

Д. П. Давыдов

ГУМАНИТАРНОЕ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ В ИСТОРИЦИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА: ПРОБЛЕМА ДЕМАРКАЦИИ

*Работа представлена кафедрой теории и истории культуры
Тверского государственного университета.*

Научный руководитель – доктор философских наук, профессор Б. Л. Губман

Проблема демаркации между естествознанием и гуманитарными науками широко обсуждается в работах представителей различных течений историзма XIX в. В то время как И. Г. Дройзен и В. Дильтей развивают свои собственные онтологические основания понимания с обращением к оппозиции природного и духовного, неокантианцы используют аппарат трансцендентальной эпистемологии как единственно подходящий для этого вид анализа. Статья рассматривает внутреннее содержание дискуссий между различными течениями историцистской мысли, так же, как и теоретические основания для сравнительной интерпретации отношений между естествознанием и социальными науками.

Ключевые слова: историзм, онтология, дискуссия, интерпретация.

D. Davydov

NATURAL SCIENCE AND THE HUMANITIES IN THE HISTORICIST CONCEPTIONS OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES: THE PROBLEM OF DEMARCATION

The problem of the demarcation between natural science and humanities became widely debated in the works of the representatives of different currents of the 19-th century historicism. While I. G. Droysen and W. Dilthey developed they specific ontological foundations of its understanding with the appeal to the opposition of the spiritual reality and nature, the neo-Kantians used the transcendental epistemology tools as uniquely appropriate for this kind of analysis. The paper reveals the immanent content of the discussion between different currents of the historicist thought, as well as their theoretical relevance for the contemporary interpretation of humanities and science relations.

Key words: historicism, ontology, discussion, interpretation.

Подлинная правда состоит в том,
что история не есть наука
и она не производит знание в истинном смысле этого слова.
И мы увидим, что это не так уж и плохо,
как это можно было бы предположить сначала [1, с. 187].

Проблема различения природного и исторического занимала европейское сознание на протяжении второй половины XIX и в начале XX в., так как экспансия «квантитативного естествознания» (Г. Риккерт) требовала четкого определения его идентичности в отношении с гуманитарным познанием.

Анкерсмит, характеризуя немецкую герменевтику, писал, что ее чертами является ориентация на тексты, при этом само прошлое приобретает овеществленные черты того же текста или, шире, данности, к которой формируется синтетический подход [1, с. 142–143]. Надо отметить, что логическая

аргументация первоначальных вариантов решения проблемы определения сущности исторического знания, предложенных И. Г. Дройзенем и В. Дильтеем, исходила из априорного признания некой духовной субстанции, сущей самой по себе, которую просто необходимо правильно понять. Здесь необходимо оговориться о том, что история понимается в двух смыслах – как сам процесс исторического развития и как рассказ об этом процессе [1, с. 3]. Например, рассуждая об истории как процессе, И. Г. Дройзен пишет: «Жизнь в истории не только поступательна; непрерывность в истории оказывается кое-где прерванной, перескакивающей отдельные этапы, иногда даже идущей вспять. Впрочем, перескакивающей лишь для того, чтобы продолжить начатое здесь в другом месте, идущей вспять лишь для того, чтобы затем продвигнуться вперед с удвоенной силой. Это сказано для того, чтобы напомнить, что идея о непрерывности имеет и может иметь для нас значение даже там, где она кажется прерванной» [7, с. 54]. Таким образом, история для немецкого историка предстает как некоторый целостный поток, осуществляющий свое самостановление. Для работы с этим потоком необходима весьма специфичная процедура, предполагающая, по мысли Дройзена, отождествление субъекта и объекта познания. Это достигается за счет обоснования идеи конгениальности. «Формы и движения нравственного мира, к которым обращается исторический эмпиризм, как было изложено выше, доступны нам в большей степени, чем формы естественного мира, и постижимы потому, что мы, воспринимая их, получаем не только знаки, но и выражения, и отпечатки той же системы знаков, с которой мы сами работаем. Эта конгениальность, это тождество знаков и регистров, в которых мы воспринимаем чувственные ощущения рефлексов и отзвуков, при помощи которых Я выражается во вне, присуща всем людям и типична для всего рода человеческого. И потому то, что люди повсюду и во все времена делали, ощущали, думали и говорили, желали, действовали и творили, есть непрерывность, общее достояние, непрерывное самопревосхождение

