

И. С. К О Н

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ И ЕГО «КРИТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗУМА»

Историки единодушно характеризуют конец XIX—начало XX в. как переломный, кризисный период. В социальном плане — конец относительно мирного периода развития капитализма, вступление его в эпоху империализма, в политическом — поворот буржуазного государства и буржуазной идеологии к реакции. С точки же зрения развития исторической мысли этот период характеризуется как период «кризиса историзма». Мы уже имели возможность подробно осветить социальные и гносеологические корни этого кризиса буржуазной исторической мысли.¹ В данной статье мы хотели бы более подробно рассмотреть его философские истоки.

Что характерно для буржуазной философии этого периода? Историки философии часто характеризуют конец XIX в. как период антипозитивистской реакции и появления неоромантизма. Такое определение отчасти справедливо. Критика позитивизма в эти годы действительно в философии занимает центральное место. Но с кем и по каким вопросам разворачивалась полемика? Понятие позитивизма никогда не было достаточно определенным и в ходе своей исторической эволюции стало лишь еще более расплывчатым. Не было ясности и у тех авторов, которые в конце XIX—начале XX в. яростно его критиковали. Как правильно замечает Г. Хьюз, «они пользовались словом „позитивизм“ почти как синонимом для обозначения целого ряда философских доктрин, которые они рассматривали с таким же неодобрением, — „материализм“, „механицизм“ и „натурализм“».² С одной стороны, это была справедливая критика вульгарного механицизма, натурализма и плоского эволюционизма в общественных науках. С дру-

¹ См.: И. С. К о н. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959; I. S. К о н. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Kritischer Abriss, Bd. 1—2. Berlin, 1964.

² H. S. Hughes. Consciousness and society. (The Reorientation of European Social Thought: 1890—1930). N. Y., 1958, pp. 37—38.

гой стороны, что особенно важно иметь в виду, — идеалистическая реакция, направленная против исторического материализма.

Антипозитивистская, а по сути дела антиматериалистическая, реакция в буржуазной философии началась сразу с нескольких сторон, затрагивая широчайший круг проблем. Атаке подвергся не только сам позитивизм, но и вся рационалистическая традиция в истории философии. Применительно к философии истории это прежде всего означало сведение счетов с Гегелем.

«Традиционная философия истории, — пишет Р. Арон, — находит свое завершение в системе Гегеля. Новая философия истории начинается с отказа от гегельянства. Отброшена мечта разом определить значение человеческого становления, философ больше не считает себя хранителем тайн провидения. „Критика чистого разума“ похоронила надежду на то, чтобы найти истину интеллигибельного мира, поэтому критическая философия истории отказывается от стремления постичь последний смысл эволюции. Анализ исторического познания по отношению к философии истории — то же самое, что кантовская критика — по отношению к догматической метафизике».³

В своих предшествующих работах, анализируя характерные черты «критической философии истории», мы подчеркивали тот факт, что в отличие от классической философии она выдвигает на первый план не онтологическую, а гносеологическую и методологическую проблематику. Это положение, в общем виде правильное, требует, однако, серьезного уточнения.

Философия истории, как и вообще всякая философия, всегда выполняет критическую функцию: опираясь на достигнутый уровень эмпирического знания, она стремится выйти за его пределы, вскрыть его ограниченность и противоречивость. Но характер и объекты эгдй критики могут быть различными. Домарксовская философия истории была прежде всего критикой самого исторического процесса: постулировав цель, движущие силы и смысл истории, она тем самым критиковала существующие общественные отношения и пыталась наметить (пусть иллюзорно) пути дальнейшего развития. Она сама была непосредственным выражением исторического сознания своей эпохи и поэтому, в частности, она так пренебрежительно относилась к его эмпирическим формам (историографии в собственном смысле слова). Методика исторического исследования и теория исторического познания были здесь целиком подчинены онтологии и метафизике.

В XIX в. положение существенно изменилось. Онтологическая проблематика — анализ структуры и динамики общественного развития — мало-помалу отошла к социологии, которую позитивизм стремился максимально эмансипировать от философии;

³ R. A r o n. La Philosophie critique de l'histoire. Ed. 2. Paris, 1950, p. 15.

философия истории постепенно превращается в гносеологию, методологию и логику исторического исследования. В этом выражается не только процесс развития самой философской мысли, но и определенные идеологические потребности буржуазного общества. По своему смыслу слово «позитивизм» противоположно понятию «негативизм». Но негативизм в социальной философии означает именно социальную критику. Отказ от негативизма, требование исходить из признания необходимости существующих отношений как нельзя лучше соответствовали умонастроению господствующей буржуазии, уверенной в прочности своего господства. Отсюда и рассуждения о «конце всякой философии истории» и неисторичность позитивистской социологии.

В конце XIX в., когда эта уверенность рухнула, интерес к философии истории снова оживает. Но сама проблема истории ставится принципиально иначе, чем у классиков. Дело не только в том, что сама гносеология становится другой.

История повернулась против капитализма, поэтому она кажется его идеологам трагической и иррациональной. «Мы чувствуем, что нас осаждают события, которые кажутся не только враждебными и неумолимыми, но и неожиданными. Мы не знаем, как предвидеть события, которые может принести нам будущее, или как объяснить то, что уже произошло. И самое будущее таково, что мы смотрим в него уже не с надеждой, а с неопределенными опасениями и чувством беспомощности», — пишет американский социолог Р. Хейлброунер.⁴ Страх перед будущим мешает выявлению закономерности и в событиях настоящего и прошлого. «Если будущее представляется нам каким-то преддверием ада, скопищем бесконечных неожиданностей, — продолжает Хейлброунер, — то это происходит потому, что мы больше не видим в нем естественного завершения прошлого, растущего элемента настоящего. Наша дезориентация перед лицом будущего больше, чем что бы то ни было другое, обнаруживает потерю нами своей исторической индивидуальности, неспособность понять наше историческое положение».⁵

Эта «неспособность понять свое историческое положение» сказывается не только в оценках современности и перспектив развития, но и в постановке самых общих философско-исторических проблем. Американский философ А. Стерн в книге «Философия истории и проблема ценностей» правильно критикует субъективно-идеалистическую концепцию о «фиктивности» исторической реальности. Но как он доказывает объективность исторической реальности, ее независимость от исторического сознания? «Мы приобре-

⁴ R. L. Heilbroner. The future as history. The historic currents of our time and the direction in which they are taking America. N. Y., 1960, p. 14.

⁵ Там же, стр. 15.

таем это убеждение в существовании исторической реальности, — утверждает он, — путем обращения к субъективности, своего рода патетическому *sofite*, которое можно выразить в следующих словах: я страдаю от нее, или я пострадал от нее — следовательно, историческая реальность существует». ⁶ «Ценой великих жертв мы понимаем теперь, что история — это быстрая, бурная река, текущая из прошлого через настоящее в будущее и увлекающая нас с собой вопреки нашей собственной воле». ⁷

Стерн прав, конечно, в том, что объективность процесса яснее всего ощущается тогда, когда он разворачивается вопреки нашей собственной воле. Но это только часть истины. И как характерно «переживание» истории как страдания и насилия! Разве могло бы сложиться такое представление об истории у идеолога революционного класса, воспринимающего исторический процесс как собственное свершение, как реализацию собственного социального призвания?

Общепризнано, что философия истории XX в. является по преимуществу критической философией. Но что, собственно, значит «критическая философия истории»? Понятие это имеет по меньшей мере два значения. Во-первых, в понятие «критической философии истории» входят гносеология и методология исторического познания в отличие от теории исторического процесса, которую называют спекулятивной ⁸ или догматической ⁹ философией истории, причем «критический» характер философии истории конституируется исключительно ее проблематикой, независимо от ее содержания. Во-вторых, «критической философией истории» называют специфическое течение философской мысли, утверждающее, что «историческое исследование стремится к такому роду понимания, который совершенно отличается от того, что характерно для естественных наук». ¹⁰ Такое определение явно исключает работы, написанные в духе позитивизма или натурализма, и связано с идеалистической философской традицией.

Речь идет не просто об изучении гносеологических предпосылок исторического познания, но о специфическом подходе, подчеркивающим его зависимость от субъекта, его жизненного опыта, его психологической природы. Этот подход, столь отличный от рационализма классической философии с ее стремлением к объективности, сложился не сразу. Уже Шопенгауэр, признавая, что «история для человеческих поколений — то же, что разум

⁶ A. Stern. *Philosophy of history and the problem of values*. The Hague, 1962, p. 26.

⁷ Там же, стр. 12.

⁸ См.: W. H. Dray. *Philosophy of history*. N. Y., 1964, p. 2.

⁹ См.: E. Callot. *Ambiguïtés et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*. Paris, 1962, pp. 22—26.

¹⁰ W. B. Gallie. *Philosophy and the historical understanding*. N. Y., 1964, p. 11.

для индивида»,¹¹ в то же время в противоположность Гегелю отказывает историческому самосознанию человечества в научной объективности. Всемирно-историческая точка зрения гегелевской философии истории сменяется у Шопенгауэра крайним индивидуализмом, а «разумное самопознание человеческого рода» замыкается в узкую сферу моральной воли.

Кьеркегор резко противопоставляет свободу морального выбора необходимости исторического процесса. Пусть внешняя жизнь человека зависит от многих объективных условий, зато «внутренняя, душевная жизнь индивидуума принадлежит ему одному, и никакая история, в частности, никакая всемирная история вообще не должна касаться этой области, составляющей на радость или на горе его вечную и неотъемлемую собственность».¹² И именно эта внутренняя, неисторическая жизнь должна быть положена в основу философии человека.

Наконец, Ницше в блестящем очерке «О пользе и вреде истории для жизни», подвергая убийственной и во многом справедливой критике пороки исторического объективизма, означающего «приспособление прошлого к современной тривиальности»,¹³ открыто берет под защиту «неисторическое», иррациональное, постулируя вместо исторического прогресса «вечное возвращение», а вместо объективной истины — «волю к власти».

Все это, однако, были только отдельные атаки на объективно-рационалистический подход к проблеме истории. Будучи откровенно антиисторическими, они не могли на первых порах оказать заметное влияние на историческое мышление. Это были, так сказать, подходы извне. Задачу взорвать позиции философско-исторического рационализма изнутри, методом, подобным кантовской критике, взял на себя немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911), который по праву считается родоначальником критической философии истории.

