

КОНСТРУКТИВИСТСКАЯ ГИПОТЕЗА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

И. А. Чурсанова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 30 сентября 2010 г.

Аннотация: *статья посвящена обзору философских концепций конца XIX – начала XX в., касающихся проблемы методологии социального познания, в частности исторической науки. Рассматривается возникновение и развитие конструктивистской гипотезы, восходящей к кантовской традиции, но спроецированной на область «наук о культуре».*

Ключевые слова: *историография, критическая философия, конструктивистская гипотеза, историческая наука, априорное воображение.*

Abstract: *the article is devoted to review of philosophical conceptions XIX–beginning XX century, concern the problem of methodology of social knowledge, in particular, of historical science. Survey the origination and evolution of hypothesis of constructivism, which appeared in philosophical system of Kant, but was apply to «sciences of culture».*

Key words: *historiography, critic philosophy, hypothesis of constructivism, historical science, aprioristic imagination.*

Если обратиться к теоретической историографии начала прошлого столетия, то очевидно, что вся она формировалась под влиянием такого интеллектуального течения, как неокантианство. Однако, как отмечает Н. Е. Копосов: «Кант служил ей (критической философии. – И. Ч.) одной из главных философских референций, но ее проблемный горизонт был уже иным» [1, с. 222]. Действительно, главная интенция кантовской философии – активная роль познающего субъекта, с одной стороны, и фундаментальное противопоставление сферы необходимости, т.е. природы, царству свободы, где действуют морально ответственные индивиды, т.е. истории, – с другой, были восприняты критической немецкой философией как основополагающие моменты. Первый лег в основу конструктивистских тенденций в историографии, второй же дал возможность рассматривать историческую науку как противостоящую естествознанию и в предметном, и в методологическом поле. Однако обнаружение «историзации субъекта познания», т.е. его зависимости от социокультурного контекста и связанной с этим необходимости в обосновании объективности такого познания, стало ведущей темой немецкой философии конца XIX в.

Впервые идея анализа исторического познания как развития кантовской критической философии отчетливо прослеживается во взглядах В. Дильтея; знаковыми являются его работы «Введение в науки о духе», вышедшая в 1883 г., и «Построение исторического мира в науках о духе».

Если Кант применил конструктивистскую гипотезу к обоснованию наук о природе, то Дильтей предлагает такую же процедуру, но применительно к историческому познанию. Не только физическая реальность конституируется сознанием субъекта, но и социальная. При этом сознание этого субъекта не может быть оторвано от мира, от всей его целостной жизни. Как пишет Дильтей: «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности», а даже при объяснении познания следует исходить из понимания человека как «воляюще-чувствующе-представляющего существа» [2, с. 274]. Отсюда его проект критики исторического разума как разума, погруженного в определенную жизненную среду, разума конечного, зависимого от времени и условий, чьи принципы и правила пересматриваются, уточняются и дополняются в процессе общественно-исторического опыта. И если природа познается нами в модусе объяснения, то все, что связано с психической деятельностью человека, – предмет понимания, которое и базируется на основе единства жизни и переживания. «Сила и широта собственной жизни, энергия ее осмысления являются основой исторического видения. Лишь оно одно делает возможным то, что бескровные тени прошлого обретают вторую жизнь. Связь этого самоосмысления с не имеющей границ потребностью отдаваться чужому бытию, вплоть до утраты собственного Я и отличает великого историка» [3, с. 140]. Известный дильтеевский тезис о том, что «жизнь познает жизнь», снимает, как, видимо, полагает философ, проблему объективности исторического познания, ибо историческая жизнь в обществе становится источником общезначимости индивидуального опыта. То взаимопонимание, которое образуется за счет общности, существующей между индивидами, преодолевает ограниченность их собственного опыта. Общность жизненных единств формирует отношения общего и особенно в науках о духе. Осознание единства собственного жизненного опыта вкупе с осознанием подобия себя другим дает понимание мира духа через этот базовый опыт общности. «Опыт фактически оказывается социальным институтом, иными словами, условием объективности как необходимой формы сознания, а тем самым и условием наук о духе» [1, с. 232–233].

