного для себя субъекта, который способен очиститься, в том числе и от социально-культурных детерминаций своего сознания. Классическая новоевропейская философия так и представляла себе субъект познания — как чистое познающее существо, как носителя суверенного разума. Но мыслители XIX века выявляют факторы, обуславливающие деятельность человеческого сознания (классовые интересы, волю, погруженность в существование и т. д.) и подрывающие его су-

веренитет. В этом — принципиальное отличие неклассической философии. Хотя часто она пытается сохранить позицию субъекта, характерную для классической философии: например, рассуждения К. Маркса строятся по типу объективного знания о человеке. В частности, когда он выводит закон детерминации общественного сознания общественным бытием, классовыми интересами. Между тем открытие такого закона меняет позицию субъекта, поскольку этим законом отрицается возможность «объективного», то есть не связанного с классовыми интересами знания об обществе. Этим ставятся под сомнение и претензии самого Маркса на обладание объективным научным знанием о человеке и обществе, на научное объяснение явлений общественного сознания. После работ Маркса и К. Мангейма обществовед уже не может представлять себя незаинтересованным наблюдателем социальной драмы, созерцающим ее как бы из зрительного зала. Все мы — ее участники, персонажи, имеющие свои цели и интересы, а не зрители или неангажированные исследователи. Подобные законы имеют принципиальное отличие от тех, которые устанавливаются естествознанием. Конечно, действие закона всемирного тяготения тоже распространяется на человека. Но этот закон никак не ставит под сомнение способность человека его познать. Закон же, открытый Марксом, делает именно это: ставит под вопрос возможность достижения «объективного» объяснения общественной жизни, на которое он сам претендует.

В-третьих, универсальная схема научного объяснения связана с технологической моделью знания. Целью объяснения явлений природы является их практическое использование, манипулирование ими. Не зря Гемпель подчеркивает, что предсказание строится по той же схеме, разница лишь в том, что оно касается будущих событий, в то время как объяснение — событий, уже произошедших. Насколько правомерно перенесение технологической модели знания

в гуманитарные области? Конт считал правомерным, что социальная физика должна стать основой социальной политики. Технологической модели знания придерживался и Маркс: мы познаем общество, чтобы его изменить, чтобы лучше управлять им. Тем не менее можно сформулировать ряд возражений против такого подхода. Технологическая модель знания в науках о человеке и обществе предполагает деление общества на манипуляторов и манипулируемых. Первые «научно» изучают вторых и дают рекомендации по эффективному управлению ими. Социолог натуралистического направления В. Парето не сомневается в том, что такое деление имеет место. Он убежден, что большая часть людей руководствуется в своем поведении эмоциями и использует разум исключительно для маскировки нелогического характера своих действий с помощью псевдорациональных аргументов. Рационально действующее меньшинство должно изучать это нелогическое поведение (теми же методами, как мы изучаем муравьев и атмосферные процессы) и использовать эмоции большинства в своих целях так же, как мы используем природные силы [7, с. 130–131, 256]. Такой подход, конечно, вызывает в первую очередь возражения этического характера: познание людей с манипуляторскими целями противоречит основному принципу морали — категорическому императиву И. Канта, запрещающему использовать разумные существа как средство. Но не менее важны возражения гносеологического характера. Они связаны с тем, о чем уже говорилось. Социальная реальность, культура не могут стать для нас простым внеположным объектом объяснения и манипулирования. Для этого нам нужно освободиться от своей принадлежности к ним. То, что изучает субъект социально-гуманитарного познания, находится не вне его, а в нем самом, принадлежит к числу всеобщих условий его опыта. Это значит, что, по терминологии Канта, гуманитарное познание носит трансценденталь-

ный характер. Объясняя, как ведут себя люди, мы формулируем закон, который касается и нас самих, нашего поведения и, в частности, даваемых нами объяснений. В отличие от «муравьев и атмосферных процессов», люди к тому же способны усваивать знания о самих себе и менять свое поведение. Поэтому четкое деление общества на манипуляторов и манипулируемых трудно осуществить практически — для этого нужно было бы в духе самых мрачных антиутопий полностью лишить последних доступа к знанию о самих себе.