Сын пастора, В. Дильтей получил историческое и философское образование в Гейдельбергском и Берлинском университетах, преподавал философию последовательно в Базеле, Киле и Бреслау, в 1882 г. сменил Лотце на кафедре Берлинского университета.¹⁴ Типичный академический философ, Дильтей не принимал непосредственного участия в политической борьбе, хотя и не скрывал своих либерально-националистических убеждений. Однако

¹¹ A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: Schopenhauer's sämtliche Werke in fünf Bänden, Bd. 2. Leipzig, o. J., S. 1220.

¹² С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. СПб., 1894, стр. 245.

¹³ Ф. Ницше. О пользе и вреде истории для жизни. Полн. собр. соч., т. II, М., 1909, стр. 133.

¹⁴ Собрание сочинений Дильтея в 12 тт. опубликовано в 1914—1936 гг.: W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. I—IX, XI, XII, Leipzig—Berlin, 1914—1936; Bd. X, Stuttgart, 1958. Отдельные тома неоднократно переиздавались.

его философские исследования были тесно связаны с идеологическими потребностями буржуазного общества.

Интересы Дильтея всегда были связаны с историей. Он оставил ряд крупных работ по истории философии и общественно-политической мысли, а как философа его больше всего занимали вопросы теории общественных наук. Но история прошлого занимает его не сама по себе. Уже в 1859 г. он писал, что «не стоило бы быть историком, если бы это не было единственным способом познания мира».¹⁵ Исходный пункт всех исследований Дильтея — очевидный кризис философского мировоззрения. «Ибо системы метафизиков рухнули и тем не менее воля снова и снова стремится к устойчивым целям, чтобы направлять жизнь индивида и руководить обществом».¹⁶ Дильтеи с горечью констатирует в современной философии «боль пустоты», «сознание анархии во всех глубоких убеждениях», «неуверенность относительно ценностей и целей жизни».¹⁷ Он стремится найти «средства преодолеть грозящую прорваться анархию убеждений».¹⁸ «Значение наук о духе и их теории может состоять лишь в том, что они помогают нам увидеть, что мы должны делать в мире, что мы можем сделать сами с собой и что мы можем предпринять с миром и он — с нами».¹⁹

Дильтеи прямо связывал свою деятельность с идеологическими задачами господствующего класса. «В такие времена, — писал он в 1892 г. своему ближайшему другу графу Йорку фон Вартебург, — вдвойне чувствуется, что только из философского осознания может прийти усиление высших классов. Вы служите этому больше непосредственно путем обоснования более религиозного отношения к жизни. У меня это направлено прежде всего на то, чтобы поднять самостоятельную силу наук о духе, а благодаря этому большее признание получит также и самостоятельная роль нравственно-религиозных мотивов».²⁰

Сочинения Дильтея посвящены разным вопросам, и сам он отнюдь не был систематическим мыслителем. Однако главным делом его жизни был план «критики исторического разума», или «обоснования наук о духе». Как правильно указывает Ходжес,²¹ Дильтеи шел к этой цели двумя путями. С одной стороны,

¹⁵ Der junge Dilthey: ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870. Leipzig—Berlin, 1933, S. 81.

¹⁶ W. Dilthey. Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat. Ges. Schr., Bd. V, 3 Aufl., S. 11.

¹⁷ W. Dilthey. Zur Weltanschauungslehre. Там же, т. VIII, стр. 198.

¹⁸ Там же, т. V, стр. 9.

¹⁹ W. Dilthey. Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Там же, т. VII, стр. 276.

²⁰ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg, 1877—1897. Halle, 1923, SS. 156—157.

²¹ H. A. Hodges. The philosophy of Wilhelm Dilthey. London, 1952. p. IV.

он подходил к своей главной теме через ряд частных проблем (работы по этике, эстетике, психологии, истории философии и т. д.). С другой стороны, он все время лелеял план написать всеобъемлющую «критику», которая давала бы целостное изложение его взглядов. В качестве первого тома подобного труда Дильтей в 1883 г. опубликовал «Введение в науки о духе», обещая вскоре его завершить. Однако выполнить свое намерение он так и не смог. В конце жизни он начал этот труд сначала, по новому плану, опубликовав в 1910 г. статью «Построение исторического мира в науках о духе», но смерть прервала работу, и она осталась лишь серией фрагментов, опубликованных в седьмом томе сочинений философа. Поскольку Дильтей интересует нас не сам по себе, а как родоначальник известного идейного течения, мы не будем рассматривать эволюцию его взглядов, а подвергнем анализу его систему в целом.²²

Философская концепция Дильтея сложилась под влиянием трех весьма противоречивых идейных течений — кантианства, англо-французского позитивизма и немецкого романтизма. С Кантом Дильтея связывает прежде всего понимание философии как «критики познания». Своей задачей Дильтей считал как бы повторение «критики чистого разума», распространение ее на общественно-историческое познание. Однако подход Дильтея существенно отличается от кантовского и еще больше — от неокантианского.

Прежде всего Дильтей отвергает кантианское разграничение между «эмпирическим» и «трансцендентальным» субъектом. Познающий субъект для него — тот же самый человек, с которым мы имеем дело в обыденной жизни. «Мы должны покинуть чистый, прозрачный воздух кантовской критики разума, чтобы отдать должное совершенно иной природе исторических объектов».²³ Вместо того чтобы основать познание на фактах нашего повседнев-

²² Специальная литература о Дильтее очень велика. Кроме уже упомянутой книги Ходжеса, назовем следующие: L. L a n d g r e b e. Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. (Analyse ihrer Grundbegriffe). In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 9. Halle, 1928, SS. 237—366; D. B i s c h o f f. Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie. Leipzig—Berlin, 1935; R. A r o n. La philosophie critique de l'histoire. Essai sur la theorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. Ed. 1, Paris, 1938; Ed. 2, Paris, 1950, chap. I; O. F. B o l l n o w. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Aufl. 1, Leipzig—Berlin, 1936; Aufl. 2, Stuttgart, 1953; P. R o s s i. Lo storicismo tedesco contemporaneo. Torino, 1956, parte I; J. F. S u t e r. Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le probleme de l'historicisme. Basel, 1960; H. D i w a l d. Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen, 1963. Из советских работ см.: Н. И. О р е х о в. «Философия жизни» Вильгельма Дильтея как иррационалистическая реакция на материалистическое понимание истории. В кн.: Современный капитализм и буржуазная социология. М., 1965.

²³ Ges. Schr., Bd. VII, S. 278.

ного опыта, кантианцы апеллируют к сверхэмпирическому субъекту, который проявляется в индивидуальном сознании. Но эта процедура, замечает Дильтей, необоснованна, и «создание этого трансцендентального метода — смерть для истории, поскольку он исключает как раз проникновение в указанные реальности с помощью плодотворных исторических понятий».²⁴ Возможность исторического познания коренится не в изоляции познающего субъекта от исторического процесса, а наоборот, в том, «что я сам являюсь историческим существом, что исследует историю тот же самый субъект, который ее творит».²⁵

Вместе с трансцендентальным субъектом рушится и идея об априорности познавательных категорий. Категории, по Дильтею, не «накладываются» на опыт извне из чистой логики, а органически вырастают из самого опыта. Мысль не диктует своих законов жизни, а лишь фиксирует в определенной форме жизненные отношения. А отсюда гносеология перестает быть «чистой» наукой и становится эмпирическим исследованием реального познавательного процесса, опираясь в особенности на психологию. Задача теории познания не в том, чтобы априорно устанавливать познавательные возможности наук (они существуют независимо от философии), а в том, чтобы исследовать их реальные познавательные процессы. Кантовскому разграничению теоретического и практического разума Дильтей противопоставляет принцип единства познания и жизни.²⁶

Критика кантианства с позиций более последовательного эмпиризма явно связана с влиянием позитивизма, и Дильтей сам признавал это влияние. Ему особенно импонировал психологизм позитивистской социологии. Для него психология так же является фундаментом общественных наук, как математика — наук естественных. Дильтей сравнивает психологию с механикой.²⁷ Но экспериментальная психология не дает таких бесспорных заключений, как математика. Психология, замечает Дильтей, и в отношении психологии XIX в. это в основном справедливо, ограничивается формальным анализом духовных процессов, не замечая их зависимости от пережитого опыта субъекта. «Психологические законы суть чистые законы формы; они имеют дело не с содержанием человеческого духа, а с его формальным поведением и расположением. Если принять человеческий дух за стихотворение, то он является, так сказать, его языком, синтаксисом и размером».²⁸ Но содержательная, «реальная» психология (*Inhalt-psychologie*, *Realpsychologie*) не ограничивается изучением рацио-

²⁴ Там же, стр. 285.

²⁵ Там же, стр. 278.

²⁶ См.: H. Diwald. Wilhelm Dilthey, S. 8.

²⁷ W. Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges. Schr., Bd. VII, SS. 116—117.

²⁸ Там же, т. VI, стр. 43.

нальной стороны познавательного процесса. Она должна признать, что явления воли и чувства не сводимы к представлениям и идеям. Кроме того, ее главной единицей должен быть не абстрактный индивид, предшествующий обществу, как у Милля, а исторический субъект, сама психологическая природа которого является социальной. «Объясняющая психология», которая черпает свои элементы и принципы вне самих данных, из определенных гипотез, не может быть основой других наук, так как ее собственные предпосылки требуют проверки. Такую роль может выполнить лишь «описательная психология», которая не базируется на общих гипотезах, а различает и систематизирует простейшие компоненты опытных данных и наблюдает отношения между ними.

Дильтей критикует не только психологическую концепцию позитивизма, но и его гносеологию. Он упрекает Конта за то, что его классификация наук произвольно подчиняет науки о духе естествознанию, а Милля — за искусственное ограничение научного метода логикой естественнонаучного объяснения.²⁹ С уважением отзываясь о гносеологии Локка, Юма и Канта, Дильтей в то же время решительно осуждает ее рационалистичность. «В жилах познающего субъекта, сконструированного Локком, Юмом и Кантом, течет не реальная кровь, а разжиженный сок разума, в смысле простой мыслительной активности».³⁰ Позитивистскому «сциентизму» и недооценке философии он противопоставляет идею единства научного эмпирического исследования и философии, образцом которого он считает немецкую историческую школу (Гумбольдт, Савиньи, Гримм и др.).