(επιδοσις εις αυτο). И причина, почему мы ощущаем потребность в понимании и всё большем осознании подобной непрерывности, кроется в том, что мы, любой из нас, причастны к этой непрерывности. Каждый на своём месте есть не только сумма до него пережитого и выработанного, но и новое начало дальнейшей деятельности» [7, с. 55].

Это утверждение находится в русле просвещенческой традиции рассуждений о сути исторического. Так, Дэвид Юм писал: «Общепризнанно, что существует значительная унифицированность действий людей во всех нациях и возрастах, а человеческий характер в его принципах и поступках всегда один и тот же. Одни и те же мотивы влекут за собой одни и те же действия. Из одной и той же причины всегда проистекают одни и те же события» [1, с. 187]. Вместе с тем, историзм рассматривается в современной философии истории как критика метанарративов через внимание к частностям и индивидуальным актам [1, с. 351], т. е. за романтическим интересом к индивидуальному стоит просвещенческий проект поиска универсальных социальных констант, способ нахождения которых и предлагает нам И. Г. Дройзен.

Обосновав идею одноосновности исторического процесса как по структуре (поток бытия, прогрессивно направленный), так и по содержанию (идея конгениальности превращает каждого индивида в элемент одного рода, то есть обобщает разнородную непрерывность как однородную), Дройзен вводит процедуру «понимания», которая призвана постичь мир исторической реальности в его целостности, причем в его целостности с самим познающим индивидом.

«Понимание есть самое совершенное познание, которое для нас, как людей, возможно. Поэтому оно происходит непосредственно, внезапно, без того, чтобы мы осознали логический механизм, действующий при этом. Отсюда акт понимания является непосредственной интуицией, творческим актом, искрой между двумя заряженными электрическими телами, актом зачатия, концепции. В процессе понимания полностью задействована вся духовно чувственная при-

рода человека, одновременно дающая и берущая, порождающая и воспринимающая. Понимание есть самый человеческий акт человеческой души и всякая подлинно человеческая деятельность заключается в понимании, ищет понимания, находит понимание. Понимание есть самая истинная связь между людьми и основа всякого нравственного бытия. И удалённое в пространстве и времени, и всё, что люди хотели, сделали, создали в далёком прошлом и даже в незапамятные времена, следует понимать как слово говорящего нам, находящимся Здесь и Теперь. Это суть истории. Задача истории есть понимание путём исследования» [7, с. 70].

Таким образом, история и историческое исследование рассматриваются И.Г. Дройзенем в русле гегельянско-неоплатонической картины реальности, когда мир есть некое самостоятельно и независимо от субъекта познания существующее, постигаемое в ходе приобщения субъекта познания к объекту. Здесь напрямую наблюдается онтологизация прошлого, характерная для исторических рассуждений о природе исторического [1, с. 265–266] и вместе с тем происходит элиминация прошлого опыта, та как исторический опыт прошлого стремиться к погружению в прошлое, идентификации с ним, то есть превращает прошлый опыт в опыт прошлого [1, с. 373]. Ещё одним парадоксом историзма является то, что концепция историзма сделала прошлое Иным, но историзм по определению («Историзм есть вера в то, что адекватное понимание природы любого явления и адекватная оценка его ценности должны быть получены только через рассмотрение его с точки зрения места, которое оно занимало и роли, которую оно играло в процессе развития». Mandelbaum M. *History, Man and Reason*. Baltimore, 1971, p. 42. Цит. по [1, с. 476]) предполагает изучение прошлого объекта для выяснения того, чем он является и потому постижение себя возможно только через прошлое, то есть Другого. Чем более чужд нам исторический мир, тем полнее мы узнаем себя [1, с. 211].

