

Эмпирическая метафизика и исследовательская программа истории философии Эдуарда Целлера¹

Статья Целлера «История философии, ее цели и пути», перевод которой помещен ниже, имеет программный характер. В 1888 г. она открывала первый номер немецкого «Архива истории философии» — пожалуй, первого профессионального журнала по истории философии в современном смысле этого слова. Эту статью можно рассматривать как определенный итог развития дискуссии о задачах и методах истории философии, проходившей в Германии с конца XVIII столетия.

Эдуард Целлер (1814–1906) и до настоящего времени воспринимается как классический историк философии, о чем свидетельствует неоднократное переиздание его работ также и в последнее время². Значительно менее он известен как оригинальный философ. Однако Целлер является одной из ключевых фигур, обозначивших поворот к Канту в немецкой философии второй половины XIX в. Испытавший в начале своей научной карьеры влияние Гегеля, Целлер уже в начале 1860 гг. заявил о необходимости возврата к принципам критической философии в духе Канта. Характерно, что именно Целлеру (хотя и ошибочно) позднейшие неокантианцы, в частности Эрнст Кассирер, приписывали введение в оборот термина «теория познания» — названия центрального ядра неокантианской философской программы. Отвлекаясь от вопроса о приоритете, нельзя, тем не менее, не признать, что использование этого термина получило новый импульс благодаря работе Целлера «О значении и задаче теории познания», вышедшей в 1862 году³. Теория познания понимается Целлером как исследование условий, с которыми связано формирование наших представлений под определяющим влиянием природы нашего духа,

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ «Немецкая университетская философия 1831–1914 гг.» (05–03–003366а).

² «Очерк истории греческой философии», перевод которого, осуществленный С. Франком, вышел в России в 1912 г., переиздавался в 1996 г. московским издательством «Канон» и санкт-петербургским издательством «Алетейя».

³ Работа Отто Либмана «Кант и эпигоны», с которой обычно связывают поворот к Канту, вышла в 1895 г., т. е. спустя три года после появления работа Целлера.

а также установление содержащихся в человеческом духе предпосылок, при которых возможно познание истины. Представления, в свою очередь, являются совместным продуктом объективных впечатлений и перерабатывающих их субъективной деятельности. Несмотря на то, что задачи теории познания формулируется Целлером в соответствии с критической философией Канта, он не относится к ортодоксальным неокантианцам.

В поздний период своего творчества Целлер развивает один из вариантов «индуктивной» или, как он сам ее называет, «эмпирической метафизики». Концептуальные особенности этого проекта образуют необходимый систематический фон для понимания историко-философской концепции Целлера, а также представляют самостоятельный интерес как образец весьма уважаемого философского течения конца XIX столетия, почти полностью позабытого в настоящее время. Общее представление об этом проекте дает статья Целлера «О метафизике как опытной науке», опубликованная впервые в 1895 г.⁴

Эту работу Целлер начинает с обзора положения метафизики в Германии, которая после «сокрушительного поражения, которое нанес ей Кант», вновь расцвела у его последователей — Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Гербарта и Шопенгауэра. Затем во второй половине XIX в. в научной жизни «немецкого народа» происходит решительный поворот, выразившийся в отказе от любых абстрактных спекуляций и в обращении к «строго опытному знанию, основанному на знании фактически данного» (553). Тезис о том, что познание может основываться исключительно на «мыслительной переработке материала, который мы заимствуем из нашего внешнего и внутреннего опыта, что, таким образом, любая реальная наука, целью которой является знание действительно, должна предпосылать любой дедукции индуктивное установление предполагаемых в ней понятий и положений», — все это лишь теоретическое удостоверение тех предпосылок, из которых исходит «современная наука» (554). Такое понимание «реальной науки» исключило из нее любое «априорное конструирование универсума», равно как и всякое «смешение априорных и эмпирических элементов», которое «плоть до настоящего времени все еще присутствует во всякой метафизике, независимо от того, осознают ее творцы этот факт или нет». Все это позволяет говорить о завершении «эры метафизики», которое намного раньше произошло во Франции и Англии, а теперь, согласно Целлеру, и в Германии. Однако вытекает ли такой вывод с необходимостью из «несомненных выводов современной теории познания»? Ответ на этот вопрос зависит от понимания метафизики, от тех признаков, которые включаются в содержание ее понятия: «Если метафизикой хотят называть только ту науку, которая создается из «чистых», независимо от опыта полученных понятий, то возможность такой метафизики, само собой разумеется, должна оспариваться каждым, кто считает невозможным априорное познание действительности» (554). Но такое понимание метафизики не является единственным. Если отвлечься от всех расхождений в трактовке ценности и возможностей метафизики, то следует согласиться, что «ее задача состоит в том, чтобы исследовать последние

⁴ Далее цитируется по изданию: *Zeller E. Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft // Zeller E. Kleine Schriften. Unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl in Berlin herausgegeben von O. Leuze. II. Bd. Berlin: Georg Reimer, 1910. S. 553–565.*