Уже в своих юношеских работах о Гаманне, Шлейермахере и позже о Новалисе и Гельдерлине Дильтей обнаруживает живой интерес к культуре романтизма, в которой он усматривает попытку «примирить идеал с жизнью» и преодолеть противоречие между конечным и бесконечным, поместив бога не вне, а внутрь самой реальности. Дильтея привлекает у романтиков акцент на индивидуальности исторического бытия, которое не может быть исчерпано никакими общими формулами, принцип несводимости воли и чувства к проявлениям разума. Из историков XIX в. Дильтей выше всех ставит Ранке, Карлейля и Токвиля. «Если Ранке — весь зренье и живет в объективном мире, то карлейлевская историография покоится на борьбе с проблемой внутренней жизни; таким образом оба дополняют друг друга, как два направления в поэзии, из которых одно отправляется от объективного мира, а другое — от собственного бытия поэта».³¹ Из философов прош-

²⁹ См.: Там же, т. V, стр. 54—55; см. также: W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Geschichte der Gesellschaft. Там же, т. I, стр. XVI—XVII (Vorrede).

³⁰ Там же, стр. XVIII.

³¹ Там же, т. VII, стр. 103, 104.

лого Дильтею более всего близок Шлейермахер (1768—1834), особенно его метод герменевтики, о котором речь пойдет дальше.

Но как справедливо замечает П. Росси,³² Дильтей заимствовал у немецкого романтизма только интерес и общий подход к изучению духовного мира человека в его исторических проявлениях, а не романтическую концепцию мира в целом.

«Жизнь — вот основной факт, который должен служить отправной точкой философии»,³³ — утверждает Дильтей в противовес кантовскому априоризму. Всякое познание не только вырастает из жизненного опыта, но и не может выйти за его пределы. Мы представляем и осмысливаем мир постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием (Erlebnis). Процесс переживания может быть совершенно неосознанным, знание и представление лишь оформляет непосредственное переживание, в котором не существует различия субъекта и объекта, наблюдателя и наблюдаемого. Следует не мышлением доказывать реальность существования (декартовское cogito ergo sum), а, наоборот, рассматривать мышление как производное от непосредственного бытия. Это переживание всегда конкретно и современно, переживаться может только «момент жизни» (Erlebnismoment). «Принцип непосредственного переживания» (Erlebnissatz) означает, что «все, существующее для нас, существует только как некое данное в настоящем. Даже когда существование прошло, оно существует для нас только как данность в современном непосредственном переживании».³⁴

Это не означает солипсизма, а подчеркивает лишь относительность разграничения субъективного и объективного.

Разделение «Я» и «объекта» существует лишь в противоположающих актах сознания. «Я» лишь постольку существует для нас, поскольку оно различается от внешнего мира, а слова «внешний мир» имеют лишь тот смысл, что отделяют его от «Я».³⁵ Само это разграничение связано с реальным процессом жизни, коренится в волевой природе деятельности: сопротивление его волевым импульсам предупреждает индивида об его ограниченности и наличии чего-то независимого от его власти; таким путем возникает сознание различия между «Я» и внешним миром, включая и других людей. Но такое различие не абсолютно, в нем нет ничего трансцендентного. «Внешний мир» есть содержащееся в жизни отношение давления, вытекающее из отношения между импульсом и сопротивлением. Его реальность лежит только в этом жизненном отношении».³⁶

³² P. Rossi. Lo storicismo tedesco contemporaneo, p. 31.

³³ Ges. Schr., Bd. VII, S. 261.

³⁴ Там же, стр. 230.

³⁵ W. Dilthey. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Там же, т. V, стр. 90.

³⁶ Там же, т. VII, стр. 332.

Это не означает отрицания онтологической реальности внешнего мира, как часто утверждается в нашей литературе (в том числе в моих предшествовавших работах). Даже говоря о гуманистических науках, Дильтей признает, что «природа является основой наук о духе. Природа — не только арена истории; физические процессы, заключенные в них необходимости и исходящие из них влияния образуют основу для всех отношений, для деятельности и страдания, действия и противодействия в историческом мире; физический мир формирует также материал для всей области, в которой дух выражает свои цели, свои ценности, свою сущность». ³⁷ Говоря, что любые предметы существуют для меня только как факты сознания, Дильтей имеет в виду лишь то, что мое осознание этих предметов предполагает предварительно их освоение в акте непосредственного переживания.

Индивид, в переживании которого Дильтей находит исходную точку философии, тоже есть не «чистое сознание», а исторический субъект. «Не через интроспекцию познаем мы человеческую природу. Это было громадное заблуждение Ницше. Поэтому он и не мог понять значение истории». ³⁸ Для Дильтея жизнь и история тождественны. «В каждой точке истории есть жизнь. И из жизни всех видов в самых различных отношениях состоит история. История — это только жизнь, рассматриваемая с точки зрения целого человечества, которое образует взаимосвязь». ³⁹ Она не сводится к опыту отдельного индивида. «Жизнь в этом смысле простирается также на весь объем объективного духа, насколько он доступен через переживание». ⁴⁰

Как видим, Дильтей ставит серьезные вопросы. Он правильно отмечает созерцательность классической философии и отсутствие исторического взгляда на процесс и сами категории познания. Маркс еще в «Тезисах о Фейербахе» показал, что исходным пунктом философии должен быть не отвлеченный субъект и не «внешний мир», а практика, в ходе которой, по отношению к которой формируются и приобретают смысл любые человеческие понятия. Познание есть лишь момент, аспект, сторона практической деятельности и не может быть понято в отрыве от последней. Но «практика» Маркса принципиально отличается от «жизни» Дильтея.

Прежде всего Маркс выделяет основную сторону практической деятельности — труд. Именно в труде, созерцая продукты своей деятельности, человек впервые получает возможность различать себя как деятеля от самого процесса деятельности и его результатов. Вся жизнь человеческого общества является «по существу

³⁷ Там же, стр. 119.

³⁸ Там же, стр. 250.

³⁹ Там же, стр. 256.

⁴⁰ Там же, стр. 261.

практической». ⁴¹ Поэтому ключ к пониманию «человеческого мира» лежит прежде всего в исследовании конкретных черт материального производства. «Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства». ⁴²

Маркс задолго до Дильтея выражал неудовлетворенность существующей психологией, которая «не может стать содержательной и реальной наукой». ⁴³ Но в отличие от Дильтея Маркс видит главный порок современной ему психологии (как и других общественных наук) в том, что она абстрагируется от реальной стороны дела, от процесса развития материального производства. «Что вообще думать о такой науке, которая *высокомерно* отвлекается от этой огромной части человеческого труда и не чувствует своей собственной неполноты, когда все это богатство человеческой деятельности ей не говорит ничего другого, кроме того, что можно выразить одним термином „*потребность*“, „*обыденная потребность*“?». ⁴⁴

Но именно эту сторону дела полностью игнорирует Дильтей. Как справедливо замечает Н. И. Орехов, «„*философия жизни*“, игнорируя практику как синтезирующую деятельность, как воплощение, реализацию чувственного и рационального, конкретного и абстрактного, знает лишь мыслимый, а не реальный синтез. Поэтому тождество „*жизни*“ и „*истории*“ и оказывается лишь тождеством субъективного переживания, не знающим действительной (практической) жизни и действительной (естественной) истории». ⁴⁵

Дильтей призывает к конкретности. Но само его понятие жизни остается крайне расплывчатым. По мнению А. Либерта, ⁴⁶ у Дильтея имеется пять различных значений понятия «жизнь»: 1) органическое, связанное с виталистской натурфилософией, 2) психологическое — жизнь как непосредственное переживание, 3) историческое — жизнь как история, 4) метафизически-романтическое — жизнь как иррациональное первоначало всего существующего, 5) универсально-диалектическое — жизнь как некий творческий синтез. Но главной тенденцией Дильтея всегда было

⁴¹ К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 3.

⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. 3, стр. 19.

⁴³ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 595.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Н. И. Орехов. «Философия жизни» Вильгельма Дильтея. . . , стр. 319—320.

⁴⁶ См.: А. Liebert. Wilhelm Dilthey. Berlin, 1933, S. 55.

сведение жизни к непосредственному переживанию и к человеческой деятельности, проявляющейся во взаимоотношениях индивидов.⁴⁷

Но эта концепция является субъективистской и не позволяет правильно понять взаимоотношение природы и человеческой истории. В самом деле, с одной стороны, история человеческого общества есть продолжение истории природы. С другой стороны, Маркс пишет о «становлении природы человеком»,⁴⁸ имея в виду, во-первых, промышленность, и, во-вторых, зависимость наших представлений о природе от нашего социального опыта. Из этой двусторонней связи Маркс делает вывод, что «впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же степени, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*».⁴⁹ К противоположным выводам приходит Дильтей.

Влияния природы на историю Дильтей, как мы видели, не отрицает, но и не исследует, принимая его просто как факт. Второй же аспект проблемы — влияние человека на природу — он рассматривает не в контексте материально-производственной деятельности, а лишь как феномен индивидуального переживания. Но реальная история при этом теряется. Наши непосредственные переживания неизбежно ограничены. Дильтей видит ключ к человеческому миру «во внутреннем опыте, в фактах сознания».⁵⁰ «Наша картина всей природы есть только тень, которую отбрасывает скрытая от нас действительность; например, реальность, как она есть, мы схватываем только в данных нам во внутреннем опыте фактах сознания. Анализ этих фактов является задачей наук о духе».⁵¹ Отсюда — типичное для Дильтея противопоставление естественных и гуманитарных наук.

Дильтей правильно отмечал, что ни позитивистский натурализм, ни объективно-идеалистическая философия истории не отображают специфики общественной жизни и общественных наук. «В конце средних веков, — писал он в своем „Введении в науки о духе“, — началось освобождение специальных наук. Однако те из них, которые имеют своим предметом общество и историю, еще долго, вплоть до прошлого столетия, оставались в старом подчинении у метафизики. Теперь же они попали в новое рабство, не менее тяжкое, чем старое, к быстро растущим наукам о природе».⁵²

⁴⁷ См.: O. F. Bollnow. Wilhelm Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig—Berlin, 1936, SS. 31—39; P. Rossi. Lo storicismo tedesco contemporaneo, pp. 103—104.

⁴⁸ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 596.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Ges. Schr., Bd. I, S. XVII.

⁵¹ Там же, стр. XVIII.

⁵² Там же, стр. XV.

Дильтей не отрицает того, что человек представляет собой определенное психофизическое единство, которое может быть расчленено только в абстракции. В этом смысле как естественные, так и гуманитарные науки изучают одну и ту же человеческую жизнь. Но естественные науки прослеживают, каким образом ход естественных событий воздействует на положение человека, тогда как общественные науки суть науки о духе (Geisteswissenschaften), изучающие свободную деятельность человека, преследующего определенные цели.