Вильгельм Дильтей достаточно четко обозначил свой отход от метафизической

традиции при определении сущности исторической реальности. Он разворачивает в своем «Введении...» широкомасштабную критику метафизики как способа описания исторической реальности. Инвективы в адрес метафизики разбросаны по всему тексту «Введения...», но своеобразный итог этой критики в рамках исследуемого текста подводится в следующей форме. Всякая метафизическая абстракция, взятая за объясняющую историю конструкцию, во-первых, слишком абстрактна и потому ничего не объясняет, а во-вторых, выбор конкретной абстракции – личная воля конкретного философа, как и определение смысла и цели исторического процесса. Сама же метафизика есть сведение целостного впечатления от истории к некоей сущности, или же из самой заранее взятой сущности выводят исторические закономерности. И то, и другое – теология, по мнению Дильтея [5, с. 374–377]. Вместе с тем, Дильтей оказывается не в состоянии отказаться от ряда допущений метафизического характера, включая тезис о единстве человеческой природы [5, с. 308–309]. Выше уже отмечалось, что аналогичный тезис в виде «конгениальности» и вытекающего из нее «понимания» использовался Дройзенем.

Вильгельм Дильтей попытался создать «Критику исторического разума» для обоснования истории как самостоятельного типа знания. Это потребовало анализа восприятия. Немецкий философ пишет, что переживание работает не с конечной и единственно доступной реальностью, а с «впечатлениями, ощущениями, образами» [6, с. 125] которые есть легитимно признаваемые абстракции от физических объектов, которые в практических целях признаются за их основу. То есть Дильтей говорит фактически о том, что мир физических объектов есть такая же абстракция, как и переживание. Единственной реальностью признается человек, который и является мерой всех вещей, существующих, в той мере, какой они существуют и не существующих в той мере, в какой они не существуют [2, с. 457]. Налицо очевидная отсылка к классической модели говорения о социальном, хотя и нестандартной, подразумевая под

образцовым академико-перипатетический дискурс о социальном. По сути, Дильтей создает новую для европейской интеллектуальной традиции манеру говорения об общественном, когда общество предстает как продукт самого себя, в варианте Дильтея – продукт сознания индивида [6, с. 126].

Тенденции к онтологизации прошлого наблюдаются у Дильтея и в понимании «личного опыта индивида». «Когда с течением времени постоянно увеличивается и отступает в прошлое то, что было пережито, – рассуждает немецкий мыслитель, – возникает воспоминание о собственном течении жизни. Равным образом из понимания других лиц возникают воспоминания об их состояниях и образы существования различных ситуаций. Причем во всех этих воспоминаниях состояние всегда связано со своей средой, включающей в себя внешние положения дел, события, лица. Из обобщения того, что встречается таким вот образом, выстраивается жизненный опыт индивида» [6, с. 178].

Духовное представляется Дильтею некой самостоятельной сущностью, воплощенной в материи [6, с. 163]. Сама реальность предстает как результат череды переживаний-пониманий, взаимосогласованных и взаимоподтверждающих друг друга [6, с. 163].

При очевидных различиях в подходах к определению наук о духе, указанный принцип являлся для них общим и определяющим и восходил к объективному идеализму, и здесь уже, наверное, даже не важно, в какой его редакции – платоновской, августицианской или гегелевской, хотя у Дройзена и Дильтея достаточно просто проследить интеллектуальные влияния в этом плане [4]. Очевидно, можно предположить, что сама идея онтологизации прошлого, проводимой историзмом, обязана своим появлением более чем двухтысячелетнему господству объективного идеализма в виде христианства, вобравшему в себя перипатетико-академическую традицию.

Сама идея истории и связанного с ней объективного идеализма представляет собой предмет веры [7, 57-58], а не доказательства и потому попытки обоснования гуманитарного

как самостоятельной отрасли познания, равнозначной естествознанию, представляется проблематичным хотя бы потому, что «знание есть знание общих правил, которыми владеет обобщенный субъект познания» [1, с. 188].