основания вещей» (554). Избежать же решения этой задачи не могут и те, кто считает ее неразрешимой. Дело в том, «нет такой науки и такой научной точки зрения, которой бы удавалось или могло бы удалиться, действительно избежать любых метафизических допущений. Любые понятия, которые выражают взаимные отношения вещей, любые представления о причинах и взаимосвязи этих вещей, образующие научные теории, являются метафизическими по своему характеру: они выходят за область непосредственного опыта, от явлений они идут далее, к тому, что как таковое не дано в нашем опыте, но лишь примысливается нами к этим явлениям — в соответствии с законами и потребностью нашего духа» (555). К этим метафизическим элементам относится «телесный мир» и его общее основание — «материя», допущение о том, что речи, поступки и жесты других людей вызваны такими же процессами, что и наши собственные, любые предположения о причинах и взаимосвязи вещей, — все это лишь «гипотезы для объяснения явлений» (555). Поэтому возникает задача исследовать возникновение этих гипотез, их основания, сферу их «объективной значимости», те результаты, к которым они могут привести и т. д., что и является задачей «объяснения явлений из их всеобщих оснований», а значит и задачей метафизики.

«Феноменализм», считает Целлер, стремится избежать этого вывода, настаивая на том, что следует отказаться от всякого «объяснения явлений» и ограничиться лишь «описанием», т. е. наблюдением процессов так, как они являются нашему сознанию, и изложению этого в общезначимой форме (настолько, насколько это возможно). Целлер развивает ряд аргументов, в соответствии с которыми данная феноменистическая программа невыполнима. Всякое «явление» (=представление) предполагает объект (что является) и субъект (кому является). Введение же этих сущностей всегда носит характер объяснения. Мы не можем достичь никакого «представления о фактах», если мы не «связываем и дополняем то, что нам дано, посредством причинных сопряжений» (557). Только таким образом мы «объективируем» наши «субъективные явления сознания», вводя представление об объективных вещах и процессах (эти понятия используются Целлером как синонимы). Но мы не можем ограничиться также и их простым изложением, так как эти вещи и процессы, в свою очередь, находятся во взаимодействии с другими вещами и процессами: «Если, в конечном счете, речь идет не только, как в случае истории, о знании отдельных процессов, а об установлении всеобщих законов, то неизбежность этих каузальных понятий становится еще более очевидной» (558). В ходе описания мы можем прийти лишь к заключению, что применительно к известному нам числу случаев при определенных условиях одно явление следует за другим. Но что позволяет нам говорить о том, что это происходит и будет происходить во всех случаях? «Единственное, что дает нам на это право, — это предпосылка, что между этими явлениями <...> имеет место причинная взаимосвязь <...>; что, таким образом, их связь и характер этой связи является не случайным, а необходимым. Поэтому все высказывания, которые претендуют на общезначимость, предполагают каузальные взаимосвязи и понятие причины. На это притязают не только все предложения науки без исключения, но и любые утверждения, сопряженные с некоторым объективным отношением, даже если их предметом является всего лишь один-единственный объект или событие. Поскольку я говорю всего лишь «мне представляется это так», я не выхожу за пределы своего непосредственного опыта. Но как только

я, напротив, говорю о чем-то «это так», я выхожу за его пределы посредством утверждения, которое претендует на всеобщее признание» (558–559). Таким образом, все наши высказывания об объектах, об их отношении к нам как субъектам и отношениях между объектами предполагают причинное отношение. Метафизика же является неизбежной, поскольку нам «надлежит исследовать, каким образом мы приходим к нашим предположениям о причинах и причинной взаимосвязи вещей, а также какова значимость этих предположений» (559).

Поскольку же вопрос о неизбежности метафизики является решенным, то остается лишь вопрос о том, на какой «правильный путь» должна быть наставлена эта «наука», «установить ее задачи и предначертать метод, который соответствует точке зрения современной теории познания и методологии». Эту задачу нельзя решить «с помощью науки, которая стремится достичь своих результатов посредством априорных конструкций, или вообще ограничиваясь чисто дедуктивным подходом. Дело не только в том, что начала такого рода дедукции всегда могут образовывать только те понятия и положения, которые были найдены индуктивным путем. На любом последующем шаге этой дедукции всегда следует вновь возвращаться к тому, что нам известно благодаря опыту. Последнее хотя и включается <subsumiert> в положения, полученные дедуктивным путем, но в действительности не может быть из них выведено» (560).

Целлер разворачивает программу эмпирической метафизики в духе, если воспользоваться позднейшим термином неопозитивистов, единой науки (unified science): «Метафизика также может строиться лишь с использованием той материи и с помощью тех же методов, что и любая научная теория: путем наблюдения фактов и посредством заключений из фактов. Понятия, с которыми имеет дело метафизика — бытие, сущность, субстанция, становление, сила и т. д. — суть лишь абстракции из опыта самого высокого порядка; к понятиям тела и духа, равно как и к их ближайшим определениям, мы приходим лишь путем разыскания причин явлений, которые даны нам во внешнем и внутреннем восприятии, к понятию же Бога лишь путем возведения всего того, что нам дано, к его последней, единой причине» (560). От опытных наук метафизика отличается не тем, что занимается предметами, познаваемыми вне опыта, или знание которых является излишним для эмпирически данного, «но лишь тем, что в анализе и объяснении данного она делает на один шаг дальше, чем эмпирические науки, что понятия и положения, которые т е просто предполагают, о н а проверяет с точки зрения их происхождения и значимости, занимаясь дальнейшим объяснением причин, с помощью которых эмпирические науки объясняют явления». По своему методу она, таким образом, ничем не отличается от любой другой науки, нацеленной на «объективное познание». Однако этот новый уровень абстракции, можем мы добавить от себя, образует предмет особого рода: «В своих натурфилософских, психологических и теологических исследованиях метафизика восходит к познанию объектов как таковых» (562). Показательно также, что этот процесс, согласно Целлеру, должен завершаться в конечном итоге «последних оснований объяснения, которые уже не могут быть объяснены никакими другими основаниями».