Физические вещи, изучаемые естествознанием, известны нам лишь опосредствованно, как явления. Люди и их отношения, изучаемые науками о духе, напротив, «действительные реальности» (reale Realitäten), данные нам в непосредственном переживании (Erlebnis). В естествознании и в истории мы имеем не только разные объекты познания, но и разные формы опыта. Природа нема для нас, и в естественнонаучном познании мы имеем дело лишь с «внешним» опытом. Данные наук о духе, напротив, берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человека за самим собою, за другими людьми и отношениями между ними. Отсюда и различный характер самого познавательного процесса.

«Социальные факты понятны изнутри. Мы можем до известной степени воспроизвести их в себе, на основе наблюдения наших собственных состояний, и, понимая их, мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов. Природа же нема для нас. Только сила нашего воображения проливает на нее отблеск жизни и интимности. . . Она для нас нечто внешнее, не внутреннее. Общество же — это наш мир».⁵³

Первичным элементом наук о духе является, по Дильтею, непосредственное внутреннее переживание (Erlebnis), в котором представление, чувство и воля слиты воедино и в котором человек непосредственно сознает свое существование в мире. Такое непосредственное переживание по своей природе сугубо индивидуально. Дильтей считает принципиально невозможным и неправомерным существование философии истории или социологии, претендующих обобщить ход исторического процесса как целого. «Всякая формула, в которой мы выражаем смысл истории, это лишь отражение нашего собственного оживленного жизненного чувства. . . Из этих формул, претендующих на то, чтобы выражать смысл истории, нельзя почерпнуть никакой плодотворной истины. Сплошной метафизический туман».⁵⁴

Философия истории и социологии пытается абстрагировать общее от особенного и единичного. Но это, подчеркивает Дильтей,

⁵³ Там же, стр. 36.

⁵⁴ Там же, стр. 97, 112.

невозможно без разрушения живой ткани исторической реальности. Философия истории на всем протяжении своего развития сохраняет следы религиозного происхождения. Даже когда она сбрасывает старые теологические формы (Тюрго, Гердер, Гегель), ее содержание по-прежнему остается религиозно-метафизическим. К тому же попытка Гегеля при помощи одной формулы определить и значение, и причину социальной эволюции порождает противоречия и натяжки.⁵⁶ Что касается позитивистской социологии, то хотя она и выступает против старой философии истории, она сама вырождается в «натуралистическую метафизику истории», поскольку игнорирует специфику духовных явлений и делает невозможным внутреннее, интуитивное познание.⁵⁶

Какова же, по Дильтею, структура исторического мира? Дильтей возражает против механического противопоставления общества и индивида, утверждая, что индивид должен изучаться лишь как элемент общества, а общество — как выражение межиндивидуальных отношений. «Именно посредством этого взаимодействия отдельных индивидов, их страстей, их гордости, их интересов реализуется необходимая телеологическая система человеческой истории».⁵⁷ Межиндивидуальные отношения конституируют системы культуры, права, философии и т. д., которые переживают самих индивидов и образуют устойчивый костяк социальной структуры. Для обозначения этих явлений, имеющих, по его мнению, духовную природу, но выходящих за рамки индивидуального человеческого существования, Дильтей использует заимствованное у Гегеля понятие объективного духа. Но он придает ему смысл, весьма отличный от гегелевского. «Объективный дух» не является у Дильтея, как у Гегеля, одним из моментов развития «Абсолютной идеи», а лишь выражением психической целостности исторической жизни. «Объективный дух» есть совокупность выражений духовной жизни, отличающихся устойчивостью, постоянством и в своей целостности образующих то, что мы называем социальной средой. Дома, дороги, нивы, сады, книги, картины, обычаи, системы взглядов — все это различные выражения человеческой активности, создавшей наш мир. Именно в них объективирован человеческий дух, и только через них он может быть исторически познан.

«Индивидуум — только точка пересечения культурных систем, организаций, в которые вплетено его существование».⁵⁸ Поэтому не они могут быть поняты, исходя из него, а, наоборот, индивид должен быть понят исторически. Дильтей анализирует с разной степенью обстоятельности несколько таких структурных категорий. Так, он говорит о «культурных системах», включая

⁵⁵ Там же, стр. 98—99.

⁵⁶ Там же, стр. 105—106.

⁵⁷ Там же, стр. 33.

⁵⁸ Там же, т. VII, стр. 251.

сюда воспитание, экономическую жизнь, право, политические функции, религию, искусство, философию, каждая из которых выполняет какую-то определенную функцию, и о «социальных организациях» (имеется в виду прежде всего государство и, особенно, национальное государство). Кроме понятий, обозначающих отдельные стороны и функции социального целого, Дильтей выделяет, так сказать, хронологические общности — поколения, эпохи, исторические периоды. Они представляют собой не просто хронологические деления, а определенные социально-исторические целостности. Так, признак исторической эпохи состоит в том, что люди и народы, живущие в это время, имеют некоторые общие идеи, ценности и цели, которые все они преследуют. В этом смысле говорят о духе определенной эпохи, скажем, духе средних веков или Просвещения, который объективируется в специфическом образе мыслей, искусстве, законодательстве и т. п.

Подобные рассуждения сами по себе могли бы и не вызывать возражений. Но Дильтей всячески подчеркивает духовный, идеальный характер этих «динамических целых».

Если природа — царство необходимости, то история — царство свободной воли, где ничто не совершается механически, само собой. Как человеческий мир в целом, так и каждый отдельный сектор его представляет собой некую «динамическую целостность» (*Wirkungszusammenhang*), обладающую собственной структурой и имеющую центр в самой себе. «Эта динамическая целостность отличается от причинной взаимосвязи природы тем, что она, в соответствии со структурой психической жизни, создает ценности и реализует цели. . . Историческая жизнь творит. Она постоянно занята тем, что создает блага и ценности, и все соответствующие понятия лишь являются рефлексамми этой ее активности».⁵⁹

Общественная жизнь, таким образом, предстает как нечто духовное, психическое. Вместе с тем каждое историческое явление оказывается замкнутым в своей индивидуальности. Дильтей всячески подчеркивает индивидуальность актов исторического творчества, утверждая, что «каждое духовное единство *сосредоточено* в самом себе. Как индивидуум, так и каждая культурная система, каждое общество имеет свой центр в себе самом».⁶⁰ Каждая историческая эпоха в свою очередь ограничена своим специфическим духовным складом. Все идеи, учреждения и отношения эпохи внутренне связаны друг с другом и не могут быть поняты в отрыве от целого. Задача исторического исследования в том и состоит, чтобы «в конкретных целях, ценностях, образах мысли открыть общее соответствие», характерное для этой эпохи.⁶¹

⁵⁹ Там же, стр. 153.

⁶⁰ Там же, стр. 154.

⁶¹ Там же, стр. 155.

Но как же проникнуть в сокровенный «дух эпохи»? Отразить его в общих понятиях и каузальных закономерностях Дильтей считает невозможным. Отмечая заслугу Гегеля, который увидел в действительности непрерывный поток становления, Дильтей считает, что Гегель совершил ошибку, когда он попытался *объяснить* факты этого потока жизни и выразить его в виде ряда общих категорий. Не видя *объективной* закономерности общественного развития, Дильтей приходит к выводу, что история — такая область опытного знания, которая целиком (и по своему происхождению, и по своим материалам) лежит в пределах «внутреннего переживания», принципиально отличного от «внешнего мира» природы. «И поскольку никто не утверждает, что он в состоянии вывести и объяснить содержание страсти, поэтических образов, интеллектуальных порывов, которые мы обозначаем как жизнь Гёте, из строения его черепа и особенностей его тела, — невозможно оспаривать самостоятельное положение этой науки».⁶²

Субъектами наук о духе являются «социально между собой связанные индивидуальные единицы. Таковы, прежде всего, отдельные личности. Движения, слова, действия — таковы их проявления. Задача гуманитарных наук сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять».⁶³ Поскольку индивиды связаны между собою сложными отношениями (семья, нация, государство и т. п.), Дильтей признает, что история не может обойтись без понятийного элемента, без некоторых общих воззрений. «Ни одно понятие не исчерпывает, однако, содержания этих индивидуальных единиц: многообразие данного в них может быть только пережито, понято и описано. Их влечение в исторические процессы также остается единственным в своем роде и не может быть исчерпано мыслью».⁶⁴

Исходным пунктом исторического познания, как и всех общественных наук, должно быть, согласно Дильтею, то же самое непосредственное переживание, которое лежит в основе всей духовной жизни.

Чтобы понять переживания другого человека, мне вовсе не нужны общие понятия, силлогизмы и т. п., без которых не обходится предметное знание. Простое созерцание, например, выражения скорби на лице другого человека уже вызывает во мне аналогичное чувство. Следуя за выражением другого, я заново переживаю его чувство в своем собственном сознании, и в этом, с точки зрения Дильтея, состоит главная специфика гуманитар-

⁶² Там же, т. I, стр. 9.

⁶³ W. Dilthey. Das Wesen der Philosophie. Там же, т. V, стр. 340. Русск. пер.: В. Дильтей. Сущность философии. В сб.: Философия в систематическом изложении В. Дильтея, В. Оствальда и др., СПб., 1909, стр. 2.

⁶⁴ Ges. Schr., Bd. V, S. 341; В. Дильтей. Сущность философии, стр. 3.

ного знания, в котором «воспроизведение... есть также и сопереживание».⁶⁵

Однако Дильтей прекрасно понимал, что даже индивидуальное самопознание личности не может основываться только на интроспекции. Непосредственное переживание слишком скоротечно, и его можно охватить только в его многообразных выражениях, «объективациях». Тем более необходима какая-то экспрессия для познания духовной жизни другого человека. Здесь нет непосредственного знания в буквальном смысле слова. Дильтей подчеркивал, что «человек познает себя только в истории, а не через интроспекцию».⁶⁶ Интроспекция было бы достаточно, если бы человек существовал совершенно изолированно, но он одновременно является автономным существом и живет в постоянном общении с другими людьми и внешним миром. Как же возможно познание на этом более высоком уровне?

Дильтей отвечает на этот вопрос своей теорией «понимания» (Verstehen). Понимание, по Дильтею, — специфическое средство познания в науках о духе, противостоящее естественнонаучному причинному объяснению. «Мы объясняем природу, но мы понимаем духовную жизнь», — вот главный тезис Дильтея.⁶⁷ Понимание — мыслительный акт, при помощи которого мы схватываем сами факты сознания или их значения. Понимание чужой душевной жизни, рассуждает Дильтей, всегда покоится на интуиции и непосредственном переживании познающего субъекта, проецирующего себя на другого. Всякая интерпретация человеческого мира неизбежно будет субъективной. «Эту субъективность не может преодолеть даже величайший поэт. Желание Ранке устранить собственное Я, чтобы видеть вещи, какими они были сами по себе, для поэта еще более неосуществимо, чем для историка».⁶⁸ В то же время Дильтей нытается избежать открытого, грубого субъективизма. Чужие переживания, которые мы стремимся понять, как-им-то образом внешне выражены, объективированы вовне. И только внутреннее тождество объекта и субъекта делает возможным понимание этих переживаний.

