

МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Рассматривается история отношений методологии истории и трансцендентальной философии.

Обращение к трансцендентальной философии в условиях методологического кризиса исторической науки вызвано тем, что идея обоснования знания входит уже в кантовское определение самой трансцендентальной философии. «Я называю трансцендентальным всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным а priori. Система таких понятий должна называться трансцендентальной философией» [1. С. 44].

Поскольку, по Канту, априорные формы принадлежат к числу способов познания, трансцендентализм с самого начала ориентирован на раскрытие необходимой и сущностной роли, которую познающий субъект играет в формировании научного знания и самого предмета науки.

Как складывались отношения между методологией истории и трансцендентальной философией? Может ли трансцендентализм выступить фундаментом методологии истории и если да, то как? Эти проблемы и будут рассмотрены в данной работе.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», во фрагменте, непосредственно предшествующем формулировке знаменитого «коперниканского переворота» в философии, Кант описывает конституирование идеи науки следующим образом: «Новый свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике (все равно, был ли это Фалес или кто-либо другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривает в фигуре или понятии ее, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру (путем конструирования) с помощью того, что он сам а priori сообразно понятиям вложил в нее и представил в ней; он понял, что иметь надежное априорное знание мы можем лишь в том случае, если приписываем вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее нами самими сообразно нашим понятиям» [1. С. 19].

Казалось бы, это суждение ориентировано только на дисциплины, претендующие на получение априорных знаний, и не затрагивает те, которые изучают единичные предметы, данные лишь «опытом и памятью», т.е. а posteriori, к числу которых в это время относили и историю (исторические сочинения этого периода пишутся главным образом под влиянием эмпиризма; попытки рационалистов, например Хладениуса, вскрыть специфическую логику истории фактически не оказывают влияния на историографическую практику этого времени). Но Кант далее конкретизирует: «...Сам опыт есть вид познания, требующий участия рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, следовательно а priori, и эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, следовательно, все предметы необходимо должны сообразоваться и совпадать» [1. С. 21]. Итак, «новый свет», впервые открывшийся с учреждением геометрии и вновь обнаруживший себя с появлением в XVI–XVII вв. математического есте-

ствознания, достиг и философии. Излучаемый теперь из центра и став осознанным, он охватил и периферийные области познания, к числу которых относилась в это время и история. Именно после Канта начался процесс конституирования истории как науки, т.е. разработки исторического метода.

Были переформулированы и задачи философии в отношении наук. Вот как описывает Хайдеггер развитие философии в ее связи с наукой во второй половине XIX в.: «Возможность постановки вопроса о структуре конкретных наук требовала раскрытия задачи философии как самостоятельной дисциплины, при сохранении за конкретными науками их собственного права. Теоретико-научная задача напомнила о «Критике чистого разума» Канта, которая была истолкована в плане этой задачи. Возвращение к Канту, возобновление кантовской философии, обоснование неокантианства осуществляется под знаком вполне определенной – теоретико-научной – постановки вопроса... Эта теоретико-познавательная рефлексия и возвращение к Канту показывает, что в прежней теории науки имеется фундаментальное упущение. Ввиду исторических дисциплин – второй большой группы опытных наук наряду с естественными науками – теоретико-научная рефлексия столкнулась с задачей дополнить работу Канта теорией исторического разума» [2. С. 19].

В связи с возрождением кантовской философии в неокантианстве методы исторической науки достигли своего самосознания и была учреждена методология истории как дисциплина внутри исторической науки. Томский профессор Б.Г. Могильницкий указывает: «Неокантианская эпистемология истории знаменовала прорыв в развитии исторической мысли. Было покончено с методологической неискусственностью историков. Отныне методологическая рефлексия стала выходить на передний план в их суждениях о природе своей дисциплины, а сама она стала пониматься как наука по преимуществу индивидуализирующая. Из этой рефлексии на рубеже XIX–XX вв. выросла методология истории как самостоятельная научная и учебная дисциплина, изучающая природу и методы исторического познания. Так был сделан решающий шаг в профессионализации истории. Историческая наука обратилась к изучению и совершенствованию своего понятийного аппарата, своих познавательных возможностей и способов и приемов их реализации» [3. С. 59].