Онтологическая часть метафизики, занимающаяся понятием бытия, субстанции и т. д., начинает не с дефиниций этих понятий, а с вопроса об их «происхождении», а затем об их «истинности». Наконец, должны быть исследованы взаимосвязи между этими понятиями и выстроена их систематика, определяющая

более основополагающие, самые элементарные и т. д. понятия. Такой подход позволяет решить две задачи, которым посвящена трансцендентальная аналитика Канта и две первые части «Логики» Гегеля: «изложение форм, с помощью которых мы приводим данное к единству мышления, а также исследование соответствующих отношений бытия» (561).

Здесь же Целлер дает определение и задач теории познания. Осуществляя свое восхождение к познанию своих объектов, метафизика, однако, имеет единственное основание для этого — это «факты внешнего и внутреннего восприятия». Последние же «суть сами по себе только явления, представления, возникающие при определенных условиях и связанные с определенными побочными явлениями и следствиями». Поскольку же речь идет о «субъективных основаниях явлений, т. е. о вопросе, что в них может быть сведено к тому способу, каким мы в силу устройства нашей природы постигаем объективно данное, мы движемся в сфере теории познания».

Определяется также эпистемологический статус положений метафизики. Согласно Целлеру, они имеют характер гипотез. В соответствии с общим представлением этого времени о куммулятивном характере знания, научные гипотезы, по мнению Целлера, постепенно приобретают характер все большей достоверности и требуют все меньшей проверки. Метафизические понятия, таким образом, суть также высшие гипотезы самого всеобщего вида, и они «могут быть разысканы и проверены лишь тем же способом, как все другие предположения такого рода» (563). Из круга гипотез исключается лишь наше собственное существование: «это факт, которые содержится как составная часть всех фактов нашего сознания; но любого рода определенные представления о субъекте явлений сознания, суть гипотезы (563, Anm.).

Далее Целлер говорит об открытом характере метафизического познания (мы не знаем, насколько далеко мы можем продвинуться в этом познании), избавившегося «от мечты о возможности или, тем более, об обладании абсолютным знанием». Однако отрицать возможность метафизики будет лишь тот, «кто вообще считает невозможным познание» (иными словами, представитель скептической позиции), но должен был бы в таком случае воздерживаться и «от любого суждения о фактах опыта и от любого общезначимого утверждения, и даже о предметах логики и математики» (564). Тот же, кто не отрицает саму возможность познания, «не имеет никакого права в том, что касается его объема или его достоверности, заключать это знание в незыблемые границы». Затем следует куммулятивистское рассуждение: «По мере своего расширения, необходимым образом возрастает и достоверность знания, поскольку любое новое открытие поддерживает и проясняет уже познанное, и может быть использована в большем или меньшем масштабе для его подтверждения, исправления, объяснения или связывания».

Целлер указывает, что завершение научного познания едва ли возможно, поскольку оно связано с «общими условиями и границами духовной жизни человека» (тезис о незавершенности познания). Однако эта неполнота не дает основания для того, чтобы заранее считать какой-то отдельный вопрос заранее неразрешимым. Знание не может ограничиваться также только тем, что помогает нам разбираться в мире и служить осуществлению наших целей (тезис самоценности знания, не ограниченного практической и утилитарной пользой). Как невозможность достижения в мире полной добродетели или блаженства не может служить

основанием для «мрачного пессимизма», так и невозможность достижения абсолютного знания не может служить для «болезненного настроения», связанного с отрицанием всякого знания (тезис, связывающий скептицизм с морально-практическим отклонением от «здорового мышления»).

Изложив содержание «эмпирической метафизики» Целлера, рассмотрим некоторые особенности ее построения как философской исследовательской программы. Во-первых, Целлер констатирует наличие разрыва между немецкой классической философией и философией второй половины XIX в. Исключение делается лишь для Канта, который — в соответствии с позицией неокантианства — рассматривается как антиметафизическая фигура, тогда как его последователи (от Фихте до Шопенгауэра) — как «эпигоны» (Отто Либман). В этой новой ситуации исходным для философии является факт постоянно прогрессирующей эмпирической науки, который служит как образцом для построения нового типа метафизики (которая, очевидно, будет легитимной лишь постольку, поскольку будет такой же наукой, как и все прочие науки), так и тем рычагом, с опорой на который выстраивается ряд ключевых узлов аргументации. В то же время очевиден служебный, несамостоятельный характер предлагаемого Целлером проекта эмпирической метафизики. Предмет ее познания легитимен постольку, поскольку является структурным элементом частного научного познания.