Можно сформулировать и еще одно возражение против применимости классической схемы объяснения в гуманитарном познании. Наши знания о природе не являются частью ее самой. В то время как знания об общественной жизни — неотъемлемая часть социальной реальности. Это подчеркивал А. Шюц и его последователи: социальная система вообще не обладает реальностью, независимой от наших представлений о ней. Она является в том числе продуктом нашей деятельности описания и интерпретации, наших способов понимания ситуаций и действий других. Замер температуры в каком-нибудь помещении, строго говоря, тоже меняет эту температуру, так как мы вносим в помещение термометр, который имеет собственную температуру. Но это воздействие столь ничтожно, что им можно пренебречь. Опрос общественного мнения аналогичен замеру температуры. Но его результаты становятся новым элементом социальной реальности, который воздействует на поведение людей.

На базе подобных соображений строится противопоставление объяснения и понимания в современной герменевтической философии. Для нее другой человек может быть дан нам либо как коммуникативный партнер, либо как объект объяснения. Пока мы принимаем его как коммуникативного партнера, мы относимся к его словам как к возможной истине. Это значит, мы принимаем их всерьез — не обязательно соглашаемся с

ними, можем спорить, выдвигать какие-то аргументы против них, стараться их опровергнуть. Но такое отношение приостанавливается, если мы выходим из режима диалога и начинаем объяснять слова собеседника как бы извне. «Ты говоришь так, *потому что...*» — далее может следовать марксистское объяснение слов оппонента как идеологической иллюзии, связанной с его социальным положением, или фрейдистское — как рационализации или инверсии. Но это уже не диалог. Объясняющий другого ставит себя в положение того, кто смотрит извне и знает больше. Поэтому у Х.-Г. Гадамера речь идет о двух группах наук — естественных, обслуживающих технологический интерес, и герменевтических, нацеленных на поддержание коммуникации, связи с традицией. Совмещение этих интересов выглядит невозможным. Но как быть тогда с объяснительными методами в социально-гуманитарных науках? Примерами использования таковых являются упомянутые нами марксизм и фрейдизм. Они кажутся попыткой построения знания о человеке по естественнонаучной модели. И критик идеологии, и психоаналитик — вне диалога. Они воспринимают слова оппонента или пациента не как возможную истину, а как симптом, проявление неосознаваемых субъектом детерминаций. Этот симптом объясняется на основе некоего общего закона. В случае критики идеологии — на основе закона, говорящего о том, что каждый класс, стремящийся к господству, пытается выдать свой интерес за всеобщий, за интерес всего общества. В случае психоанализа — на основе закона, объясняющего неврозы вытеснением противоречащих Сверх-Я желаний. Должны ли мы полностью отвергнуть такие объяснения как искажающие природу гуманитарного исследования?

Представители критической герменевтики — К. О. Апель и Ю. Хабермас — с этим не согласны. Они вообще считают позицию Гадамера по отношению к традиции и диалогу слишком догматической. Далеко не

любой текст заслуживает отношения к себе как к возможной истине. Есть идеологические тексты, например, «*Mein Kampf*» А. Гитлера, есть рекламные («Пиво X — возможно, лучшее пиво в мире»). Позиция «герменевтической открытости» по отношению к ним кажется излишней. «Герменевтика признания» при столкновении с такими текстами должна смениться «герменевтикой подозрения». Наш коммуникативный партнер может быть носителем искаженного сознания, например, идеологически искаженного. Диалог с носителем такого сознания будет непродуктивен, он будет постоянно упираться в навязанные догмы, к которым наш собеседник не способен отнестись критически. В такой ситуации его поведение должно быть объяснено извне, как и действия создателей идеологических и рекламных текстов. Критические социальные науки, к числу которых Апель и Хабермас относят критику идеологии и психоанализ, используют квази-объяснительные методы. Сама необходимость объясняющих подходов связана с тем, что социальная жизнь и история общества не являются простым результатом намерений действующих лиц, что сами эти намерения далеко не всегда прозрачны для участников социальной жизни (люди не всегда адекватно понимают мотивы собственной деятельности), что на людей действуют неосознаваемые ими факторы. Дальнейший диалог с носителями искаженного сознания не может прояснить ситуацию. Причины искажений нужно именно *объяснить* [14, с. 67–70; 15, с. 461–462]. Тем не менее это не делает данные дисциплины неотличимыми от естествознания. Разница — в целях. Перед ними не стоит технологическая задача. Они объясняют поведение людей не с целью последующего манипулирования. Психоанализ, например, должен, в конечном счете, вернуть знание о вытесненном самому субъекту для того, чтобы спровоцировать его собственную рефлексию, заставить его глубже понять самого себя. Так же нужно

представлять себе задачу социологии знания или критики идеологии. Для нее важно не столько разоблачить других, сколько поспособствовать углублению собственного самосознания субъекта. Если мы считаем, что любые социальные идеи являются функцией социального положения их субъекта, мы должны быть внимательны к возможной собственной обусловленности классовыми или групповыми интересами.