Решающая роль, которую сыграло неокантианство в становлении методологии истории, закономерна, так как проблемное поле методологии истории очерчивается вопросами об участии познающего субъекта (историка) в историческом познании, об определении предмета исторической науки со стороны историка, и все остальные проблемы в ней являются его экспликациями.

Правда, в результате полемики с кантовской философией в ходе становления исторической науки в XIX в. было выявлено, что поскольку познающий субъект, в том числе

историк, сам является частью исторической действительности, то условия этой действительности, со своей стороны, определяют его представления. Осознание ситуации «встречного определения» поставило под вопрос неокантианский трансцендентальный конструктивизм, по которому «разум находит в вещах только то, что сам предварительно туда вложил». «Предварительно вложенные в вещи познающим субъектом, в том числе историком, понятия» истолковываются теперь как «еще ранее» вложенные в него исторической действительностью, частью которой он сам является, и лишь затем полагаемые в предмет.

Для выявления определяющих научные положения условий требовался иной тип рефлексии, чем регрессивный анализ кантианцев, ориентированный на выявление уже готовой, развившейся логики научного познания и исходящий из факта существования наук, обладающих уже определенной структурой знания. Гадамер, в частности, пишет: «...Функция герменевтической рефлексии не исчерпывается тем, что она (рефлексия) значит для наук. Всем современным наукам присуще глубоко коренящееся отчуждение, с которым они относятся к естественному сознанию и которое уже на начальной стадии развития современной науки достигло рефлексивного сознания благодаря (durch) понятию метода. В ней герменевтическая рефлексия не может ничего изменить. Но она может, делая явными (transparent) всякий раз направляющие науки предпонимания (Vorverstaendnisse), обнажить новые измерения вопроса и тем самым косвенным образом служить методической работе» [4. С. 248].

Теоретическое осмысление «встречного определения» познающего субъекта со стороны исторической действительности связано главным образом с именем Дильтея. Его программа «Критики исторического разума» была инициирована кантовским вопросом об условиях возможности объективного знания, который был им перенесен на область наук о духе, но выходила за пределы собственно неокантианства, хотя и развивалась в тот же период, что и последнее. Она базировалась на идее описательной психологии, ориентированной на раскрытие целостной жизни исторического субъекта, который лишь окказионально, «при случае», оказывается и субъектом исторического познания.

А.Н. Яшук так определяет существо дильтеевой «критики»: «Негативно ее задача – преодолеть «узость так называемого трансцендентального исследования», – позитивно – расширить сферу философского исследования за счет таких условий сознания, которые просто не могли быть тематизированы при сохранении догматически принимаемого изолированного рассмотрения человеческого интеллекта...», указать на обусловленность категорий теми «базовыми отношениями», которые даны во внутреннем опыте нашего чувства и воли, на историчность содержания переживания и, что существенно, поскольку эти «содержания» в их историческом движении проходят через индивидов – на условия реального пространства и времени» [5. С. 227].

Попытка выявления «встречного определения» субъекта исторического познания со стороны исторической действительности выражается у Дильтея и его последователей в виде «антропологического поворота» в понимании трансцендентальной субъективности. «...У М. Хайдеггера, в философской антропологии М. Шелера и Г. Плеснера

складывается теория «конкретной субъективности», стремящаяся преодолеть пропасть между конституированным (эмпирическим) и конституирующим (трансцендентальным) субъектом. Конкретный субъект, наделенный трансцендентальными функциями – такова была программа критики и преодоления неокантианского гносеологического дуализма чистой значимости и фактичности... И как раз Дильтея открыл в понятии «исторической жизни» путь к постижению конкретной субъективности» [6. С. 102–103].

Из предыдущей цитаты явствует, что под конкретным субъектом понимается не что иное, как эмпирический субъект. Если так – это означает, что трансцендентальные условия всякого познания становятся теперь эмпирическими условиями, что в исторической науке именно эмпирический субъект (коль скоро было продемонстрировано, что субъект познания исторически обусловлен, находится в рамках эмпирической же традиции, задающей структуры предпонимания) устанавливает факты, выбирает из них значимые, соединяет и интерпретирует. И, что самое главное, он же выступает гарантом научности всех вышеперечисленных процедур.