В качестве исходного пункта систематического развертывания проекта Целлер берет классическое определение метафизики как науки о «первых началах». Затем ставится вопрос, о том, возможна ли такая наука в новых для философии условиях (когда философия уже не задает самостоятельно интерпретацию эпистемических стандартов, будучи вынуждена ориентироваться на образец частных наук). На этот вопрос Целлер дает положительный ответ. Но это становится возможным лишь в силу того, что весь предлагаемый проект «эмпирической метафизики» нормируется с помощью заимствованных из эмпирических наук эпистемологических стандартов.

В ходе этого построения можно систематическим образом выделить несколько уровней. Во-первых, по ходу рассуждения мы видим разворачивание всей классической системы базовых элементов эпистемического каркаса: научное знание обоснованно в той мере, в какой оно опирается на опыт, является истинным, необходимым и всеобщим. Текст Целлера при этом строится таким образом, что эти элементы как бы просто заимствуются из содержания и практики познания современной ему науки. Затем основные из этих элементов подвергаются интерпретации (или их интерпретация заимствуется из того образа науки, который имеет автор).

Что такое опыт (явления опыта)? В чистом виде — это данные моего сознания. Они случайны и не позволяют даже сформулировать представления об объекте, перейти от моего мнения к высказыванию, претендующему на значимость для других людей. Чтобы стать научным знанием опыт должен, таким образом, подвергнуться определенным процедурам переработки, которые Целлер в целом называет объяснением. Объяснение здесь, если возвести его к классическим элементам эпистемического каркаса, выступает как форма *обоснования* определенного рода высказываний, а именно высказываний необходимых и всеобщих. *Всеобщность и необходимость*, таким образом, выступают здесь как нормативные элементы научного познания как такового. Но что придает зна-

нию необходимость и всеобщность? Целлер, ориентируясь на ту интерпретацию, которую, согласно его пониманию, дает этим понятиям современная ему эмпирическая наука, отвечает на этот вопрос следующим образом: причинность. Каузальная взаимосвязь выступает здесь, таким образом, в качестве конкретной интерпретации узловых (нормативных) элементов эпистемического каркаса.

Далее происходит копирование эпистемологических процедур, заимствуемых из сферы частных наук и проецируемых на метафизику. Последняя понимается как служебная по отношению к частному научному познанию наука, исследующая те его элементы, которые в ней используются, но сами по себе не исследуются. При этом ей надлежит действовать так же, как и любой частной науке, т. е. опираться на опыт, продвигаясь путем генерализации эмпирических обобщений и повторной их проверки опытом.

Для Целлера принципиально важно то, что «описание» и «объяснение» в научном познании неотделимы друг от друга. Но если описание основывается только на опыте, то объяснение выходит за пределы непосредственного опыта, в результате вся структура научного знания приобретает сквозной апостериорно-априорный характер.⁵ Однако отказываясь от исторически дискредитировавшего себя «дедуктивного» априоризма, Целлер подчиняет метафизическое познание тем детализированным нормам, которые, как он считает, присущи любому «нормальному» научному познанию. При этом аргументация строится таким образом, что противники метафизического познания рассматриваются как противники всякого научного познания, т. е. как скептики. Показательно, что скептицизм не только отвергается с помощью теоретического аргумента, но и фактически увязывается с практической, негативно оцениваемой позицией «мрачного пессимизма».

Наконец, эпистемологическое копирование стандартов частного научного знания выражается также в том, что метафизическое познание не рассматривается больше как законченная система или как система, которая может быть когда-нибудь завершена. Как и всякое научное познание метафизика также трактуется как открытая система бесконечного познания.

Если обратиться теперь к историко-философской концепции Целлера, то — при всей ее самостоятельности — нетрудно обнаружить ее тесную связь с проектом эмпирической метафизики. Начнем с принципиального тезиса, открывающе-

⁵ Любопытно в этом связи рассмотреть судьбу неопозитивистского проекта. Его начало и зрелая фаза (например, у А. Айера) с принципом строгого разделения опытного и априорного (логического) знания, тогда как его завершение связано с отрицанием этого различия, которое постарался продемонстрировать Куайн в «Двух догмах эмпиризма», прийдя к выводу, что после этого «онтологические вопросы находятся на одном уровне с вопросами естественных наук» (*Куайн У. В. О. Две догмы эмпиризма // Слово и объект. М.: Праксис, 2001. С. 366*). Тем самым вновь было воспроизведено то понимание невозможности отделения науки от метафизики, которое можно найти у Целлера. Правда, смысл априоризма в этих двух проектах различен: для Целлера это имманентные законы «познающего духа», тогда как для аналитиков — логическая (языковая) тавтология. Для Целлера опытное «описание» всегда включает в себя и «внеопытное» «объяснение». У Куайна изоморфная по структуре конструкция выражается в тезисе о том, что теория никогда «не доопределена опытом»: теоретическая система соприкасается с опытом лишь по краям. Однако если для Целлера метафизическая составляющая рассматривается как постоянно прогрессирующая в своей достоверности в рамках единого теоретического целого «науки», то для Куайна теоретические конструкции являются всего лишь «мифом», тогда как выбор между мифами обусловлен прагматическими соображениями «эффективности» и простоты самой конструкции.