С одной стороны, «сопереживание» как основа понимания представляет процесс духовной деятельности познающего субъекта и не существует вне ее. С другой стороны, оно, по Дильтею, является не личным ответом индивида на непосредственно затрагивающие его обстоятельства, а лишь отражением чьих-то чужих переживаний. Я сначала должен, на основе каких-то внешних выражений, воспроизвести в собственном сознании переживание,

⁶⁵ W. Dilthey. Über vergleichende Psychologie, Beiträge zum Studium der Individualität. Ges. Schr., Bd. V, S. 277.

⁶⁶ Там же, т. VII, стр. 279.

⁶⁷ W. Dilthey. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Там же, т. V, стр. 144.

⁶⁸ Там же, стр. 281.

чувство другого человека (*Nacherleben*, *Nachfühlen*). Лишь после этого я могу почувствовать что-то подобное тому, что чувствует он (сопереживание, сочувствие — *Miterleben*, *Mitfühlen*). «Понимая чужое переживание, я как бы открываю себя в другом человеке, внутренняя жизнь которого идентична моей собственной». «Понимание — это обнаружение «я» в «ты»; дух находит себя во все более высоких уровнях отношений; это тождество духа в «я», в «ты», в каждом субъекте общения, в каждой системе культуры и, наконец, в целостности духа и во всеобщей истории делает возможным сочетание различных операций в науках о духе. Субъект познания здесь идентичен своему объекту, и последний является одним и тем же на всех этапах своей объективации».⁶⁹

Но даже при абстрактном сопоставлении «я» и «ты» мы, как пишет Дильтей, сталкиваемся с колоссальным многообразием человеческих эмоций и переживаний, которые доступны индивиду в разной степени. Уже на этом уровне приходится признать, что «сопереживание», лежащее в основе понимания, является очень индивидуальным и избирательным. Дильтей подчеркивает, что понимание всегда бывает связано с «вчувствованием» и «симпатией». Как правило, чтобы понять кого-то, надо ему «симпатизировать», т. е. нужно, чтобы мои собственные переживания были аналогичны переживаниям другого и с ними связаны. Например, чтобы понять радость другого человека, надо обязательно радоваться вместе с ним. Исключение здесь, по словам Дильтея, составляет инструментальная музыка, допускающая понимание без сопровождающей его симпатии.

Процесс понимания, рассуждает Дильтей, — сложный процесс, и чем больше и значительней предмет, тем сложнее «пережить и понять» его. Грусть, написанную на лице друга, очень легко (это делается совершенно произвольно) воспроизвести в своем сознании. Но там, где речь идет о больших событиях (например, в истории), простое воспроизведение невозможно. Нить событий, охватывающих месяцы или даже годы, нельзя удержать в воображении иначе, чем с помощью обобщения, которое опускает все несущественное и концентрирует большое в малом. Неизбежно возникает вопрос: какова будет руководящая нить при таком отборе?

На помощь Дильтею приходит герменевтика. До начала XIX в. герменевтика была лишь особым методом классической филологии, позволяющим истолковывать, раскрывать смысл памятников древней литературы. Шлейермахер расширил ее применение, превратив ее в важнейший метод историко-культурного исследования вообще. Дильтей продолжает эту линию, рассматривая герменевтику как философский метод. «Ее задача в том, чтобы, вопреки продолжающимся нападкам на историю романтического

⁶⁹ Там же, т. VII, стр. 191.

произвола и скептической субъективности, обеспечить теоретическое обоснование универсальной значимости интерпретации, от которой зависит всякая устойчивость в истории. Будучи включена в систему эпистемологии, логики и методологии гуманитарных наук, эта теория интерпретации становится важным звеном между философией и историческими исследованиями, необходимым элементом „Обоснования наук о духе“.⁷⁰

Дильтей признает значение и необходимость всех существующих методов исторического анализа и критики. Верной, с его точки зрения, окажется только та интерпретация человеческого деяния, которая принимает в расчет все имеющиеся свидетельства и превращает их во внутренне единый и согласный с человеческой природой рассказ. В процессе сбора свидетельств, восполнения неизбежных пробелов в источниках и в самой их «интерпретации» большую роль играют, конечно, причинные рассуждения, законы логики и др. Но критическое мышление, научное объяснение и т. д. имеют, по Дильтею, только подсобное, методическое значение. Главную роль в процессе понимания играют не они, а творческое воображение, которое одно только в состоянии построить стройное здание из обрывков материала. Мы всегда понимаем больше, чем мы знаем, и переживаем больше, чем понимаем. Понимание — самый субъективный и поэтому единственно надежный метод познания. «Внешние данные» суть только повод для работы творческого воображения, которому нельзя научиться и которое не подчинено никаким объективным законам.

Дильтей всячески подчеркивает этот интуитивный элемент гуманитарного познания. «Понимание здесь никогда не может быть переведено в рациональные понятия. Напрасно желание понять героя или гения в терминах различных обстоятельств. Самый подходящий подход к нему — наиболее субъективный».⁷¹ «Понимание» Дильтей ставит выше знания, а искусство — выше науки. Искусство, учит Дильтей, выражает понимание живой, спонтанной жизни, оно предшествует научному знанию и не может быть сведено к последнему.

Однако человек не довольствуется спонтанным знанием, он стремится осмыслить свое прошлое и будущее, систематизировать свой опыт и свои переживания. Отсюда и возникают науки о духе, в которых человек открывает «смысл», т. е. единство и определенное направление своих переживаний.

Первым выражением стремления человека осмыслить свое прошлое и будущее является *автобиография*, в которой объектом исследования является сам индивидуальный субъект. Дильтей высоко ставит автобиографию как познавательную форму. Но он не может не признать ее существенных недостатков, главный

⁷⁰ Там же, т. V, стр. 331.

⁷¹ Там же, стр. 278.

из которых состоит в том, что автобиограф имеет о себе хотя и глубокие, но зато весьма односторонние представления. Над односторонностью поднимаются только люди исключительно широких интересов, которые настолько глубоко входят в жизнь окружающих людей, что история этих людей становится частью их собственной автобиографии. В той мере, в какой это осуществляется, автобиография становится историей эпохи жизни своего автора.

Следующим этапом является *биография*, предмет которой составляет жизнь великих людей. Здесь в отличие от автобиографии мы имеем уже сочетание двух различных методов. С одной стороны, биограф должен дать максимум понимания и нарисовать своего героя как можно ближе к тому, каким тот себя представлял. С другой стороны, биограф не сливается полностью со своим героем и, глядя на него с известного расстояния, может рассматривать его объективно, как один из элементов общего исторического процесса, в связи с другими людьми и силами его эпохи. Индивидуальное самосознание личности должно быть дополнено самосознанием историческим, отсюда переход к истории, которая одна только даст нам ключ к познанию подлинной действительности.

Задачей *историографии*, по Дильтею, является изучение «объективного духа» или различных «объективаций духа».

Дильтей чрезвычайно высоко оценивает роль историографии, ставя ее на первое место в ряду наук о духе. Он полагает, что поскольку в потоке индивидуального становления трудно разграничить целое и части, не может быть научного знания о настоящем. Только при ретроспективном, историческом рассмотрении духовная жизнь приобретает свое истинное значение, и только через историю человек может познать самого себя. Настоящее реализует лишь одну из возможностей нашего бытия, но такая возможность не единственная. Изучая прошлое, человек узнает другие, нереализованные свои потенции, и в этом смысле историография, по крайней мере идеально, освобождает нас, снимая ограничения, навязанные нам условиями жизни.⁷² Дильтей поясняет это следующим рассуждением: религиозный опыт современного человека очень узок и ограничен. Никто сейчас не может непосредственно пережить тот религиозный экстаз, тот накал страстей и энергии, который одушевлял в свое время Лютера. Но перечитывая послания Лютера и другие документы, «выражающие» религиозные чувства людей того времени, «вживаясь» в эту эпоху, современный историк обогащает тем самым свое индивидуальное «Я» и через опыт Лютера все-таки «переживает» то, в чем отказала ему современная история.⁷³

Дильтей много говорит об историчности человеческого существования. Человек историчен не только потому, что он сам есть

⁷² См.: там же, т. VII, стр. 252, 259.

⁷³ Там же, стр. 215—216.

становление, но и потому, что он живет в историческом мире, усваивая и наследуя все то, что было создано предшествующими поколениями. В каждом человеке скрыто присутствует объективный дух, и именно благодаря тому, что он воплощает в себе культурные и социальные системы прошлого, человек в состоянии постичь всеобщее в истории. Прежде чем изучать историю, мы сами являемся историческими существами, только потому, что мы являемся таковыми, мы и можем постичь историю. «Первое условие возможности исторического познания состоит в том, что я являюсь историческим существом и что исследует историю тот же самый субъект, который ее творит».⁷⁴ Тождество объекта и субъекта стновится, таким образом, фактом самой истории.

Каковы гносеологические корни дильтеевской критики «исторического разума»? В двух словах можно сказать, что это абсолютизация субъективного фактора в истории. Историю общественного развития невозможно понять без учета сознательной, целенаправленной, волевой и эмоциональной деятельности людей. В. И. Ленин подчеркивал, что существуют «2 формы объективного процесса: природа (механическая и химическая) и целеполагающая деятельность человека».⁷⁵ Изучение этой целеполагающей деятельности имеет свои особенности и специфические трудности.

Мы можем с естественнонаучной точностью констатировать сдвиги в общественном бытии, в условиях производства, в технике, в быту и т. п., короче, в явлениях материального порядка. Гораздо сложнее обстоит дело, когда мы обращаемся к изучению идеологических течений прошлого, художественных стилей, побудительных мотивов исторических деятелей и др. Игнорировать эту субъективную сторону исторического процесса историк не может. Но, с другой стороны, такая точность, как при анализе материальных отношений, здесь невозможна.

Что хотел выразить Гойя своими «Капричос»? Какое содержание вкладывал Аристотель в понятие «энтелехии»? Какие чувства испытывали древние греки, слушая трагедии Софокла и Эсхила? Современному мышлению кажется странным и непонятным многое из того, что было вполне естественно в прошлом. Явления культуры постоянно требуют истолкования, переосмысления. Без этого не может быть ни истории литературы, ни истории искусства, ни истории философии. Но чтобы хотя приблизительно верно истолковать содержание культурных ценностей прошлого, а не рассматривать их в духе вульгарного социологизма, как простой рефлекс материальных отношений, историк должен на основе всей совокупности известных ему фактов попытаться «вжиться» в исследуемые им мысли, проникнуться в какой-то мере настро-

⁷⁴ Там же, стр. 278.