Таким образом, множество перспектив, из которых историки рассматривают историческую действительность, вызванное различием их эмпирических (исторических, социальных и даже психологических) условий, признавалось законным источником научно-исторического познания. Историографии предстояло описывать отношения, которые связывали данного историка и его произведения с его социальным окружением и эмпирически понимаемой традицией – так только и мог трактоваться при таком подходе «контекст эпохи». Для историографов открылось огромное поле работы. Проблема, однако, заключалась в том, чтобы отнестись к тем или иным историческим концепциям к общеобязательным нормам исторического познания и на основе этих норм оценить вклад произведений того или иного историка в развитие исторической науки. Но поскольку более не существовало единой логики исторического познания как теоретической дисциплины, идея нормирования «повисла в воздухе».

С падением неокантианской идеи трансцендентального субъекта как фундамента «всеобщности и необходимости» знания под действием дильтеевской «критики исторического разума» и хайдеггеровской «герменевтики фактичности» само существование подобного сорта обосновывающей инстанции оказалась под вопросом. Более того, тот факт, «что гуманитарным наукам недоставало архимедовой точки опоры, они (последователи Дильтея) не рассматривали более как изъян (deficiency). Напротив, это отсутствие показывает близость гуманитарных наук к новой универсальности, универсальности историчности» [7. С. 90].

Но как обстояло теперь дело с претензией на значимость, присущей каждой науке как «связи обоснований»? Что могло спасти историческую науку от коллапса в понимании объективности?

Итак, падение трансцендентализма (в его неокантианской версии) вызвало кризис в методологии истории, историографии и в исторической науке в целом.

Критика историзма вообще и учения Дильтея в частности последовала со стороны появившегося в начале XX в. нового направления трансцендентализма – трансцендентально-феноменологической философии Гуссерля.

Под историзмом (историцизмом) понимается здесь такая философская позиция, по которой различные способы существования многообразных типов сущего сводятся к способу существования исторического объекта, а само их существование понимается как зависящее от фактических исторических условий (например, идеальные математические объекты или произведения искусства трактуются как результаты развития «духа нации» или «производительных сил»).

Из перспективы историзма все философские и научные знания рассматриваются как способы ориентации в действительном фактически-историческом мире. Они добиваются своей высшей цели благодаря формированию мировоззрения, в котором достигается осознание целостности исторической жизни данной эпохи, в том числе и места в ней наук и философии. Предельной задачей исследования выступает описание типов мировоззрений, т.е. раскрытие связи «духовных образований эпохи» (религии, науки, искусства) с фактическими историческими условиями и силами. Такое описание только и возможно с позиции философа-историциста.

«Гуссерль... конечно, не отрицал значения мировоззрений. Напротив, в исследовании их морфологической структуры и типики Гуссерль видел «великую задачу», и именно в этой связи он указывал на сочинения Дильтея, которые показали, «сколь значительного и достойного удивления можно достичь в этом отношении». Только для Гуссерля мировоззрения не были философией... Несомненно принадлежащее мудрости и образованию и, тем самым, человеку (Humanum), каждое мировоззрение оставалось все же исторически обусловленным и ограниченным и, таким образом, только аспектом идеи человечности (Humanität). Исходящий отсюда упрек в релятивизме направлен... принципиальным образом и против Дильтея» [8. С. 163].

В статье «Философия как строгая наука» (1911 г.) Гуссерль использует против историзма, как и против всякого релятивизма и скептицизма, так называемый «рефлексивный аргумент». Его существо сводится к следующему: если всякое «духовное образование эпохи», по историцистам, есть способ ориентации в действительном мире и появляется и исчезает в зависимости от условий фактического хода истории, то под этими условиями находится и историзм как духовное явление. Таким образом, историзм, претендуя на обладание вневременной истиной, тезис о существовании которой он сам стремится опровергнуть, нарушает закон запрещения противоречия. Этим он сам отрицает свою претензию на «всеобщность и необходимость» своей позиции, так как сам есть явление преходящее и вызванное лишь «потребностями своей эпохи» и «характером своей культуры».

Ответ сторонников передачи функций трансцендентного субъекта эмпирическому не заставил себя ждать.

В лекционном курсе 1925–1926 гг., озаглавленном «Логика», Хайдеггер критикует гуссерлевский аргумент как формалистический, т.е. предполагающий истинность формальной логики как не стоящую под условием времени и истории, а о зависимости категорий, в том числе и формально-логических, от истории, т.е. об «историчности a priori» [9. С. 57–58], у Дильтея как раз и шла речь.