го статью «История философии, ее цели и пути»: «История философии, как и всякая история, имеет двойную задачу. Происходящее она должна *изложить*, а также она должна его *объяснить*, выясняя его причины и — через познание этих причин — включая частное в некую объемлющую взаимосвязь». В данном случае важно то, что история философии не противопоставляется другим типам историографии. Но задачи истории философии понимаются не только как тождественные с задачами любой другой истории, но и как совпадающие с задачами науки в целом (задачей описания (в случае истории — «изложения») и объяснения). Иными словами, историко-философская концепция развивается Целлером в русле «единой науки», определяющей также нормы для эмпирической метафизики.

Но если индуктивная метафизика является философской программой, достаточно широко представленной в XIX в. в Германии (Эдуард фон Гартман и др.), то в области истории философии Целлер совершает здесь действительно революционный шаг, учитывая то обстоятельство, что с конца XVIII века, когда в немецкой философии развернулась дискуссия об истории философии⁶ и возникла *философия истории философии*⁷ было сформировано устойчивое противопоставление «философской», методологически самостоятельной, и «нефилософской» истории философии, причем успех был явно на стороне первой. В 1791 г. Георг Густав Фюллеборн выпустил сборник работ по истории философии⁸, который открывала статья Карла Леонарда Рейнгольда «О понятии истории философии» (1791). В этой статье Рейнгольд выступил в пользу истории философии, четко отличающейся от истории человеческого духа, истории отдельных наук, равно как и от биографий отдельных философов. Такая история философии должна была ориентироваться на понятие философии, которое еще только предстояло создать и которое позволяло бы извлекать «философский смысл» из собрания исторических документов.

В этом же русле развивал свои идеи об истории философии и Кант, сформулировавший концепцию истории философии как «археологии разума» (или как «априорной истории философии»): «Философская история философии сама по себе возможна не как историческая или эмпирическая, а как рациональная, т. е. a priori. Ибо если она имеет дело с фактами разума, то она заимствует их не из исторического повествования, но — как философская археология — извлекает их из природы человеческого разума».⁹ Тем самым в Германии формируется направление *критической истории философии*, которая исходит из того,

⁶ Подробнее см. *Geldsetzer Lutz. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1968.*

⁷ Термин «философия истории философии» фиксируется Лютцем Гельдзетцером впервые у Фридриха Кёппена (*Köppen F. Darstellung des Wesen der Philosophie. Nürnberg, 1810*) в следующем контексте: «Еще предстоит написать работу, в которой будет показано, каким образом многообразные философские системы от греков и до настоящего времени всегда стремились к одному и тому же, постоянно не достигая этой своей цели, так как это стремление и эта неудача определяет судьбу науки... Однако в этой работе предложена точка зрения на эту судьбу, на ее историческое единство, которую, если угодно, можно назвать философией истории философии» (цит. по *Geldsetzer. Op. cit. S. 117 (Anm.)*).

⁸ *Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Hg. von G. Gust. Fülleborn. Züllichau und Freystadt, 1791.*

⁹ Из «Разрозненных записок» Канта: *Kants handschriftlicher Nachlaß, Akad. Ausgabe. Bd. XX. Berlin, 1942. S. 341.*

что подлинный смысл исторического прошлого философского знания может быть выявлен лишь в соотношении с некоторым идеальным масштабом — завершенной философской системой. Свое «Предисловие» к «Пролегоменам» Кант начинает с ироничных замечаний по поводу альтернативного взгляда на историю философии: «Есть ученые, для которых история философии (как древней, так и новой) есть сама их философия; настоящие пролегомены написаны не для них. Им следует подождать, пока те, которые стараются черпать из источников самого разума, кончат свое дело, — тогда черед будет за ними известить мир о свершившемся»¹⁰.

Кант иронизирует над такими «учеными» как Дитрих Тидеман и Кристоф Мейнерс, отнюдь не разделявшими оптимизм кантианцев по поводу разыскания подлинного масштаба истории философии «из источников самого разума». Тидеман, в свою очередь, писал в предисловии к четвертому тому работы «Дух спекулятивной философии»: «Пока несомненным образом не обнаружено такой общезначимой системы, историограф не может принимать за единственно правильную ни одну из систем, если он хочет избежать опасности через несколько десятилетий быть осужденным главным образом именно за то, из-за чего он до этого превозносился до небес некоторыми запевалами [Tongeborn]»¹¹. Философская история философии Гегеля до определенной степени примиряла подход к истории, исходивший из «природы человеческого разума», и подход, ориентирующийся на исследования истории в ее фактическом доктринальном многообразии (как заслуги, так и недостатки гегелевского подхода указаны Целлером в публикуемой ниже статье). В гегелевском понимании было необходимо выработать такое систематическое понятие философии, которое бы отдавало должное историческому материалу, защищая его от односторонних априорных интервенций, «ибо своеобразная черта этой науки [науки философии — В. К.] состоит в том, что в ней понятие лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия; понятие есть по существу результат такого рассмотрения»¹². И тем не менее, «истинное понятие» философии, носителем которой Гегель считал свою собственную систему, отнюдь не разрешало проблемы в ситуации конкуренции философских систем, претендующих на конгениальную истинность своего собственного понятия философии.