Таким образом, Дильтей относит и историю, и историческое познание к сфере объективного духа, под которым он понимает «многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире. В этом объективном духе прошлое есть для нас устойчиво длящееся настоящее. Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, образуемые обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию» [3, с. 143]. Иными словами, это культура в самом широком смысле слова, которая движется в сторону самопознания через общественные науки и, в первую очередь, – историю. Метод понимания, лежащий в основе наук о духе, по Дильтею, помещает их в русло герменевтики, и историческая действительность предстает как подлежащий расшифровке текст. Герменевтика – универсальная среда исторического сознания, для которого

не существует другого познания истины, чем понимание выражения и в выражении, т.е. жизни. В истории все является понятным, ибо все есть текст, и, как считал Дильтей, подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл.

Если подвести некоторые итоги, то следует отметить, что впервые конструктивистская гипотеза в исторической науке, предполагающая активную роль познающего субъекта, была поддержана Дильтеем, но постулируя историчность этого субъекта как условие его познавательной деятельности в сфере социальных наук, автор не дает логического анализа формирования исторических понятий. Саморефлексия человеческого сознания как продукта определенной исторической эпохи и культуры ведет к самоосознанию данной культуры через процедуры понимания, включающие перенесение себя на место другого, сопереживание и вживание. Однако более конкретного структурного анализа «исторического разума», подобного категориальной сетке Канта, у Дильтея мы не находим.

С именем Г. Риккерта связано дальнейшее развитие конструктивистской гипотезы, поэтому постараемся, не повторяясь, раскрыть эту компоненту его концепции. Напомним, что Баденская школа неокантианства переставила акцент в различии истории и естествознания с предметного поля на методологию: «Не методы наук определяются спецификой изучаемых ими объектов, а сами эти объекты по-разному конструируются науками в зависимости от специфики их методов» [1, с. 237]. Принадлежащее Г. Риккерту противопоставление генерализирующему методу наук о природе индивидуализирующего метода отнесения к ценности в науках о культуре (под которыми в первую очередь подразумевается история) дает нам полное право говорить о том, что таким путем конституируется не объект исторической науки, а сама историческая действительность, ее особая данность. Это, несомненно, применение конструктивистской гипотезы к социальному познанию. Однако, анализируя тексты работ Риккерта, Н. Е. Копосов замечает логическую подмену, которую допускает философ. Изначально заявляя, что реальность – это гетерогенная непрерывность, несущая в себе черты иррациональности, поддается рациональному анализу либо в общих понятиях – это естествознание, либо в индивидуальных – это история. И здесь, как отмечает Н. Е. Копосов, было бы логично показать различия в структуре генерализирующих и индивидуализирующих понятий, чего Риккерт не делает, нарушая симметричное отношение между двумя этими областями познания, подменяя гетерогенную непрерывность реальности («Науки о природе и науки о культуре») бесконечной индивидуальностью («Границы естественно-научного образования понятий»). «Индивидуальность эмпирически данного заменяет гетерогенную непрерывность. В чем же разница формулировок? В исчезновении непрерывности: теперь в реальности подчеркивается только гетерогенность» [1, с. 242]. Это означает разную соотношенность с реальностью генерализирующих и индивидуализирующих понятий: если первые при помощи обобщения и законов упрощают ее, то вторые воспроизводят индивидуальный характер действительности и, следовательно,

логический механизм образования первых – подведение частного под общее – давно известен, а вторых – никак не обозначенный Риккертом – излишен, так как исторические понятия структурно повторяют действительность. Основной же своей задачей он видит обоснование принципа отнесения к ценности, как специфического для наук о культуре, ибо, «если история хочет считаться столь же научной, как и естествознание, то ценности, которые служат ей руководящим принципом конституирования исторических фактов, должны быть столь же объективны, как законы исторических наук» [1, с. 248]. А возможно это лишь в силу того, что существует некое поле абсолютных ценностей, представленных как в истории, так и в сознании историка, и являющихся неким априорным условием возможности исторического познания вообще: «Объективное научное изложение всегда должно заимствовать те ценности, которыми руководится образование понятий, из самого исторического материала» [4, с. 461]. Это поле ценностей и есть культура, которая, как и у Дильтея, идет к собственному самопознанию. Именно из культуры историк берет свои руководящие принципы-ценности и с помощью этих последних ее же и изучает. Таковы основные выводы критической философии Баденской школы.