⁷⁵ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 62.

ниями изучаемой эпохи и изучаемого автора, понять их внутреннюю связь (а не только их социальную обусловленность). Такое «переосмысливание» (а другого пути познания духовной жизни не существует: «понять» чужую мысль значит «присвоить» ее, воспроизвести ее в своем собственном сознании) неизбежно содержит много субъективного, щедром столь по-разному восприимчиваются людьми одни и те же произведения искусства.

Историк культуры или биограф не могут ограничиться описанием и причинным анализом тех обстоятельств, которые обусловили возникновение у данного мыслителя, поэта, художника и т. д. определенных идей, настроений или эмоций. Эти глубоко субъективные, интимные мотивы представляют интерес не только в связи с породившими их объективными обстоятельствами, но и сами по себе. Понимание внутреннего мира другого человека ограниченно связано с богатством внутреннего мира самого исследователя. Я могу понять творческое волнение художника, испытываемое им чувство радости жизни или страха смерти лишь в той мере, в какой эти чувства и связанные с ними переживания знакомы мне самому. Коль скоро предметом познания становится духовная жизнь человека, а она отнюдь не сводится к одной только логике, было бы нелепо отрицать значение эмоционального момента в самом познавательном процессе.

Для историка культуры не может быть ничего страшнее, чем уподобиться диккенсовскому мистеру Грэндграйнду с его убеждением, что «ум мыслящего животного можно образовать только при помощи фактов, ничто иное не приносит ему пользы». Никакое нагромождение фактов не заменяет жизненного опыта, интуиции и творческого воображения. И хотя бедная девочка Сесси Джуп не может дать точного определения лошади, она *знает* о ней гораздо больше, чем старательный мальчик Битцер, уверенно перечисляющий все лошадиные зубы. Тем более велико значение творческого воображения и интуиции, опирающихся на пережитый опыт исследователя, когда перед ним стоит задача воссоздать целостность человеческой жизни.

Известный советский историк философии М. В. Серебряков справедливо писал о задачах исторической биографии: «Чтобы биография удовлетворяла и автора и читателя, необходимы два условия: любовное и в то же время критическое отношение к исторической личности, которой она посвящается. Жизнеописание может избобловать фактами, интересными подробностями, документами и тому подобными аксессуарами, но без любви оно неизбежно будет сухо, холодно, педантично и лишено интимности, без которой нельзя ни проникнуть во внутреннюю жизнь исторического деятеля, ни воспроизвести его подлинный и правдивый образ. С другой стороны, некритическое отношение столь же неизбежно превратит живого человека с его страстями, увлечениями, колебаниями или преувеличениями в иконописный

лик, а самого исследователя — в какого-то суздальского бога маза». ⁷⁶

Что историческое исследование не может обойтись без какого-то субъективно-эмоционального момента, этого никто и никогда не отрицал. Больше того, поскольку домарксовская историография по преимуществу занималась именно изучением мотивов и побуждений исторических деятелей, оставляя в стороне объективные социальные процессы, многие историки задолго до Дильтея говорили о субъективном «понимании» как главном средстве исторического познания, что особенно касается немецкой романтической историографии и школы Ранке. ⁷⁷

Так, например, еще Вильгельм фон Гумбольдт писал, что историк не может обойтись только с помощью интеллекта, поскольку всякое историческое понимание покоится на отождествлении исследователя с предметом исследования, а это предполагает, что историк должен заранее, до исследования, понимать интересующий его предмет. ⁷⁸ В 50-х годах XIX в. в противовес натуралистическим концепциям историков-позитивистов эти идеи горячо пропагандировал И. Г. Дройзен. Их отчасти разделяли и историки позитивистской школы. ⁷⁹

Дильтей, который интересовался именно историей культуры и биографиями деятелей прошлого, хорошо видел трудность исторического (и вообще гуманитарного) познания. Своей теорией он стремился объяснить и обосновать определенную историографическую практику. В этом и лежит источник влияния его идей на последующее историческое мышление. Однако рассуждая с позиций философского идеализма, он не только абсолютизировал отмеченную выше специфику исторического процесса и гуманитарных наук, но и дал ей глубоко ошибочное истолкование.

⁷⁶ М. В. Серебряков. Фридрих Энгельс в молодости. Л., 1958, стр. 8.

⁷⁷ Дильтей сам занимался в семинаре Ранке и очень высоко ценил его (см.: *Der junge Dilthey*, S. 30).

⁷⁸ См.: W. von Humboldt. *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821). In: W. von Humboldt. *Werke in fünf Bänden*. Bd. I. *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Berlin, 1960, SS. 595—597.

⁷⁹ См., например, Г. Моно: «Рассказ об исторических событиях должен иметь задачей познакомить нас со способами жить, мыслить и чувствовать людей различных эпох. Акты суть только жесты. А эти жесты интересны лишь внутренней жизнью, которую они передают». При отборе и оценке этих фактов «недостаточно никаких правил, а важен личный талант историка, важна даже иногда своего рода интуиция, с помощью которой можно проникнуть глубже, чем с помощью размышлений и рассуждений» (Г. Моно. *История*. В сб.: *Метод в науках*, СПб., 1911, стр. 290, 289).

Не удивительно, что неокантионец Э. Кассирер, взгляды которого в этом вопросе весьма близки к концепции Дильтея, замечает, что противоположность Тэна и Дильтея вовсе не так велика, как могло бы показаться на первый взгляд. Психологизм Тэна, резюмирует он, «великолепно согласуется с тем взглядом на историю, который мы пытались излагать и защищать выше. Но если этот взгляд правилен, то невозможно «свести» историческую мысль к методу научной мысли» (E. Cassirer. *Essay on Man*. New Haven, 1945, p. 195).

С точки зрения Дильтея, детерминизм и свобода воли — понятия несовместимые и, следовательно, коль скоро значение в истории воли неоспоримо, в ней не может быть никакого детерминизма. Но его положение совершенно неверно. Признание свободы воли и сознательной деятельности людей несовместимо не со всяким, а только с механическим детерминизмом. Напротив, исторический материализм легко разрешает это противоречие.

Все общественные отношения, учреждения и порядки представляют собой не что иное, как объективацию определенных человеческих действий, именно в таком смысле В. И. Ленин писал, что сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его.⁸⁰ Каждое человеческое поколение заставит определенный наличный уровень материального производства и сложившиеся формы общественных отношений, которые оно затем изменяет своей деятельностью. Но сама эта деятельность, ее направление и ее возможности детерминированы объективными условиями. Назревшие потребности общественного бытия, преломляясь в сознании людей, порождая у них заинтересованность в тех или иных переменах, побуждают их к деятельности, которая и реализует эти потребности и задачи.

Речь идет здесь не о внешней детерминации человеческих поступков. Подчеркивая зависимость деятельности людей и их сознания от объективных условий, истолковывая свободу как познанную необходимость, марксизм вместе с тем отвергает абстрактное противопоставление человека как субъекта сознательных действий объективным условиям. Действия отдельного человека, а равным образом и деятельность масс, классов, политических партий, не predeterminedены заранее. Воздействие объективных экономических условий выражается лишь в том, что они создают возможность определенных действий, вызывая у людей соответствующую заинтересованность. Человеческая деятельность одновременно и детерминирована, и свободна, ибо закономерный ход событий осуществляется не помимо воли и сознания людей, а через их посредство. Решение, принимаемое человеком как субъектом действия, само является звеном объективного хода событий. Как справедливо замечает С. Л. Рубинштейн, «кажущаяся несовместимость свободы человека и необходимости как детерминированности хода событий возникает как раз из-за того, что утверждая, с одной стороны, детерминированность действий человека, с другой стороны, самого человека, субъекта этих действий, его решения продолжают мыслить в не этого детерминированного хода событий; детерминированность хода событий, действий человека представляется их predeterminedенностью *помимо него* именно потому, что сам человек представляется стоящим вне закономерного хода событий, не включен-

⁸⁰ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 184.

ным в него, не включенным в детерминацию того, что в нем совершается, даже в детерминацию собственных действий».⁸¹

Нельзя понять исторический процесс без учета субъективного фактора, без изучения идеологических течений данной эпохи, ее политических программ, ее художественных ценностей, ее религиозных и нравственных идеалов. Но, с другой стороны, сами эти идеологические явления можно понять только в связи с породившей их общественно-исторической практикой, в связи с реальными общественными отношениями, которые они отражают и на которые воздействуют. Никакая внешняя сила не толкала французских революционеров XVIII в. на штурм Бастилии и свержение абсолютизма. Их побуждали к борьбе не только материальные тяготы, но и выработанные просветителями идеалы свободы, равенства, братства, в осуществлении которых они не сомневались. Без этих идей и связанных с ними настроений масс Французская революция была бы невозможна. Но сами идеи и настроения были порождены не чем иным, как материальными потребностями общества.

В результате преемственной деятельности человеческих поколений образуется объективная, не зависящая от воли людей структура общественных отношений, которая детерминирует общее направление хода истории. И эта структура может и должна изучаться объективными научными методами.

Никакое «понимание» (в дильтеевском смысле) интеллектуальных течений прошлого не может объяснить нам, как и почему происходит смена общественных формаций, чем обусловлены известные социальные революции, и т. п. Дильтеевское «понимание» не объяснит нам даже того, почему в данный период господствуют одни мысли, а в другой период — другие. Только рассмотрение истории общества как естественноисторического процесса позволяет представить историческое развитие как нечто единое и целостное. Если же игнорировать *объективную* закономерность истории, то и «история духа» окажется не историей, а только рядом «индивидуальных комплексов» или даже серией биографий отдельных мыслителей. В этом, между прочим, выражается внутренняя связь субъективизма и идиографизма.

В дильтеевской теории понимания важную роль играет понятие значения (*Bedeutung*). «Связь переживания в его конкретной действительности лежит в категории значения».⁸² Эта категория является центральной и в историческом познании. Именно в ней фиксируется отношение части к целому. «Рассказчик добивается эффекта, выделяя значительные моменты процесса. Историк характеризует людей как значительных, поворотные пункты жизни — как исполненные значения; в определенном влиянии

⁸¹ С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание. М., 1957, стр. 285.

⁸² Ges. Schr., Bd. VII, S. 237.