Истоком этого формализма, «платонизирующего логицизма» Гуссерля Хайдеггер называет непроясненность онтологического отношения между реальным (психическим) и идеальным (логическим).

В ответ на это возражение со стороны Хайдеггера, которое Гуссерль ранее адресовал себе и сам, правда, в форме вопроса об отношении трансцендентального сознания к идеальным объектам, Гуссерль предпринял попытку создания учения об историчности a priori исходя из концепта чистой трансцендентальной субъективности. Для этого трансцендентальной феноменологии нужно было решить две главные проблемы: описания допредикативной исторической жизни, во-первых, и создания трансцендентальной генеалогии логики, отталкиваясь от «жизненного мира», во-вторых.

Выражением этой попытки стал переход Гуссерля от статической к генетической феноменологии.

Статическая феноменология развивается Гуссерлем на так называемом «кантианском пути», классическом для трансцендентализма. В рамках статического подхода различаются «региональные онтологии», т.е. науки, взятые в теоретическом (эйдетическом) аспекте и их критическое философское прояснение.

В то время как региональная онтология берет предметные единства как неизменные и самостождественные, феноменология рассматривает их как единства конституирующего потока сознания. «Весь мир оказывается понятием в своих фундаментальных или онтологических структурах как «индекс» или «путеводная нить» [guide] для субъективного a priori конституирования. Эта ориентация на естественный опыт предшествует трансцендентальному повороту, и именно: посредством этой ориентации сама трансцендентальная тематика получает с самого начала полноту и надежное руководство [guidence]. Задача тогда состоит в том, чтобы сделать онтологическое или предметное структурирование естественно переживаемого мира понятным как комплекс феноменов, и сделать это исходя чисто из субъективных источников интенциональной работы сознания» [10. С. 70, 71]. Таким образом, очевидно, что гуссерлевский подход здесь аналогичен кантовской и неокантианской разработке вопроса об условиях возможности наук, хотя Гуссерль и критикует Канта за работу с только уже-теоретизированными (пропозиционально-артикулированными) сущностями. Такой подход, по Гуссерлю, упускает проблему конституирования «самих вещей» в опыте до их теоретического выражения посредством научных суждений.

И все-таки даже это критическое указание на проблему конституирования до-теоретических данностей не разрушает кантианского пути. «Интерес собственно генетической феноменологии не направлен более на анализ... законченных (finished) систем корреляции [между единством данного объекта и многообразием субъективных способов его данности], а направлен на исследование их генезиса. Исследовать конституирование не значит исследовать генезис, последний есть именно генезис конституирования» [10. С. 197]. Сущностью генетической феноменологии является новое понимание субъекта трансцендентального конституирования. «Я» – не пустой «полнос идентичности», не просто форма в последовательных интенциональных актах или переживаниях, как положение дел описывалось в «Идеях I» (1913), скорее оно есть «Я», которое обладает своими способностями (в осознании, что «я могу делать это и это»), своими установками и своими убеждениями» [10. С. 199].

Процессы формирования убеждений, установок, привычек и способностей, равно как и процессы их изменения и исчезновения, образуют «внутреннюю историю» трансцендентального субъекта как их субстрата (Гуссерль называет так понятого субъекта «трансцендентальной монадой»). Эти процессы не являются психологическими, поскольку выражают «смысловую динамику» феноменов, а смыслы понимаются как идеальные образования, не сводящиеся к психическим актам и их психическим же содержаниям. (В пределах настоящей статьи невозможно рассмотреть специально значение понятия «идеальность» у Гуссерля применительно к «смыслу».)

Коль скоро сами феномены понимаются как результаты пассивных допредикативных синтезов, характеризующихся «внутренней историчностью», мир как горизонт феноменов, конституированных этими синтезами, также обладает историческим измерением, «внешней историчностью». «Внутренняя историчность в гуссерлевском смысле означает характеристику монадического качества уникальности [Einzigkeit] каждого единичного, понятого как личность, субъекта [eizelnen personalen Subjektes]. Она есть, в соответствии с этим [трансцендентально-конституирующим статусом монады], а priori, т.е. структура, на основе которой для нас вообще только и существует «история» [«die Geschichte»] [11. С. 31].