Как отмечает Копосов, немецкие критические философы истории, исходя из конструктивистской гипотезы, не дали анализа тех структур разума, которые, будучи спроецированы на материалы прошлого, дают на выходе историческую науку. Они стремились к доказательству объективности исторического познания, но делали это с помощью соскальзывания от изначального дуализма субъекта и объекта к их объединению на родовом уровне, отказываясь от «критической философии истории в пользу исторической науки о культуре» [1, с. 256]. Не случайно дальнейшая философская традиция в Германии идет по пути герменевтики, развивая намеченные еще Дильтеем идеи и останавливаясь в конечном счете на историзации человеческого бытия как способе снятия субъект-объектной дихотомии (Хайдеггер). «Подлинное историческое мышление должно учитывать свою собственную историчность. Только тогда оно перестанет гоняться за фантомом исторического объекта, являющегося объектом постепенного познания, но научится рассматривать его как дополнение к себе самому, а отсюда и научится понимать и то, и другое. Подлинно исторический объект вообще не является объектом, но единством объекта и субъекта, отношением, в котором существуют как реальность истории, так и реальность исторического понимания» [5, с. 267].

Однако влияние конструктивистской гипотезы обнаруживается не только непосредственно у неокантианцев. Такие представители философской мысли начала XX в., как Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуд, также внесли свой вклад в разработку данной проблематики в исторической науке, несмотря на присутствие сильных гегельянских мотивов.

Б. Кроче в вопросе эпистемологического обоснования наук о духе отталкивался от критики позитивистской традиции. Исторические факты становятся таковыми лишь в силу смысла, придаваемого им разумом ис-

следователя, «голых фактов» не бывает. Позитивистский идеал – это хроника – простое перечисление событий и фактов, по выражению Кроче, являет собой «мертвую историю». Возможность истории обосновывается уже известной нам историзацией субъекта познания, а ее объективность – гегелевским положением о познающем самого себя через мышление историка объективном духе: «...сам дух и есть история, в каждый отдельно взятый момент и творит историю, и сотворяется ею. То есть несет в себе всю историю и совпадает в ней с самим собой» [6, с. 17]. Вопрос о структурах разума исследователя, с помощью которых происходит конструирование картины прошлого, снова обходится стороной.

Более детальный анализ процесса исторического конструирования дает в своей широко известной работе «Идея истории. Автобиография» Р. Дж. Коллингвуд. Начинает он с того, что историк, исследуя любое событие прошлого, видит в нем внешнюю и внутреннюю стороны, т.е. то, что описывается в категориях движения и положения, и то, что описывается в категориях мысли. По мнению Коллингвуда, историк исследует как раз не просто события, относящиеся к первому виду, но действия, которые являются единством внешнего и внутреннего плана: «Его (историка. – И. Ч.) работа может начаться с выявления внешней стороны события, но она никогда этим не завершается; он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача – мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял» [7, с. 203]. С точки зрения автора, объектом истории как науки является не просто какое-либо событие, но мысль, им выражаемая. Отсюда, если историк установил последовательность фактов (т.е. мыслей), он не задается вопросом о причинах, их вызвавших, он уже их знает из логики движения мысли. Как происходит открытие этих мыслей, в таком случае? По мнению Коллингвуда, «...историк воспроизводит их в собственном сознании» [7, с. 204]. Здесь слово *воспроизводит* уже дает тенденцию полагать, что история реконструируется сознанием историка, в чем, в общем, и состоит конструктивистская гипотеза. И дальнейшее рассуждение Коллингвуда все более развивает эту исходную мысль, так как он пишет, что это не механическое воспроизведение, «не пассивное подчинение ума магической силе ума другого – это труд, предпринимаемый активным, а потому критическим мышлением» [7, с. 205].

Историческая мысль всегда начинается с отбора. Если историк ставит себе цель воспроизвести картину прошлого в ее полноте и доскональности, он подобен пейзажисту, который копирует природу: «Последний может воображать, что он просто воспроизводит собственными средствами реальные формы и цвета естественных предметов», однако на самом деле он все равно «отбирает, упрощает, схематизирует» реальность, и в конечном итоге «художник, а не природа ответственен за то, что появляется на его картине» [7, с. 225]. Точно так же и историк не может сформировать образ прошлого только на базе источников, данные которых фрагментарны. Он вынужден достраивать и связывать отдельные факты в более или менее связный рассказ. И здесь Коллингвуд проводит аналогию с коперникан-