В контексте сказанного представляет несомненный интерес подход, разработанный современником В. Дильтея Г. Риккертом для решения данной проблемы. Риккерт предлагает усматривать в истории не дух и единую человеческую природу, а трансцендентальные ценности. Но перед тем, как перейти к рассмотрению проблемы ценности, несомненно, ключевой в философии Риккерта, необходимо рассмотреть его взгляд на проблему структуры научного знания, которая служит своеобразной рамкой для последующих рассуждений.

Наука, по мнению немецкого философа, есть то, что изучает действительность, последняя же едина, потому едина и сама наука [8, с. 52]. В силу этого нет смысла в жестком различении природы и духа. Поэтому монистический взгляд на мир правомерен, но ряд объектов не может быть описан только в категориях естественно-научного подхода, так как объекты эти обладают значением. Поэтому они описываются науками о культуре [8, с. 52]. Логическим антиподом природе как бытию вещей Риккерт полагает историю, как то, что содержит в себе понятие единичного бытия во всей его особенности и индивидуальности, которая и образует противоположность общему закону [8, с. 53].

При этом представитель Баденской школы неокантианства призывает не абсолютизировать дихотомию природы и культуры как принципиально разные виды знания, что во многом подразумевалось построениями Дильтея и в большей степени Дройзена. Так, автор «Историки» пишет: «Мир людей с начала и до конца исторической природы, и в этом его специфическое отличие от природного мира» [7, с. 57]. Риккерт пишет, что «всем эмпирическим наукам общо то, что они дают истинные суждения, то есть изображают только действительно существующие объекты, а не продукты фантазии. В си-

лу этого мы имеем одну единую науку, направленную на изучение действительности» [8, с. 75]. Таким образом, науки о культуре мыслятся философом как составная часть общей науки о реальности, не противопоставленной процедурой понимания наукам о природе. Также им подчеркивается, что ни естествознание, ни история не могут претендовать на некоторое «фотографическое» отображение реальности. Надо сказать, что сама необходимость для истории обосновывать себя как науку в XIX в. и возникла из претензии естествознания на эту «фотографичность». Риккерт просто и изящно показывает, что оба класса наук работают с некоторой абстракцией от реальности (Хотя справедливости ради необходимо признать, что схожие мысли высказывал В. Дильтей [5, с. 304], но у него они не были включены в тот контекст, в какой их поставил Риккерт.) «Содержащаяся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность. Поскольку такое оформление возможно, и действительность сама может быть названа рациональной. Иррациональна она только для познания, желающего его отображать без всякого преобразования и оформления» [8, с. 63]. Сняв тем самым вопрос об инаковости гуманитарного знания, Риккерт идет еще дальше и говорит о включении его в общекультурную жизненную среду, ведь «в большинстве случаев историку, чтобы достигнуть своих целей, то есть изображения своего объекта в его индивидуальности и особенности, вполне достаточно того знания общих понятий, которым он располагает еще в своей донаучной стадии» [8, с. 82]. Здесь, вероятно, можно говорить об еще одном отличии истории от естествознания, которое заключается в необходимости имплицитного понимания, как его понимал И. Г. Дройзен. Речь идет о том, что Дройзен именовал «конгениальностью» [7, с. 55], т. е. наличие некоей общности между субъектом и предметом познания. Риккерт вполне здраво критиковал такую «интуитивную философию», которая фактически сводится к мистике [9, с. 31]. Это необходимо

оживляет объект, придавая ему черты субъекта [3, с. 130]. Если язык историка не отличается от профанного языка, то возникает сомнение в самой возможности «оформлять содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность в разнородную прерывность».