При таком подходе объяснительные методы не исключаются из социально-гуманитарных дисциплин. С другой стороны, они не играют в них ту же роль, что в естествознании. Они используются в герменевтическом контексте: мы объясняем для того, чтобы лучше понять, в том числе самих себя. Целью оказывается освобождение от неосознаваемых нами детерминаций нашего мышления и поведения. Правда, не стоит преувеличивать возможности такого освобождения. В конечном счете то, что предлагает совершить нам социология знания, это фокус барона Мюнхгаузена. Только он был способен вытащить себя за волосы из болота. Критик идеологии оказывается в таком же положении. С одной стороны, он показывает, что все мы тонем в болоте идеологических иллюзий, что классовые и групповые интересы определяют наше видение социального мира, что никто поэтому не объективен.

Мангейм, как известно, упрекал Маркса в том, что тот не распространял действие открытого им закона обусловленности социальных идей социальным положением на самого себя, не считал свое учение идеологией. Эти упреки кажутся справедливыми. Но они лишают самого Мангейма возможности претендовать на объективный незаинтересованный анализ социальных идей. Поэтому критика идеологии, с другой стороны, не может претендовать на особую позицию, позицию вне этого болота. Значит, и претендовать на полное преодоление идеологических иллюзий тоже никто не может — даже субъект, вооруженный методами

социологии знания. Получается, что все, что дает нам осознание подобных детерминаций, — это некая «трагическая мудрость»: трудно надеяться на преодоление нашей детерминированности социальными интересами, но нужно быть внимательным к возможной собственной идеологичности, всегда иметь ее в виду как возможность. При таком подходе социология знания будет выглядеть уже не наукой, а герменевтикой. Выполняющей полезные функции, но не обещающей полного освобождения. Возражая своим критикам, Гадамер писал, что рефлексия помогает осознать кое-что из того, что было у меня за спиной, кое-что, но не все [17, с. 38]. С этим следует согласиться: возможности рефлексии не беспредельны, противоположный подход возвращает нас к знаменитому рассуждению Декарта.

Психоанализ при такой интерпретации также будет герменевтикой, а не наукой. Хабермас и называл его глубинной герменевтикой текстов лжи и самообмана, в которых субъект обманывает самого себя относительно себя же [18, с. 218]. Психоанализ восстанавливает непрерывность внутреннего диалога субъекта, ликвидирует разрывы в нем, связанные с вытеснением неподобающих желаний. Сам Фрейд, как известно, склонялся к интерпретации собственного учения как знания естественнонаучного типа. Но существует масса оснований не согласиться с такой трактовкой научного статуса психоанализа.

Данные, с которыми работает психоаналитик, — это не какие-то объективные показатели, а самоинтерпретации пациента, его рассказ, в котором важны не сами события, а их значения. Как писал П. Рикер, анализ начинается не с анализа наблюдаемого поведения, а с бессмыслицы, нуждающейся в интерпретации [10, с. 292]. Таким же образом — через самоинтерпретации — констатируется и успех лечения. Лишь воспоминание субъекта доказывает верность реконструкции травматического переживания. Догадка о нем верифицируется тем, что

субъект способен с ее помощью завершить саморефлексию, рассказать собственную историю. Но эти «воспоминания» могут оказаться внушенными. Так что способы подтверждения психоаналитических интерпретаций существенно отличаются от подтверждения естественнонаучных гипотез.

Поэтому Апель и называет подобные методы квазиобъяснительными. В случае психоанализа объяснение явно служит пониманию, цель психоаналитической процедуры — улучшение самопонимания пациента. Объективирующее объяснение, когда аналитик квазинатуралистически трактует поведение пациента, выявляет детерминирующие его факторы, оказывается лишь средством лучше понять историю его жизни и спровоцировать углубление его самопонимания. И если обращение с человеком как с объектом объяснения прерывает коммуникацию, то это делается для того, чтобы восстановить ее впоследствии на более высоком уровне. Задача аналитика — не предоставление пациенту знания о вытесненном, а провоцирование работы его сознания по преодолению сопротивления [13, с. 310–312; 15, с. 468–469; 10, с. 280–281]. И способность вовремя передать пациенту знание о вытесненном вообще является вопросом мастерства (искусства), а не техники — раннее сообщение лишь усиливает сопротивление неподготовленного сознания. Психоанализ — это, таким образом,

совместная работа аналитика и пациента, конечной целью которой является не доминирование, а истинный дискурс и лучшее знание о себе.

