

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМИРНОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук.
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;
e-mail: smimoff1955@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии

Статья 4. Гуманитарный проект В. Дильтея

Статья выступает продолжением серии работ автора, посвящённой построению философской антропологии как научной дисциплины. Эта статья посвящена поискам В. Дильтея, который выстраивал свои науки о духе с точки зрения так называемой «антропологической рефлексии».

В статье автор анализирует поиски В. Дильтеем метода и системы категорий, с помощью которых тот фактически пытался выработать новую для европейской философии научную парадигму. В качестве основных понятийных акцентов в этом поиске автор выделяет три. *Первое*. Замена Дильтеем понятия бытия понятием жизни. *Второе*. Место познающего субъекта, к чему привыкли классические науки, занимает «целостный человек», «тотальность человеческой природы». *Третье*. Поиск места специфики наук о духе осуществлялся на основе так называемой антропологической установки, на основе определения места человека в мире

и, соответственно, адекватного этому месту слова и метода понимания человека, через преодоление границ разума, поставленных до этого И. Кантом.

Автор делает вывод, что, несмотря на влияние работ Дильтея на многих авторов XX в., приходится говорить больше о проекте В. Дильтея, о замысле, идеале, который тот предложил для гуманитарных наук, нежели о развитой концепции. Основой этого идеала выступала идея понимающего и переживающего человека. Но развёрнутой концепцией этот проект так и не стал.

Ключевые слова: гуманитарная наука, В. Дильтей, метод, жизнь, понимание, понимающий человек, науки о духе, целостный человек, тотальность человеческой природы, переживание

Исторический контекст

Преcedент В. Дильтея нам важен тем, что фактически он находится как бы между немецкой классикой в лице И. Канта и новой классикой в лице М. Бубера, М.М. Бахтина, М. Хайдеггера и других в XX в.

Исторически ситуация в философии часто складывалась так, что многие начинания и дебютные разговоры XX в. отталкивались от того, что содеял И. Кант. Так и здесь. Чтобы понять специфику ситуации, толкнувшую философов начинать искать новый метод для гуманитарных наук и мыслить о человеке, мы опять должны вспомнить опыт мысли Канта. Но не потому, что он (как это вошло во все учебники) считал главным вопросом философии вопрос «Что такое человек?» (заданный, заметим, в том же естественнонаучном залоге, в версии познания и построения человека как объекта), а потому, что им был предложен определённый философский метод¹.

Как было показано в разных исследованиях, И. Кант предложил прежде всего новый тип построения научного знания: метод конструирования идеальных объектов. Он выступил защитником новой науки, математического естествознания, основы которого заложил ещё Г. Галилей, но завершил дело И. Кант [5]. Выступая против натурфилософии, Кант предложил исследовать не естественные объекты, взятые из самой природы (что, впрочем, в принципе невозможно, поскольку уже в акте восприятия объект выделяется из естественного мира, будучи представленным мне не как есть, а как образ), а объекты сконструированные. Ни у Г. Галилея,

¹ Что, впрочем, почему-то до сих пор не является очевидным для всех. Хотя для того времени, времени неокантианства, было очевидным и общеизвестным, что И. Кант видел в своей «Критике чистого разума» «не систему философии, а “трактат о методе” философствования», противопоставляя его психологизму, что подтверждает В. Виндельбанд, сделавший вывод, что, согласно «Критике» Канта, «задача науки заключается не в том, чтобы отражать мир, а в том, чтобы противопоставить игре представлений нормативное мышление... формулировать последние, обосновывающие все остальные принципы нормативного мышления» [3, с. 141, 260].

ни у Р. Декарта, ни у И. Канта не было сомнения, что именно математика, введённая в естествознание, задаёт познанию желаемую точность, достоверность и объективность, то есть научность. Поэтому человек постигает не сами по себе природные объекты, а те, которые даны в опыте познания путём их искусственного конструирования в понятиях. Мир познания – мир сконструированных объектов, так называемых научных идеальных объектов: «математическое знание есть познание посредством *конструирования* понятий» [11, с. 600].