В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1937 г.) и в вышедшей посмертно под редакцией Л. Ландгребе книге «Опыт и суждение» Гуссерль обстоятельно разворачивает трансцендентальную теорию «внутренней историчности». Более того, в рамках нового типа рефлексии, необходимость которой обозначилась в связи со «встречным определением», Гуссерль разрабатывает в этих произведениях генеалогию формальной логики и основных понятий математического естествознания, исходя из понятия жизненного мира, т.е. раскрывает те абстракции и идеализации, которые содержатся в научных концептах. Однако в отношении логики исторической науки эта работа Гуссерлем и его учениками проделана не была, хотя такая задача его последователями ясно осознавалась.

Кроме того, все еще не завершилась полемика последователей Гуссерля с дильтеевской школой вокруг трактовки историчности а priori, базисом которой является, по Дильтею, Lebenszusammenhang, а по Гуссерлю – Lebenswelt. В эту дискуссию так или иначе были включены крупнейшие представители обоих направлений, достаточно назвать имена Г. Миша и О.Ф. Больнова, с одной

стороны, и Л. Ландгребе и Э. Штрекер – с другой. В рамках настоящей статьи даже экспозиция точек зрения по этому вопросу заняла бы слишком много места.

И, наконец, некоторые историки феноменологической философии в ее связи с исторической наукой высказывают сомнения в возможности только лишь средствами трансцендентальной феноменологии тематизировать «внешнюю историчность».

Подведем итоги.

1. Появление истории как науки, т.е. выработка методов исторического исследования, связано с появлением кантовского трансцендентализма.

2. Становление научной методологии истории как рефлексии на «способ работы» историка вызвано возрождением трансцендентализма в неокантианстве.

3. Кризис методологии истории вызван крушением неокантианства в результате критики со стороны дильтеевской «философии жизни» и позднее «герменевтики фактичности» Хайдеггера.

4. Критика историзма вообще и учения Дильтея в частности была инициирована трансцендентально-феноменологической философией Гуссерля.

5. Гуссерлевская философия сумела ответить на обвинение в «формализме» аргументации против историзма концепцией генетической феноменологии.

6. Она позволила преодолеть свойственное неокантианству «вневременное понимание трансцендентальной субъективности» посредством тематизации «внутренней истории монады» и разработки генеалогии логики.

7. Была сформулирована концепция исторического а priori без передачи функций трансцендентального субъекта эмпирическому, т.е. без релятивизации понятия истины.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что трансцендентальная философия является условием возможности существования методологии истории как науки.

Несмотря на указанные ранее затруднения в деле формирования феноменологической концепции истории, гуссерлевская феноменология «...является единственной трансцендентальной философией, которая не только принимает проблему истории всерьез, но даже и подвергает себя строгой самокритике посредством исторических аргументов» [2. С. 149].

Как представляется, возрождение методологии истории как научной дисциплины связано с трансцендентально-феноменологическим раскрытием генеалогии первопонятий исторической науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. СПб.: Тайм-аут, 1993.
2. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998.
3. Могильницкий Б.Г. История исторической мысли: Курс лекций. Вып. 1: Кризис историзма. Томск: Изд-во ТГУ, 2001.
4. Gadamer H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tuebingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebek). B. II. 1993.
5. Яцук А.Н. Методологические принципы критики исторического разума В. Дильтея // Методология науки. Вып. III: Становление современной научной рациональности. Томск: Изд-во ТГУ, 1998.
6. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. с нем.; Под ред. В.С. Малахова. М.: ДИК, 2000.
7. Grondin J. Introduction to Philosophical Hermeneutics. Tr. by J. Weinscheimer. New Haven; London: Yale UP, 1994.
8. Stroecker E. Phaenomenologische Studien. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
9. Sallis J. Double Truth. Albany: SUNY Press, 1995.
10. Berner R., Kern I., Marbach E. An Introduction to Husserlian Phenomenology. Evanston: Northwestern UP, 1993.
11. Landgrebe L. Die Phaenomenologie als transzendente Theorie der Geschichte // Phaenomenologie und Praxis. Freiburg [Breisgau], Muenchen: Alber, 1976.
12. Stroecker E. The Husserlian Foundations of Science / Ed. by L. Hardy. Washington: UP of America, 1987.

Статья поступила в редакцию журнала 21 января 2006 г., принята к печати 28 января 2006 г.