Фактически только Целлер завершает эту дискуссию, результатом которой, по сути, мог быть только конфликт различных философских систем, каждая из которых могла в своей исключительности претендовать на то, что дает ключ к «философскому смыслу» истории философии.

Этот поворот не означал, разумеется, исчезновение «философской» истории философии как жанра — достаточно вспомнить «Учение Платона об идеях» Пауля Наторпа (1903) или исторические интерпретации Хайдеггера. Современная история философии также зачастую воспроизводит, хотя и в весьма скромных — по меркам систематических притязаний тех же кантианцев — философскую историю философии в виде «чистого» пересказа и анализа «философских

¹⁰ Кант И. Пролегомены. М.: Прогресс, 1993. С. 7.

¹¹ Tiedemann D. Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 4. Marburg, 1795. S. VI–VIII.

¹² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 68.

концепций». Однако при этом забывается, что признанные и исторически весьма почтенные классики историко-философского жанра давно отказались от столь простых и односторонних подходов. Тот же Целлер фактически нормализовал научную практику истории философии, подчинив ее нормам исторической науки как таковой. Тем самым была сформулирована мейнстримная версия истории философии, изменяющаяся и уточняющаяся впоследствии в соответствии с модификацией эпистемических стандартов научно-исторического знания.

Успех этой нормализации объясняется в первую очередь общей тенденцией к профессионализации философии, выразившейся в немецких университетах в нарастающей историзации преподавания философии на всем протяжении XIX в.¹³ Кроме того, концепт «философии как истории философии» становится все более привлекательным для профессиональных философов в послегегелевский период (период разочарования в системосозидающей философии в духе немецкой классики). В ситуации, когда философия утрачивает целые сегменты предметного поля своих исследований, занимаемые частными науками, прошлое остается ее незыблемым достоянием. Эта проблема, очевидно, особенно обострилась после выделения в отдельную научную дисциплину психологии (символической датой является здесь открытие Вильгельмом Вундтом первой экспериментально-психологической лаборатории в Лейпциге в 1879 году). Говоря о состоянии философии во второй половине XIX в., Вильгельм Виндельбанд отмечает: «Нет философии, есть только история философии», — в этом ходячем мнении, быть может, резче и точнее всего выразилось настроение научных кругов того времени¹⁴. В то же время сами создатели фундаментальных историко-философских работ — Целлер и Виндельбанд — отнюдь не считали, что философия сводится к истории философии, разрабатывая самостоятельные проекты систематической философии — эмпирической метафизики и неокантианской философии ценностей соответственно.

В представляемой здесь работе Целлера историко-философского исследование осуществляется как дискретный переход от решения одного круга методологических задач к решению другого — более обширного и сложного. В этой многослойной конструкции на первом месте стоит задача описания — собирания и анализа источников, их критики. В ходе этой работы устанавливается ряд исторических «фактов». В соответствии с широко распространенной эпистемологической моделью научного знания своего времени Целлер дополняет эту задачу описания фактов задачей «заполнения пробелов» опыта. Это заполнение осуществляется посредством двух методологических подходов. Первый из них связан с областью «непосредственного опыта» или «самонаблюдения». В таких случаях мы имеем отчет о тех мотивах и целях, которыми руководствовались сами исторические персонажи. Второй заставляет нас прибегать к области опосредованного опыта и конструированию гипотетических объяснений причинно-следственного вида. Причем достоверность этих гипотез падает по мере нашего стремления детализировать исторически происшедшее.

¹³ Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке // Логос. 2004. № 3/4 (43). С. 61–90; Schneider U. J. Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999

¹⁴ Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М.: Наука, 1993. С. 69.

Эта общая методологическая схема детализируется применительно к собственно истории философии в нескольких направлениях. Во-первых, чтобы исторически исследовать философию, требуется «что» исследования, то есть философская концепция. Работа *понимающей реконструкции* («воссоздания») концепции движется, согласно Целлеру, по герменевтическому кругу — от отдельных сочинений к «центральному пункту системы» и обратно (Целлер называет этот метод понимания соединением «аналитического» и «синтетического» подхода).

Следующий уровень историко-философской работы предполагает включение философских концепций «в историческую взаимосвязь, которой они принадлежат, и объяснять их, отправляясь от этой взаимосвязи». Говоря современным языком, в целом речь идет о *контекстуализации* соответствующих концепций. Эта историческая контекстуализация также осуществляется в несколько этапов. Первый из них — биографическо-психологическое исследование («психологическое» — в соответствии с господствующим в это время «психологизмом» как доктриной, усматривающей в психологии фундаментальную объясняющую или понимающую (у Дильтея) дисциплину по отношению к наукам о духе). Любопытно, что Целлер, несмотря на господствующий психологизм, довольно сдержанно оценивает возможный масштаб применимости биографического подхода, поскольку историк обычно не обладает достаточными сведениями для полноценного исследования такого рода.