Что же касается свободы, Бога и бессмертия души, трёх «вещей в себе», которые обсуждает Кант уже в «Критике практического разума», то они им выводятся за скобки опыта познания. Они не познаваемы тем путём, которым познаются предметы в мире природы. К свободе и бессмертию души метод математического естествознания неприменим. Здесь И. Кант ставит границу.

Необходимо заметить, что именно принцип конструирования понятия объекта познания и задаёт ему достоверность и надёжность. А способом конструирования понятий является мысленный эксперимент. Последний даёт возможность построения идеальной модели природного процесса. Тем самым рождается сама идея научной лаборатории, в которой возможно воссоздать в модели природный процесс и описать скрытые механизмы его действия.

Учёный становится демиургом, создающим и производящим знания. Не природа даёт ему знания, а он, естествоиспытатель, пытающийся природу, фактически принуждает её к ответу, выпытывая у неё знания о себе. Он познаёт им же самим построенные на материале природы знаниевые конструкты. Естествоиспытатель понял, что «разум видит только то, что сам создаёт по собственному плану», и поэтому он должен «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у неё словно на поводу» [11, с. 85]. А поэтому, делает вывод Кант, мы исследуем не сам объект, а то, что мы а priori мысленно вкладываем в него [11, с. 85].

Но И. Кант не стал распространять принципы и правила научного познания на сферу морали, долга, свободы, нравственности. Эти идеи разума относятся к сфере должного, но не познаваемого. Кант не допускал, что идея свободы выводима из мира природы по принципам и правилам математического естествознания. Поэтому он выводит понятие цели и смысла за пределы сферы рассудка и не вставляет его в таблицу категорий рассудка. Цель не относится к сфере теоретического разума. Она относится к сфере практического разума, сфере свободы. В природе вообще нет целей и смыслов. Мир природы – это мир процессов и причинно-следственных связей. По их поводу мы и строим свои понятийные конструкции. Но мир человека не может быть понят без понятия цели и целесообразности, без понятия свободы, бессмертия души и Бога.

Тем самым рождается идея разделения мира природы и мира свободы, мира науки и мира культуры. Здесь – исток мысли В. Дильтея. Собственно, человек как идея и как особое сущее и рождается во втором мире,

поскольку он и есть сущее, которому приписывается свобода. Но к нему не могут быть адекватно применены правила науки, построенной на математическом естествознании. Стало быть, построение антропологии как науки, если и возможно было, то как естественнонаучной дисциплины. Другой антропологии не могло и быть.

Но это науку и философию не остановило. И. Кант поставил границы познающему разуму, опирающемуся на естественнонаучную парадигму, признанную классической. Но, опираясь на неё, представители гуманитарных наук также активно использовали и используют методы познания, выработанные в этой парадигме, – мысленный эксперимент, наблюдение, моделирование, конструирование объекта, ища обоснования в философии.

Уже с середины XIX в. всё чаще и шире стали предприниматься попытки выработки специфики метода для гуманитарных наук, способа иного мышления, «инаучного». Самые радикальные попытки были предприняты С. Киркегором и Ф. Ницше. Но они действовали скорее в логике отказа (особенно Ницше), они не предложили метода. Они отказались от самого способа мышления, объективирующего знания и конструирующего объекты познания². Отказ от идеи разума и логики познания как базовых в пользу идеи экзистенции был пока на периферии философских дискуссий. Чтобы разговор стал предметным и задавал иной тренд мысли, нужна была иная методология, поскольку она и задаёт энергию движения и выступает движителем иного тренда. Таких попыток задать иной тренд в методологии гуманитарных наук на рубеже XIX–XX вв. было две – это неокантианцы Баденской школы в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта и философия жизни в лице В. Дильтея³.