произведения или человека на общий ход процесса он раскрывает их значение». ⁸³ «Понимание» и должно находить значение конкретных проявлений жизни (Lebensäusserung).

Но что, собственно, значит слово «значение»? Как и многие другие философские термины, оно многозначно. Во-первых, под значением понимается (в частности в семиотике) воплощенная, фиксированная и выраженная в каком-либо знаке информация об обозначаемом им предмете. ⁸⁴ «Это идеальная, духовная форма кристаллизации общественного опыта, общественной практики человечества. Круг представлений данного общества, наука, язык существуют как системы соответствующих значений». ⁸⁵ В этом смысле значение принадлежит не к индивидуальной психике, а к миру объективно-исторических явлений. Отдельный индивид находит уже готовую, сложившуюся систему значений («треугольник», «мораль», «государство») и овладевает ею так же, как он овладевает материальными орудиями.

Но слово «значение» употребляется и в другом смысле, выражая отношение одного явления или предмета к другому; когда историк говорит, что данное событие имело историческое значение, это значит, что оно было существенным, необходимым звеном в описываемом ряду. Значение выступает здесь как объективное отношение взаимозависимости явлений.

Наконец, слово «значение» употребляется еще и в третьем смысле, обозначая отношение мотива человеческого поступка к его осознанной цели (иначе это называют личностным или жизненным смыслом действия). ⁸⁶

Действие имеет смысл для нас лишь постольку, поскольку мы осознаем его мотивы и цели. В противном случае мы говорим о «бессмысленности» поступка, даже если все его объективные связи нам известны. «Смысловое содержание предполагает наличие „акта, сообщающего смысл“, благодаря которому человек ставит эту вещь в связь со своим микрокосмосом». ⁸⁷

Разграничение значения и субъективного смысла психологически весьма существенно. «Можно отчетливо знать, например, то или иное историческое событие, отчетливо понимать значение той или иной исторической даты, но эта историческая дата может, вместе с тем, иметь для человека разный смысл: один — для юноши, еще не покинувшего школьной скамьи, другой — для того же юноши, вышедшего на поля сражений защищать свою родину, отдать за нее свою жизнь». ⁸⁸ Тем более различен будет

⁸³ Там же, стр. 234.

⁸⁴ См.: Л. О. Резников. Гносеологические вопросы семиотики. Л., 1964, стр. 9.

⁸⁵ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики. Изд. 2. М., 1965, стр. 287.

⁸⁶ См.: там же, стр. 289—291.

⁸⁷ Философский словарь. Пер. с нем. М., 1961, стр. 357.

⁸⁸ А. Н. Леонтьев. Проблемы развития психики, стр. 291.

этот смысл для людей, стоящих по разные стороны баррикады. Расшифровка субъективного смысла весьма существенна для гуманитарных наук, что и акцентировал Дильтей. Но немецкий философ неоправданно свел проблему значения к проблеме «жизненного смысла». Отсюда субъективизм его концепции, и в частности категорическое противопоставление «понимания» «объяснению».

Любая интерпретация историком прошлого основана, по признанию самого Дильтея, на исследовании определенных материальных объектов, выступающих в роли исторических источников. В этом исследовании в полную меру действует принцип причинности. Но он сохраняет силу и на следующем этапе познания, в ходе истолкования полученных данных. Познать прошлое не значит ограничиться констатацией того, какие цели ставил перед собой данный политический деятель или мыслитель. Субъективные намерения и цели должны быть сведены к объективным причинам, которыми эти цели и намерения были детерминированы. «Разве научный анализ противоречий, оставаясь строго объективным „расчетом“, не дает именно твердой основы для понимания „чувств, потребностей и страстей“ и притом страстей не „людей“ вообще, . . . а людей определенных классов?»⁸⁹ — спрашивал В. И. Ленин. Кроме того, даже если остаться в пределах «чистой субъективности», нельзя «понять» логическую связь идей, не объяснив их причинно-следственной зависимости.

Разумеется, если само человеческое сознание рассматривать как нечто принципиально иррациональное, в котором мысль, понятие является лишь внешней оболочкой чувства, эмоции, то выводы, подобные дильтеевским, будут неизбежны. Но эти выводы — только результат неверного и произвольного постулата.

Дело не только в том, что применяемый Дильтеем психологический подход к истории философски ошибочен. Ошибочны и сами *психологические* принципы немецкого философа. Материалистическая психология, опирающаяся на теорию отражения, не отрицает ни относительной автономии «внутреннего мира» человека, ни правомочности самонаблюдения как метода психологического исследования. Но она исходит из того, что люди сплошь и рядом оказываются не такими, какими они себе представляют. Отсюда необходимость постоянного соотнесения переживаний субъекта — все равно, касаются ли они внешнего мира или внутренней душевной жизни человека, — с объективными обстоятельствами, с реальной ситуацией, в которой он находится, и с его собственными поступками, составляющими часть этой ситуации. «Отвергая и преодолевая субъективизм, мы не отвергаем, а утверждаем субъекта и субъективное — субъективный, личный, „вну-

⁸⁹ В. И. Ленин. К характеристике экономического романтизма. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 200, прим.

твенный мир" человека в его истинном понимании. Речь идет лишь о том, чтобы вывести его из уединения, которое его обедняет, преодолеть обособление, от которого он неизбежно оскудевает, раскрыть и сделать доступными, близкими для субъективности человека дали и горизонты мира, укрепить связь „внутреннего мира“ индивида с большим миром человечества, вселенной. (Лирика — подлинная, сокровеннейшая стихия душевной жизни человека — это, в сущности, и есть не что иное, как глубочайшая, интимнейшая субъективность, способная, выходя из своего уединения, — в лице, прежде всего, другого человека — обнять весь мир)». ⁹⁰

Психологический интроспекционизм, к которому принадлежит Дильтей, наоборот, рассматривает психику как первичную, непосредственную данность, имеющую сугубо личностный характер. Каждому субъекту непосредственно даны только явления его собственного сознания, которые вместе с тем принципиально недоступны другому наблюдателю. Таким образом, возможность объективного познания чужой психики, которое могло бы быть только опосредованным, отпадает. Но при этом становится невозможным объективное познание психики даже самим переживающим ее субъектом, ибо «чистую» интроспекцию невозможно ни опровергнуть, ни доказать. К такому выводу приходит и Дильтей, хотя, как было показано выше, его «понимание» не тождественно простой интроспекции. «Во всяком понимании, — писал он, — есть нечто иррациональное, ибо сама жизнь является такой; она не может быть выражена никакими формулами, выполненными логикой. И последняя, хотя и совершенно субъективная, достоверность, заложенная в этом сопереживании, не может быть заменена никакой проверкой познавательной ценности выводов, в которых может быть выражен процесс понимания». ⁹¹

Тем самым исторические построения вообще выводятся из-под контроля и проверки разума, разум не может ни доказать, ни опровергнуть субъективное «понимание» историка, потому что «жизнь невозможно привести перед судилище разума». ⁹²

Дело, следовательно, не в том, что Дильтей вообще признает интуицию средством исторического познания, ⁹³ а в том, что

⁹⁰ С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание, стр. 68; см. также: С. Л. Рубинштейн. Принципы и пути развития психологии. М., 1959, стр. 144—177.

⁹¹ Ges. Schr., Bd. VII, S. 218.

⁹² Там же, стр. 261.

⁹³ «Интуиция — это не мистика. Это размышление, чрезвычайно сжатое в сроках и поэтому имеющее несколько другую форму. Оно почти полностью образное, а не словесное, схватывающее ситуацию разом, а не в деталях. Интуиция происходит после большого предварительного опыта или размышления в минуту особой свежести и работоспособности мозга», — писал, например, известный советский психолог Б. М. Теплов. (Б. М. Теплов. К вопросу о практическом мышлении. Ученые записки МГУ, Психология, т. I. М., 1945, стр. 206).

он, во-первых, пытается основать на интуиции весь познавательный процесс, а во-вторых, мистифицирует само понятие интуиции. Отсюда и вытекает невозможность объективной проверки исторического «понимания». Да и самый процесс «сопереживания» и «понимания» кажется каким-то таинственным. «Должен ли психиатр быть хотя бы частично сумасшедшим, чтобы успешно изучать душевные болезни? Можно ли сказать, что эмоционально устойчивые ученые неспособны понять причины и следствия массовой истерии. . . или социальные проявления патологической жажды власти? Обязательно ли нужно быть каннибалом, чтобы понимать каннибализм?» — язвительно спрашивает в этой связи американистский философ Э. Нагель.⁹⁴

Подобная концепция неизбежно порождает релятивизм и скепсис в возможности исторического познания. Субъективно Дильтей был противником релятивизма и всячески стремился избежать «скептицизма, бессильной субъективности»,⁹⁵ которые так и выпирали из его философии. «Нож исторического релятивизма. . . , изрезавший в куски всякую метафизику и религию, — писал он, — должен вместе с тем принести исцеление. Нам нужно только быть последовательными. . . Мы должны само философию сделать предметом философского исследования».⁹⁶

Дильтей всячески подчеркивал необходимость и возможность объективного познания общественной жизни. «Науки о духе стремятся к объективному познанию своего предмета. . . Объективное познание общества, истории, человека всегда составляет их цель. Возможность такого познания — их общая предпосылка».⁹⁷ Но релятивизм вырастает изнутри самой концепции Дильтея. С одной стороны, согласно учению Дильтея, все творения духа бесконечно трансформируются, причем и сам человек, и его идеи в каждую данную эпоху образуют совершенно индивидуальные и неповторимые ансамбли, с другой стороны, историческая наука, как все создания интеллекта, является частью некоего ансамбля, который тоже принадлежит истории. Спрашивается, как можно совместить эти изменяющиеся значения вещей и понятий? «Но если мы не обладаем теорией, если мы погружаемся в поток истории и можем преодолеть время только в психологических обобщениях, то у нас нет другого убежища, кроме акта веры. Нельзя ни утверждать, ни доказать недоступную истину».⁹⁸

⁹⁴ E. Nagel. *Logic without metaphysics, and other essays on the philosophy of science*. Glencoe, 1956, p. 365. Ср.: N. Rotenstreich. *Between past and present. An essay on history*. New Haven, 1958, pp. 249—250.

⁹⁵ W. Dilthey. *Zur Weltanschauungslehre*. Ges. Schr., Bd. VIII, SS. 231—367.

⁹⁶ Там же, стр. 232.

⁹⁷ Там же, т. VII, стр. 313—314.

⁹⁸ R. Aron. *La Philosophie critique de l'histoire*, p. 107.