Следующий уровень контекстуального исследования обозначает переход от «истории философов» к «истории философии». Идея единства философии в данном случае, однако, фундаментальным образом переосмысливается и получает отличное от классического кантианства и гегельянства истолкование. Речь идет уже не только об «идеальном единстве», а единстве *фактического коммуникативного взаимодействия*: «Дело в том, что в ходе воздействия индивидов друг на друга между ними устанавливается реальная взаимосвязь: формируются школы, возникает преемственность философских учений и литература, предыдущее становится условием последующего, стремления, сосуществующие в одно и то же время, воздействуют друг на друга то стимулирующим, то парализующим образом, поддерживают и оспаривают друг друга, причем зачастую как раз опровержением оказывая друг другу наибольшую услугу. То, что при поверхностном рассмотрении кажется лишь хаотичным столкновением отдельных лиц и мнений, при более тщательном и основательном изучении предстает в качестве исторического развития, в котором все в той или иной степени связано со всем».

Наконец, последний, самый обширный круг исследований выходит за пределы собственно философии, рассматривая отдельные философские концепции и их последовательности в связи с *социальным контекстом* формирования и существования. Ибо, как пишет Целлер, «само по себе совершенно невысказано, чтобы движение науки когда-либо могло происходить лишь для себя, без взаимодействия с остальными областями духовной жизни и общественными обстоятельствами».

Центральным методологическим ядром программы истории философии Целлера является установка на *каузальную модель* историко-философского исследования: «верную картину исторического развития — о какой бы области ни шла речь — мы можем получить только путем исследования фактической каузальной взаимосвязи, а не с помощью телеологического постулата». С учетом поправки

на характер эпистемических стандартов каузального исследования, очевидным образом претерпевших изменение со времен Целлера, можно сделать вывод о том, что программа Целлера соответствует в этом своем пункте современным подходам к истории философии и, шире, истории знания, которые воплощены в таких альтернативных господствующим «чистым» историям философии, как, например, социология знания. Можно сказать, что программу Целлера воспроизводит, в частности, Дэвид Блур, формулируя первый принцип «сильной программы социологии знания», служащей отправной точкой в том числе и для современных социологов философского знания (в частности, для Мартина Куша): «Социология знания должна быть каузальной, т. е. иметь в качестве своего предмета условия, вызывающие те или иные представления и состояния знания. Естественно, будут иметь место и другие, отличные от социальных, типы причин, которые соучаствуют в производстве представлений»¹⁵. Выделение этого подхода в особую дисциплинарную область знания (в социологию) из прото-программы Целлера, в свою очередь, можно объяснить как результат процесса дифференциации и специализации современного научного знания, что не меняет, однако, принципиального характера установки на каузальное исследование. В то же время сам перечень различных уровней и этапов исследования показывает, что подход Целлера предполагал весьма дифференцированную и сложную стратегию исследования, совмещающую в себе традиционный герменевтический, биографический и т. д. подходы, тогда как у сторонников «сильной программы» эти аспекты либо теряются, либо воспроизводятся в усеченном виде. Так, Марти Куш в своем исследовании о психологизме ограничивается реконструкцией аргументов Фреге и Гуссерля против психологизма, но не ставит себе задачу реконструировать их концепции в полном виде¹⁶.

Каузальная модель исторического исследования Целлера, которую, таким образом можно с определенной точки зрения проследить и в современных исследовательских программах социологии знания, имеет, однако, свои ограничения. Для уяснения ее принципиальной специфики необходимо обратить внимание на одну эпистемическую особенность этой модели. «Объяснение» понимается Целлером как «заполнение пробелов опыта». Это заполнение имеет *линейный* характер и его результатом является единая взаимосвязь, включающая в себя каузальные связи. Насколько мы можем судить, каузальная модель объяснения в сильной программе социологии знания понимается сходным образом. Это означает, что результат исследования мыслится как *окончательное объяснение* в рамках единой объяснительной конструкции. Эта окончательность, в соответствии с современными эпистемическими стандартами, разумеется, не понимается как абсолютное — объяснение должно оставлять возможность для фальсификации и т. д. Однако конкурирующее объяснение в рамках такой модели будет иметь столь же окончательный вид.

Этой объясняющей модели можно противопоставить альтернативную — принципиально *открытую и незавершенную* эпистемическую модель, которую можно

¹⁵ Блур Д. Сильная программа в социологии знания // Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 166.

¹⁶ См.: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос 2002 5/6 (35). С. 104–134; Kusch M. Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. London / New York: Routledge, 1995.