В этом смысле цель критических социальных наук, по мнению Апель и Хабермаса, эмансипационная. Они направлены на выявление каузальных компонентов в человеческой деятельности ради овладения людьми своей судьбой. Не нужно только, как уже говорилось, преувеличивать возможности такого освобождения. Оно всегда будет относительным. Если мы всерьез принимаем закон обусловленности социальных идей социальным положением, мы никогда не можем быть уверены, что выявили все аспекты подобной детерминации собственных идей. Но возможность относительного освобождения от подобных детерминаций действительно растет пропорционально степени ее осознания. Таким образом, цель социально-гуманитарных наук — помочь нам самим понять себя лучше. На выполнение этой задачи работают и объяснительные методы. Но практикующий их ученый-гуманитарий не находится вне сферы действия открываемых им законов. Он вообще не смотрит на изучаемые объекты (людей, общество) извне. Объяснительные методы в гуманитарных дисциплинах служат их общей герменевтической задаче — являются средством углубления нашего самопонимания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гемпель К. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 240 с.
2. Гемпель К. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении // *Философия и методология истории*. М.: Прогресс, 1977. С. 72–93.
3. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // *Вопросы философии*. 1988. № 4. С. 135–152.
4. Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Самопознание*. М.: Наука, 1980. 485 с.
5. Конт О. *Курс положительной философии*. СПб.: Книжный магазин товарищества «Посредник», 1899. Т. 1. Отд. 1. 302 с.
6. Медведев В. И. *Объяснение. Понимание. Язык*. СПб.: Ступени, 1997. 200 с.
7. Парето В. *Компендиум по общей социологии*. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. 511 с.
8. Поппер К. *Логика и рост научного знания*. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

9. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. 528 с.
10. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. 415 с.
11. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 1056 с.
12. *Abel T.* The operation called “*Verstehen*” // Feigl H. & Broadbeck M. (eds.) Readings in the Philosophy of Science. N.Y.: Appleton — Century — Crofts, 1953. P. 677–687.
13. *Apel K.-O.* The *a priori* of communication and the foundations of the humanities // Dallmyre F. & McCarthy T. A. (eds.) Understanding and Social Inquiry. Notre-Dame, L.: Notre-Dame Univ.Press, 1977. P. 292–315.
14. *Apel K.-O.* Towards a Transformation of Philosophy. L., Boston & Henley: Routledge & Keagan Paul, 1980. XI. 308 p.
15. *Apel K.-O.* Types of social science in the light of human interests of knowledge // Social Research. 1977. Vol. 44. № 3. P. 425–470.
16. *Carnap R.* Physical language as the universal language of science // Alston W. P., G. (eds.) Readings in Twentieth-century Philosophy. L.: The Free Press of Glencoe, 1963. P. 393–424.
17. *Gadamer H.-G.* Philosophical Hermeneutics. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII. 143 p.
18. *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. L.: Heinemann, 1972. IX. 356 p.
19. *Hempel C. G.* The function of general laws in history // Gardiner P. (ed.) Theories of History. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 348–351.
20. *Neurath O.* Sociology and Physicalism // Ayer A. (ed.) Logical Positivism. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 282–317.