Дильтей был прав в своей критике традиционной метафизики, и его лозунг об историчности всякой философии и ее связи с жизнью звучал весьма радикально. Но субъективистская трактовка жизни и философский иррационализм приводят к новым противоречиям. Дильтей пишет: «Что такое жизнь, — должна научить история. А последняя зависит от жизни». ⁹⁹ Дильтей пытается ограничить субъективизм своей исходной позиции посредством апелляции к «объективному духу». Но это не спасает положения. «Мы ищем душу. . . , но каким путем найдем мы душу там, где нет единичной души?». ¹⁰⁰

Рассматривая «объективный дух» с абстрактно-антропологических позиций, Дильтей склонен признать человеческую природу неизменной. ¹⁰¹ Но такая точка зрения несовместима с историзмом. С другой стороны, в полемике против просветительной философии истории Дильтей утверждает, что тип человека изменяется в ходе истории. ¹⁰² Но тогда неизбежен релятивизм, ибо каждый историк будет «переживать» исторический процесс по-своему.

Не разрешает Дильтей и проблему соотношения индивидуума и общества, составляющую, по его мнению, тайну истории. ¹⁰³ С одной стороны, он тяготеет к всеобщей истории, к описанию больших социально-культурных комплексов. С другой стороны, в качестве классической формы историографии он берет биографию, поскольку личность — это непосредственная и высшая ценность, и подход к эпохе через биографию человека кажется ему наиболее плодотворным. ¹⁰⁴ Но признание единства общего и единичного не освобождает от решения вопроса, следует ли рассматривать единичное в свете общего или же общее, наоборот, представляет интерес только в связи с единичным.

Полемизируя с феноменалистическим подходом к истории, Дильтей подчеркивает, что категории исторического разума, используемые науками о духе, не являются априорными формами интеллекта, а выражают структуру самого человеческого мира. ¹⁰⁵

Но такая постановка вопроса не снимает конкретных трудностей исторического познания, которое осуществляет не абстрактный «объективный дух» как выражение жизни вообще, а исторически реальный индивид-историк. Он сам по себе является историческим существом, и он рассматривает историю прошлого

⁹⁹ Ges. Schr., Bd. VII, S. 262.

¹⁰⁰ Там же, стр. 282.

¹⁰¹ «Природа людей всегда одна и та же». (См.: Ges. Schr., Bd. V, S. 425, Anmerkungen).

¹⁰² См.: там же, стр. XCI, Vorbericht des C. Misch.

¹⁰³ Там же, т. I, стр. 100.

¹⁰⁴ Там же, стр. 33—34; т. V, стр. 225—226; т. VII, стр. 242. См.: R. A r o n. La Philosophie critique de l'histoire, pp. 107—108.

¹⁰⁵ Этот вопрос подробно рассмотрен П. Росси, см.: P. Rossi. Lo storicismo tedesco contemporaneo, pp. 100—106.

в свете своего личного опыта. «Первичный элемент исторического мира, — подчеркивает Дильтей, — это переживание, в котором субъект находится в активном жизненном взаимодействии со своей средой. Эта среда воздействует на субъекта и испытывает воздействие с его стороны». ¹⁰⁶ Следовательно, суждение историка будет обусловлено прежде всего его собственным «Я», его настоящим, его непосредственным переживанием. Но непосредственный жизненный опыт у разных людей различен, и, следовательно, так же различны будут и исторические концепции. Отрицая объективную закономерность исторического процесса и абсолютизируя индивидуальность и «самоцентричность» социальных явлений, Дильтей не может найти объективный критерий для отбора и систематизации исторических фактов.

Дильтей хорошо понимает, что историография зависит от философии. Поэтому от критики исторического разума он переходит к исторической критике разума, распространяя идею историчности жизни на самую философию как выражение жизни. Отвергая идею «вечной» философии, Дильтей доказывает, что философия является столь же историчной, как и науки о духе и изучаемая ими реальность. Философия всегда связана с определенной жизненной ситуацией и не может претендовать на универсальную значимость. Никакие философские понятия не имеют смысла вне породивших их жизненных условий. Развитие философской системы всегда коренится в последнем счете в «личном элементе, в образе жизни и мышления, который был присущ именно этому гению». ¹⁰⁷ Здесь не может быть закономерного процесса, который рисовался при взгляде на историю философии Гегелю. Исследование исторического разума, с точки зрения Дильтея, еще более радикально, чем спор между разными системами, подрывает веру в универсальную значимость какой бы то ни было философии, которая хотела бы выразить мировые связи в строгой системе понятий. ¹⁰⁸ Всякая философия есть выражение жизни, и следовательно, исторична и относительна, а история философии есть лишь самосознание философии, позволяющей ей понять собственное значение.

В рамках дильтеевской философии жизни нет места для объективной истины. Мировоззрение выступает у него как нечто самодовлеющее, донаучное, иррациональное. «Всякое подлинное мировоззрение, — подчеркивает он, — есть интуиция, которая возникает из внутреннего бытия жизни». ¹⁰⁹ Анализируя структуру различных мировоззрений, Дильтей подразделяет их на три основных типа — натурализм, идеализм свободы и объективный

¹⁰⁶ Ges. Schr., Bd. VII, S. 161.

¹⁰⁷ Там же, т. VIII, стр. 136.

¹⁰⁸ W. Dilthey. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Там же, стр. 77—78.

¹⁰⁹ Там же, стр. 99.

идеализм. Но каждый из них охватывает лишь одну какую-то сторону жизни. Типы философского мировоззрения, с точки зрения Дильтея, являются «самодовлеющими, недоказуемыми и неразрушимыми». ¹¹⁰ Они стоят рядом друг с другом, не сливаясь, и «мы не в состоянии рассматривать эти стороны вместе. Мы можем увидеть чистый свет истины только в по-разному преломленных лучах». ¹¹¹

Что же получается в итоге?

Различие между философскими системами Дильтея сводит к простым результатам различий в психологической структуре жизни. Но этот способ рассмотрения предмета приводит к абсурду, так как исчезает основная проблема: какая же философия все-таки остается истинной? ¹¹² Иррационализм в трактовке «исторического разума» явно смыкается здесь, несмотря на все оговорки Дильтея, с философским релятивизмом.

Отвергая теологическое понятие трансцендентного «смысла» истории, Дильтей утверждает, что все ценности и нормы сами являются историческими, возникая, развиваясь и погибая не вне, а внутри истории. ¹¹³ Но с позиций иррационализма философия жизни невозможно найти устойчивую шкалу, которая бы позволила как-то систематизировать и анализировать эти ценности. Мало того, сами ценности предстают лишь как выражение эмоций и воли индивида. «Ценность для меня есть то, что я переживал в чувстве как нечто ценное или чему я могу сопереживать. Благо, в строгом смысле, есть только то, что моя воля может поставить себе как цель». ¹¹⁴

Прогресс в обществе касается только отдельных конкретных культурных систем и общественных организаций.

Риккерт справедливо связывает фрагментарность и незаконченность работы Дильтея с положенным в основу ее «принципом отсутствия принципиальности». Как ни важно для познания «историческое чутье», оно не в состоянии заменить систематическое философское мировоззрение. Между тем сам дух дильтеевской философии противится всякой системности и определенности. «Правда, — замечает Риккерт по поводу дильтеевской типологии мировоззрений, — можно считать мировоззрением и тот взгляд, что мир — только объемистый альбом снимков, перелистывать которые и служит единственным достойным человека занятием. Но это не может считаться философским мировоззрением. По поводу жизни исторического философ должен поставить вопрос, не известный историку, почему в прошлом были существен-

¹¹⁰ Там же, стр. 86.

¹¹¹ Там же, стр. 222.

¹¹² R. G. Collingwood. The Idea of History. Oxford, 1946, p. 173.

¹¹³ См.: Ges. Schr., Bd. VII, S. 290.

¹¹⁴ Там же, стр. 297.

ными как раз те, а не другие образования из всех существовавших и почему исторический «мир» сложился как раз из таких, а не иных составных частей». ¹¹⁵

Дильтеевская «критика исторического разума» сама была симптомом глубокого внутреннего кризиса буржуазной философии, с одной стороны, жадно стремившейся к выработке какого-то общего мировоззрения, которое поднималось бы над уровнем «технической», профессиональной философии и которое можно было бы противопоставить успехам марксизма, а с другой стороны, чувствовавшей неспособность к созданию позитивного, научного мировоззрения. Как остроумно заметил Р. Арон, Дильтей пытался дать ответ на вопрос: что делать, если человек является профессором философии и не верит больше в философию. ¹¹⁶ Этим ответом был философский иррационализм с «исторической» ориентацией.

В характерной для него фрагментарной форме Дильтей поставил едва ли не все основные вопросы, которыми живет современная философия истории: проблему специфики исторического познания и его соотношения с познанием естественнонаучным, проблему соотношения истории и философии, вопрос о природе историко-культурных ценностей и возможности объективного знания общественных явлений. В этом отношении он оказал громадное влияние на всю последующую западную философско-историческую мысль. ¹¹⁷ Но он дал поставленным им проблемам неверное, идеалистическое и иррационалистическое решение. ¹¹⁸

¹¹⁵ Г. Риккерт. Философия жизни. Пб., 1922, стр. 48.

¹¹⁶ См.: R. Aron. La Philosophie critique de l'histoire, p. 109.

¹¹⁷ Нельзя, однако, согласиться с утверждением Н. И. Орехова («Философия жизни» Вильгельма Дильтея. . . , стр. 355), будто идеи Дильтея объединили «под своим знаменем всю буржуазную социальную философию» и тем более, что они стали «теоретическим обоснованием» эмпирической социологии. Это явное недоразумение. Философия Дильтея явилась знаменем антипозитивистской реакции в буржуазном обществоведении, она не имела никакого непосредственного отношения к рождению эмпирической социологии, которая во многом была ее антиподом.

¹¹⁸ «После Дильтея, — пишет С. Хьюз, — историкам уже не нужно было извиняться за „ненаучный“ характер их дисциплины: они поняли, почему ее методы никогда не могут быть точно такими же, как методы естествознания» (H. S. P i g h e s. Consciousness and society, p. 200). Философия Дильтея, пишет профессор Марбургского университета Фриц Вагнер, «не могла очиститься от смутного витализма, и чем сильнее он хотел закрепиться в посясторонности данного мира, тем больше он прибегал к помощи метафизического объективного духа, который проявляется в изменчивых исторических явлениях и, тем не менее, недоступен подлинному познанию. . . В его одностороннем историческом миропонимании и его субъективном образе мысли жил скепсис, который он сам сознавал» (F. Wagner. Geschichtswissenschaft. München, 1951, S. 316).