назвать также герменевтической¹⁷. Для нее характерен отказ от имманентной претензии на «завершенность», отличающей линейный объяснительный подход. Эта незавершенность определяется, в частности, подвижной точкой «современности», исходя из которой мы всякий раз заново включаем исторический феномен в то историческое целое, которому сами принадлежим. Эта модель, разрабатывавшаяся Вильгельмом Дильтеем в поздних работах (объединенных под титулом «Построение исторического мира в науках о духе»), исходит, однако, не только из представления об исторической динамике нашего понимания, определенного логикой «незавершенного» герменевтического круга истории. Она отличается от модели Целлера и современных социологов знания также и в более техническом, методологическом аспекте. Эта незавершенность вытекает из принципиально иного подхода к историческому явлению как, по сути, точке схождения *нескольких методологических подходов*. Согласно Дильтею, любой исторический феномен, с одной стороны, является совершенно *индивидуальным* в своей фактичности (это область индивидуализирующего, чисто «исторического» рассмотрения). С другой стороны, при рассмотрении этой индивидуальности мы используем *множество отдельных обществоведческих научных дисциплин* («систематических наук о духе»), имеющих дело с трансиндивидуальными структурами и социальными институтами (с «объективным духом» в терминологии Дильтея). Речь идет о различных социологических, экономических, политических и т. д. теориях, каждая из которых, руководствуясь внутренней логикой своей эпистемологической модели, может претендовать, как было указано выше, на окончательность. Однако для методологически отрефлексированной стратегии Дильтея принципиально важно то, историческое исследование нейтрализует эту исключительность, создавая *объемную*, а не линейную конструкцию нашего — никогда не завершенного — понимания исторического феномена, складывающегося из его нередуцируемой исторической фактической конечности и деабсолютизированных перспектив объясняющих систематических наук о духе.

Отношение систематических наук о духе к историческому исследованию не является, в свою очередь, односторонним. Занимаясь историей, мы обогащаем систематические науки о духе, а применяя последние по отношению к истории, — обогащаем наше понимание истории: «Историография в каждый момент обусловлена знанием о вплетенных в историческое течение систематических взаимосвязях, и глубина проникновения в их суть определяет дальнейший ход исторического понимания. <...> И наоборот, прогресс в систематических науках о духе всегда был обусловлен продвижением переживания в новые глубины, распространением понимания на более широкую область проявлений исторической жизни, открытием до той поры неизвестных исторических источников или нарастанием массы эмпирических сведений в новых исторических ситуациях»¹⁸.

Совокупность систематических наук о духе выступает по отношению к истории не как механический агрегат методологических «точек зрения», но, в свою очередь, образует структурное единство: «каждый содержащийся в нем [исто-

¹⁷ На этом основании объяснение противопоставляется пониманию, в частности, у Фритьефа Роди. См. введение к работе: *Rodi F. Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

¹⁸ *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе. Собр. соч. в 6 т. Т. 3. М.: Три квадрата, 2004. С. 189–190.

рическом мире — В. К.] отдельный комплекс воздействий в силу полагания и реализации ценностей также имеет свой центральный пункт в себе самом, но все они, однако, структурно связаны в одно целое, в котором из значительности отдельных частей возникает смысл взаимосвязи общественно-исторического мира»¹⁹. Однако это не отменяет того, что исторический индивид включен в различные «комплексы воздействий» и подчиняется их сравнительно автономной логике: чиновник может быть одновременно художником и т. д.: «индивиды не включены в комплекс воздействий во всей своей целостности, но среди многообразия отношений воздействия связаны друг с другом только те процессы, которые принадлежат определенной системе, и при этом отдельное лицо включено в различные комплексы воздействий»²⁰.

В то же время программа Дильтея, обладающая, на наш взгляд, более гибкими эвристическими возможностями по сравнению с программой Целлера в рассматриваемом здесь аспекте, также нуждается в определенной поправке на современные эпистемические стандарты. Дело в том, что используемое также и в приведенных выше высказываниях понятие «комплекс воздействий» (*Wirkungszusammenhang*) в области «наук о духе» определяется Дильтеем через противопоставление причинно-следственному «комплексу воздействий» в «науках о природе»²¹. Его отличительной особенностью является телеологический характер. Согласно одному из определений Дильтея, такой комплекс воздействий представляет собой взаимосвязь, которая «следуя структуре психической жизни, порождает *ценности* и реализует *цели*».²² В этом определении комплекс воздействий понимается по аналогии к «структуре психической жизни», однако следует подчеркнуть, что одновременно Дильтей указывает на независимый от индивидов характер структур «объективного духа». Из этого можно заключить, что научное моделирование этих структур в рамках отдельных «систематических наук о духе» может выступать и как объясняющая причинно-следственная гипотеза по отношению к локальным историческим феноменам (философским системам, школам и т. д.). В таком случае противопоставление «объяснения» и «понимания», проводимое по основанию противопоставления «гипотетического конструирования» и «данности в переживании и понимании», снимается, открывая возможность для модернизации исследовательской программы истории философии Дильтея.

¹⁹ Дильтей. Указ. соч. С. 184.

²⁰ Указ. соч. С. 214.

²¹ В рамках концепции «комплекса воздействий» Дильтей продолжает развивать противопоставление данной «изнутри» взаимосвязи в науках о духе и гипотетически примысливаемой взаимосвязи в «объясняющих» науках о природе, которое до этого было со всей остротой заявлено им «Идеях к описательной и расчленяющей психологии». Однако само по себе понятие «комплекс воздействий» используется Дильтеем и по отношению к естественным наукам: «Науки о природе имеют своим основанием пространственную взаимосвязь явлений. Возможность подсчета и измерения того, что имеет пространственную протяженность или движется в пространстве, позволяет здесь разыскивать точные всеобщие законы. Однако внутренний комплекс воздействий лишь примысливается, и его предельные элементы не могут быть явным образом предъявлены. Напротив того, предельные единства исторического мира, как мы видели, даны в переживании и понимании» (Указ. соч. С. 205).

²² Указ. соч. С. 200.