REFERENCES

1. *Gempel' K.* Logika objjasnenija. M.: Dom intellektual'noj knigi; Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1998. 240 s.
2. *Gempel' K.* Motivy i «ohvatyvajushchie» zakony v istoricheskom objjasnenii // Filosofija i metodologija istorii. M.: Progress, 1977. S. 72–93.
3. *Dil'tej V.* Nabroski k kritike istoricheskogo razuma // Voprosy filosofii. 1988. № 4. S. 135–152.
4. *Kollingvud R. Dzh.* Ideja istorii. Samopoznanie. M.: Nauka, 1980. 485 s.
5. *Kont O.* Kurs polozhitel'noj filosofii. SPb.: Knizhnyj magazin tovarishchestva «Posrednik», 1899. T. 1. Otd. 1. 302 s.
6. *Medvedev V. I.* Objjasnenie. Ponimanie. Jazyk. SPb.: Stupeni, 1997. 200 s.
7. *Pareto V.* Kompendium po obshchej sotsiologii. M.: Izd. dom GU VShE, 2008. 511 s.
8. *Popper K.* Logika i rost nauchnogo znanija. M.: Progress, 1983. 605 s.
9. *Popper K.* Otkrytoe obshchestvo i ego vrugi. M.: Feniks, Mezhdunarodnyj fond «Kul'turnaja initsiativa», 1992. T. 2. 528 s.
10. *Riker P.* Konflikt interpretatsij. Ocherki o germenevtike. M.: Medium, 1995. 415 s.
11. *Shjuts A.* Izbrannoe: Mir, svetjashchijja smyslom. M.: Rossijskaja politicheskaja entsiklopedija, 2004. 1056 s.
12. *Abel T.* The operation called “*Verstehen*” // Feigl H. & Broadbeck M. (eds.) Readings in the Philosophy of Science. N.Y.: Appleton — Century — Crofts, 1953. P. 677–687.
13. *Apel K.-O.* The *a priori* of communication and the foundations of the humanities // Dallmyre F. & McCarthy T. A. (eds.) Understanding and Sotsial Inquiry. Notre-Dame, L.: Notre-Dame Univ. Press, 1977. P. 292–315.
14. *Apel K.-O.* Towards a Transformation of Philosophy. L., Boston & Henley: Routledge & Keagan Paul, 1980. XI. 308 p.
15. *Apel K.-O.* Types of social science in the light of human interests of knowledge // Sotsial Research. 1977. Vol. 44. № 3. P. 425–470.
16. *Carnap R.* Physical language as the universal language of science // Alston W. P., G. (eds.) Readings in Twentieth-century Philosophy. L.: The Free Press of Glencoe, 1963. P. 393–424.

17. *Gadamer H.-G.* Philosophical Hermeneutics. Berkeley; Los-Angeles: Univ. of California Press, 1976. VIII. 143 p.
18. *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. L.: Heinemann, 1972. IX. 356 p.
19. *Hempel C. G.* The function of general laws in history // Gardiner P. (ed.) Theories of History. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 348–351.
20. *Neurath O.* Sotsiology and Physicalism // Ayer A. (ed.) Logical Positivism. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. P. 282–317.

С. Г. Иванов

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В МИРОВОСПРИЯТИИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

Рассматриваются философские предпосылки эпохального поворота от Средневековья к Возрождению и Новому времени. Своеобразное решение Фомой Аквинским проблемы универсалий отразилось тогда на всех сторонах жизни европейского общества. Частной стороной произошедших изменений явилось кардинальное переосмысление понятий пространства и времени, которому, собственно, и посвящена данная статья.

Ключевые слова: бытие, реализм, культура, пространство, время.

S. Ivanov

Space and Time in World Perception of the Middle Ages and the Renaissance

The article discusses philosophical preconditions of epoch-making turn from the Middle Ages to the Renaissance and New time. Thomas Aquinas' original solution of the problem of general concepts was reflected in all aspects of life of the European society. One of the aspects of the caused changes was a cardinal reconsideration of the concepts of space and time.

Keywords: being, realism, culture, space, time.

Своеобразное решение Фомой Аквинским проблемы универсалий*: сущность «после-» — «в-» — «до-» не только являлась идейным фундаментом европейского Возрождения, но и наполняла его конкретными представлениями и образами. Превысив суровую и строгую веру в высшие и недостижимые при земной жизни идеалы христианского Откровения (*то есть «до вещи» — «ante rem»*) соединилась с признанием за человеком его сущностного содержания и высокого предназначения (...«в вещи» — *«in rebus»*). Вследствие освоения схоластами аристотелевского наследия бытие словно спустилось с вершин горних на действительность посюстороннюю, придав этой действительности отрицаемый за ней ранее

смысл. Неподлинное стало подлинным, незначимое — значимым. Выводы напрашивались сами собой и от теории звали к практике. Если Бог и в самом деле есть Мудрость и совершенная Красота, то созданный «по его образу и подобию» человек не может быть уродлив ни своим телом, ни своим разумом. Человек самоценен как венец творения, и только ему предназначено быть проводником воли Господа в мире.

Человеку вдруг открылось, что среди созданной Богом иерархии бытия присутствуют творения, занимающие более низкое, чем он сам, место. Их односторонняя материальность подобна оковам, препятствующим достижению высшего совершенства. Человек же, хотя и ему не дано быть совер-