В контексте данной работы нам интересен прежде всего поиск Дильтея, поскольку его интересовали не только сами по себе гуманитарные науки, но сам человек в его целостности и поиск метода, адекватного для понимания этого феномена. А неокантианцев интересовали точность и адекватность схватывания специфического объекта познания. Им было важно подобрать ключ для познания человека, точнее, человека в истории и психологии. Они полагали, что если они разведут методы познания на номотетический и идиографический, то они учтут уникальность и неповторимость тех или иных явлений, включая и человеческие деяния. Они не выделяли человека в самостоятельный феномен и проблему. Более того, неокантианцы распространяли своё разведение номотетики и идиографии в целом на науку, полагая, что оба метода могут быть применены и в науках о природе, и в науках о духе. И номотетика (постижение мира с точки зрения всеобщего, законов и тенденций развития), и идиография (пости-

² С одной существенной оговоркой. С.С. Хоружий, например, полагал, что С. Киркегор – первый и единственный в философии, кто предложил концепт философии жизненного пути, наиболее адекватный метод для самопознания [19]. Впрочем, судя по текстам «копенгагенского сторожа», этот метод трудно представить как вполне сознательный и отрефлексированный философом метод работы. Скорее всего, он показывал интенцию, вырабатывал иную установку, исходящую из его религиозного опыта, не доведённую до Метода.

³ Далее по следам обоих пошёл М.М. Бахтин, отталкиваясь от них.

жение мира с точки зрения уникального и неповторимого) могут быть применены как в науках о природе, так и в науках о духе. Разведение было сугубо методологическое. Такое разведение, казалось, было оправданным с точки зрения методологии познания. Идиографический метод весьма точен и по названию, поскольку в нём заложена возможность учёта сугубо личного, живого знания «идиота», частного лица. А личное знание связано с особыми событийными обстоятельствами жизни и может быть оценено с точки зрения ценностей.

В. Виндельбанд подчёркивал, что история принадлежит большей частью к идиографическим наукам, а естествознание относится к номотетическим, хотя в нём может быть применён и идиографический метод, поскольку историческое событие всегда уникально. Однако единичное историческое событие в любом смысле оценивается и описывается в рамках всеобщего исторического контекста. И потому историческим фактом становится то событие, которое значимо, а значимость может быть задана только с точки зрения общепринятых ценностей.

Но тем не менее разведение наук у неокантианцев было осуществлено сугубо по объектному принципу познания. Они разводили методы прежде всего с точки зрения достоверности познания конкретных объектов. К таковым объектам относился в том числе и человек. И, главное, признаки объективности и достоверности знания, применяемые к объектному познанию природы, также распространялись и на идиографический метод. Главный признак, взятый из естествознания, признак объективности и истинности знания, эти авторы распространяли и на гуманитарное знание. Отметим, что этот признак пытался сохранить в своих науках о духе и В. Дильтей.

Но нам важно не само по себе разведение методов в науках. Нам важны основания. Так вот, Дильтей отличается больше основаниями, началом своего проекта, его истоком. Он тоже, как и Риккерт, разрабатывал специфическую для исторической науки методологию. И в этом плане они сходны. И также они сходны в своём стремлении вырабатывать такую методологию, которая помогает добывать достоверное, объективное знание об исторических процессах. Но важно то, что Дильтея интересовали именно «науки о человеке» в его специфике, хотя термин «науки о духе» он стал использовать не по содержательному принципу, а как неологизм, отличающий науки о духе от наук о природе⁴.

Но зачем ему было нужно выделять науки о духе в отдельный класс наук? Тем более науки отличаются не столько предметом, сколько методом, как он сам потом это показывает. Психология, история и социология

⁴ В.В. Бибихин отмечает, что в 70-х гг. XIX в. уже была практика использования в словарях неологизма *Geisteswissenschaften*, «науки о духе», который возник как эквивалент термина *moral science* при переводе на немецкий язык работ английских позитивистов (Д.С. Милль и др.) [6, с. 462]. Впрочем, И.А. Михайлов утверждает, что этот термин *moral science* был уже использован неким анонимным автором ещё в 1787 г. [12, с. 25].