ским переворотом Канта, только теперь уже в теории исторического познания, ибо историк привносит в изучение источников собственные критерии отбора и истины, некоторым образом структурируя имеющийся материал. При этом законность такой конструкции обусловлена тем, что все связи и привнесения со стороны историка с необходимостью вытекают из уже имеющихся данных – положение, которое потом будет переосмыслено автором. Но пока он называет способность историка к воссозданию непротиворечивой и претендующей на истинность картины прошлого термином *априорное воображение*. По Коллингвуду, оно превышает смысловое наполнение, которое несет в себе просто термин «воображение», которое само по себе делает повествование «живописным», априорное же воображение делает возможным само повествование, так как оно имеет структурный характер. «Именно оно, действуя не произвольно, как фантазия, осуществляет всю конструктивную работу в историческом познании» [7, с. 230]. Автор отмечает, что априорное воображение проявляется не только в истории, но и в работе художника. Если писатель разработал фабулу романа, то вписанные в нее персонажи и их характеры, в равной мере вообразимые произвольно, действовать будут по заданному этой фабулой пути – по-другому быть не может: «Фабула, если это хорошая фабула, не может разворачиваться иначе, чем она разворачивается» [7, с. 230]. Эта особенность и исторического, и литературного текста, отмеченная Коллингвудом, в дальнейшем трансформируется в одно из основных положений «лингвистического поворота» в историографии о том, что повествовательный жанр определяет в конечном счете и смысл исторического текста.

Возвращаясь к априорному воображению, приходим к основным выводам из концепции Коллингвуда. Картина предмета исследования, воссоздаваемая историком, представляет собой «некую сеть, сконструированную в воображении, сеть, натянутую между определенными зафиксированными точками» – свидетельствами источников [7, с. 231]. И если у нас достаточно много таких точек и «нити, связывающие их, протянуты с должной осторожностью», т.е. на основе априорного воображения, а не произвольной фантазии, то эта картина будет подтверждаться вновь открываемыми данными и описывать прошедшую реальность с максимальным приближением. Но, рассуждая далее, Коллингвуд отмечает, что логически неверно постулировать факты источников – «точки» – как нечто независимое и самоданное, иначе это противоречит тезису о критическом, т.е. избирательном, мышлении историка. Получается, что не только «нити», но и «точки» – продукт деятельности сознания исследователя: «в истории нет как авторитетов в строгом смысле этого слова, так и исходных данных» – историк «отвечает и за то, и за другое» [7, с. 232–233]. Как пишет Копосов, здесь «историк признает истинным и включает в свой рассказ только те факты, которые необходимы для когерентности созданной им сети» [1, с. 266]. Получается, что *априорное историческое воображение*, конструирующее картину прошлого, несет в себе и средства исторической критики. Но не стоит при этом забывать, что такая конструкция остается при всем этом претендующей на истину. Залог объективности исторического

знания, по Коллингвуду, в том, что априорное историческое воображение хоть и проявляется в деятельности конкретного познающего субъекта, но несет в себе качества всеобщности, в себе самом имеет некую необходимость. На этом анализ исторического конструирования заканчивается, а проблема объективности решается тем же способом, что и в предыдущих концепциях, смещением в сторону герменевтического монизма – познающее сознание и познаваемая реальность включаются в единую сферу духа. Видимо, как пишет Копосов, «такое сочетание дуализма с монизмом стало возможным благодаря характерной особенности мысли конца XIX в.: для нее погружение сознания в социальное (или в культуру) было в какой-то мере залогом объективности познания, или, во всяком случае, шансом с помощью родового релятивизма избежать разрушения разума, <...> следующего из релятивизма индивидуального» [1, с. 267].

Эта проблема соотношения дуалистического и монистического подходов коренится в самой сердцевине философии социального познания и заставляет ее постоянно балансировать на грани, ведь «отказ от такого балансирования равносителен самоликвидации социальных наук: ведь если разум не социален, то что остается от их предмета, а если разум не объективен, то на чем основаны их претензии?» [1, с. 268]. Вся традиция философского обоснования социальных наук конца XIX – начала XX в. не может разрешить этого противоречия и уходит от эпистемологической проблематики в сферу философии культуры.

Литература

1. Копосов Н. Е. Как думают историки / Н. Е. Копосов. – М., 2001. – 326 с.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе / В. Дильтей // Собр. соч. : в 6 т. – М., 2000. – Т. 1. – 755 с.
3. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
4. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий / Г. Риккерт. – М., 1997.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / Г.-Х. Гадамер. – М., 1988. – 704 с.
6. Кроче Б. Теория и история историографии / Б. Кроче. – М., 1998. – 192 с.
7. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории : автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – М., 1980. – 482 с.