Переходя к основной части построений Риккерта, можно сказать, что понятие ценности является основным для формулирования сущностных характеристик наук о культуре. Сначала он проводит различие ценностей и благ, подразумевая под последними то, в чем воплощаются ценности. То есть холст, краски и прочие составные части картины ценностью как таковой не являются. Они являются благами, которые позволяют в себе усматривать некоторые ценности, точнее, наделять ими себя [9, с. 22]. Можно сказать, что они соотносятся между собой, как материя и форма в философии Аристотеля. В подтверждение можно привести такой пассаж: «Итак, блага и оценки не суть ценности, они представляют собой соединение ценностей и действительности» [9, с. 23]. Вместе с тем, говоря о соотношении ценностей и реальности, стоит понимать его не столько в перипатетическом, сколько в кантианском смысле. «Сущность ценности заключается в ее значимости. Отсюда следует, что для теории ценностей представляют интерес именно такие ценности, которые претендуют на значимость, а только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями» [9, с. 27]. Значение ценности предполагает ее конвенциональное существование, то есть она существует не сама по себе в уме Демиурга, а в той степени, в какой ее признают как таковую в некотором сообществе [9, с. 23]. Причем трансцендентализм у Риккерта все же носит весьма специфичный характер, в том смысле, что за ним просматривается знакомый объективный идеализм и не зря мы отмечали выше сходство некоторых его высказываний с метафизикой Аристотеля. «О ценностях нельзя говорить, — пишет представитель Баденской школы неокантианства, — что они существуют или не

существуют, но только то, что они значат или не имеют значения. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется по крайней мере хотя бы одним культурным человеком» [8, с. 55]. Этот «последний культурный человек» уже не может быть рассматриваем как член некоторой референтной группы, которая признает эти ценности, ибо самой этой группы уже нет. Таким образом,

формально эта ценность должна перестать быть таковой и перейти в разряд «чисто индивидуального значения», но Риккерт говорит, что она продолжает существовать, а это означает, что истинным коррелятом для определения ценности является не кантианская конвенциональная трансцендентальная реальность, а мир объективно существующих идей-форм академико-перипатетической традиции, к которым в конечном итоге и восходит историзм с его предположением об онтологической реальности прошлого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ф. Р. Анкерсмит*. История и тропология: взлет и падение метафоры. М 2003.
2. *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Минск, 1999.
3. *Давыдов Д. П.* Знание о прошлом и миссия историка в концепции И. Г. Дройзена // Вестник Тверского государственного университета. Тверь 2007 Вып. 2.
4. *Давыдов Д. П.* Проблема понимания времени в историцистских представлениях И. Г. Дройзена и В. Дильтея // Актуальные проблемы развития социально-экономических, психологических и правовых знаний. Материалы межвузовской научно-практической конференции. Тверь, 2007. Ч. 1.
5. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1. М. 2000.
6. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 3 Построение исторического мира в науках о духе. М., 2004.
7. *Дройзен И. Г.* Историка. СПб. 2004.
8. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Он же. Там же. М., 1998.
9. *Риккерт Г.* О понятии философии // Он же. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

SPISOK LITERATURY

1. *Ankersmit F. R.* Istoriya i tropologiya: vzlet i padeniye metafory. M., 2003.
2. *Gomperts T.* Grecheskiye mysliteli. Minsk, 1999.
3. *Davydov D. P.* Znaniye o proshlom i missiya istorika v kontseptsii I. G. Droyzena // Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Tver, 2007. Vyp. 2.
4. *Davydov D. P.* Problema ponimaniya vremeni v istoritsistskikh predstavleniyakh I. G. Droyzena i W. Dil'teya // Aktual'nye problemy razvitiya social'no-economiceskikh, psihologicheskikh i pravovykh znaniy: materialy mezhvuzovskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. Tver, 2007. Ch. 1.
5. *Dil'tey W.* Vvedeniye v nauki o dukhe // Sobraniye sochineniy: v 6 t. M., 2000. T. 1.
6. *Dil'tey W.* Postroyeniye istoricheskogo mira v naukakh o dukhe // Sobraniye sochineniy: v 6 t. M., 2000. T. 3.
7. *Droyzen I. G.* Istorika. SPb., 2004.
8. *Rikkert H.* Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M, 1998.
9. *Rikkert H.* O ponyatii filosofii // Nauki o prirode i nauki o kul'ture. M., 1998.