равным образом могут строиться и как естественные дисциплины, и как гуманитарные. И это зависит от способа работы, метода исследования. Ответ вообще-то понятен. Английские и французские позитивисты пытались, взяв идеал научности, выработанный в естественных науках, получивших небывалый подъём в XIX в., применить его и к гуманитарным наукам. В. Дильтей же пытался отгородить науки о духе от этого идеала и выработать для них свой, иной идеал научности. Но, как мы думаем, всё сложнее и амбициознее. Дильтей, пожалуй, впервые пытался именно методологическим способом (отличным от способа Киркегора и Ницше) вернуть человека самому себе, точнее, сделать мысль о его жизни предметом логики наук о духе.

Антропологическая рефлексия

При работе над своим итоговым произведением «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей написал отрывок, который предполагался быть вставленным в качестве финального в эту работу. Но он не был доработан. В то же время в сугубо рефлексивном плане он весьма полезен для дальнейшего изложения позиции Дильтея. Он там пишет: «Исходной является антропологическая рефлексия. Выявляемая ею взаимосвязь основана на таких комплексах взаимодействий, как страсть и т.д. Она предлагает их типологию и фиксирует значительность этих комплексов в целостности жизни» [9, с. 288]. Дильтей фиксирует дилемму, разрыв: между изучением человека в его «собственной самости» через переживание и понимание – и изучением человека через понимание его другими. Он обсуждает дилемму между историей и литературой, изображением человека в истории и искусстве.

В. Дильтей пытался нащупать иную антропологию и описать её в категориях «конкретной жизни» и пребывания человека в этой конкретной жизни. Например, он говорит о попытках нащупать конкретность жизни в её событийности на материале поэзии: «Любое поэтическое произведение каким-то образом связано с переживаемым или требующим понимания событием» [9, с. 289].

Размышления об антропологии должны были завершить работу «Построение...». Не довелось. Но этот кусок работы он так и заканчивает: «С антропологической рефлексии начинается любое прояснение и экспликация самой жизни» [9, с. 290].

Исследователь и переводчик В. Дильтея Н.С. Плотников объясняет ситуацию фактически так же, фиксируя, что Дильтей выводил понятие опыта из антропологических оснований, имея в виду следующее. Дильтей, стремясь освободить философию от абстрактных схем классической метафизики, пытался фактически воплотить лозунг, выдвинутый позднее Э. Гуссерлем, – назад «к самим вещам», имея в виду, что понимание жизни

означает постижение «первичных структур» опыта [13, с. 10]⁵. Жизнь как базовое понятие у Дильтея есть духовно-исторический опыт человека во всей её полноте переживания и самоосмысления. Все остальные формы, в том числе познавательные акты, уже выводятся из этого первичного опыта⁶.

Именно первичный опыт складывается в целостной человеческой жизни, а затем задним числом оформляется в разные образы и понятия посредством процедур выражения и понимания. Поэтому «именно антропология познания», «антропологический способ рассмотрения» опыта позволяет вывести нас за пределы узких гносеологических, абстрактных схем.

Можно предположить, что введение самой идеи разведения наук о природе и наук о духе и построение герменевтики как базового метода наук о духе, основанного на связке триады переживание-выражение-понимание, являлись у Дильтея только подступами к новой науке – антропологии, в основании которой лежит представление о человеке как *живой целостности*⁷. Человек выступает у него не как элемент истории, но как её «высшая реальность». Человек в своём опыте переживания (проживания) испытывает действительность в полном смысле, увиденную и пережитую изнутри. И тогда на этом основании, полагает издатель Дильтея Гротгейзен, можно создавать и новую науку, антропологию, которая излагает этот целостный опыт в обобщённом и отрефлексированном виде [9, с. 39–40].

⁵ Если быть более точным, то речь шла, конечно, не о возврате к неким исходным вещам, т.е. объектам опыта. Речь шла о возвращении к существу дела. Zur Sache selbst! Sache означает не объект, предстоящий перед субъектом познания, а собственно чистый феномен сознания, очищенный от натуралистических и психологистических наслоений. Sache selbst означает саму суть, существо дела. А последователь и ученик М. Хайдеггера Г.-Г. Гадамер толкует этот призыв в терминологии своего учителя так: «вещью» значит основной философский вопрос, «сокровенный и позабытый» – что такое бытие? [4, с. 102].

⁶ В принципе это воплощается в концепт событийности, который затем разрабатывали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. Бахтин. Ср. у В. Дильтея: «Ибо жизнь дана мне прямо только как моя собственная. И лишь изнутри этой моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня, формы животной и человеческой жизни» (цит. по: [13, с. 10, примеч. 10]). Дальнейшее развитие этой идеи ведёт фактически к базовому концепту Хайдеггера – «бытие осуществляется как событие», а человек призван стать таким событием бытия [18, с. 67, 76]. Ср. у Бахтина: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всю мою жизнь, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [2, с. 8].

⁷ Более широкий базис и методологическая рамка антропологии и привели Дильтея к попытке такого обоснования науки о духе, исходя из антропологической установки, а не из психологии (см. также [13, с. 79]).

Смена тренда

Если судить не по привычным словарным статьям о Дильтее, давно записанном в классики, а по тексту и контексту изложения, по доказательствам и аргументам, которые приводит Дильтей, то его волновали не сами по себе так называемые «науки о духе», условность обозначения которых вполне понятна, а главный виновник и жертва произошедшего – человек и метод его понимания.

Прежде всего, Дильтей пытался заменить субъекта познания, познающего человека – на человека целостного, на человека как форму целостной жизни. А познание уже включается как часть в целое, в полное жизненное отношение: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течёт не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвящённые человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляюще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как “внешний мир”, “время”, “субстанция”, “причина”), хотя порой и кажется, будто познание прядёт эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления» [8, с. 274]. Поэтому, обосновывает свою позицию Дильтей, «...каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с целым человеческой природы, какую её являют опыт, изучение языка и истории» [8, с. 274].

Но здесь и обнаруживается, фиксирует В. Дильтей, что «...важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания её, а именно: живое единство личности⁸, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие – всё может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развёртывает различные свои стороны. Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [8, с. 274]. Он отмечает, что развитие философии у него, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке его жизненности и действительности.

Мыслящий субъект Декарта и Канта заменяется у Дильтея на некое единство переживания, выражения и понимания, осуществляющееся как событие в целостном человеке.

⁸ В этих словах для русского уха так и слышится голос Бахтина (живое единство личности и др.).

Значимость всего гуманитарного проекта Дильтея поэтому объясняется не просто его пониманием специфики гуманитарных наук, точнее, наук о духе, не просто пониманием того, что всё до сих пор научное знание было построено на естественнонаучной парадигме. Науки о природе, построенные в этой парадигме, не могут ухватить жизнь в её целостности. Жизнь для В. Дильтея – не биологическая форма, а *духовно-историческая*, прежде всего порождаемая деяниями человека. Для схватывания этой духовно-исторической целостности жизненных форм необходимо вырабатывать соответствующую методологию «наук о духе», точнее, иную, антропологическую установку, оптику, иное видение человека. Значимость проекта Дильтея – не в его только содержательных поисках, а в поиске Метода, в основании которого положена иная установка. Забегая вперёд, заметим, что именно этот момент пытался потом развить в своих поисках М.М. Бахтин, введивший представление о двух пределах, установках – Вещи и Личности, различие которых не субстанциальное, а ценностно-смысловое.

Итак, первое основание, отделяющее науки о духе от наук о природе – это приведённая выше антропологическая рефлексия как *установка на иной метод*, способ видения человека как живой целостности, несводимой к субъекту познания. Тем самым Дильтей вводит спецификацию прежде всего не объекта познания, а субъекта. Он меняет главное, самого субъекта и метод, его постигающий.

Второе основание – наличие определённой тенденции, как пишет В. Дильтей. Он понимает, что разводятся не сами по себе группы наук, это слишком механическое разделение. Физиология человека тоже рассматривает определённый аспект человека, но это не означает, что она может быть отнесена к наукам о духе [9, с. 126]. Разводить надо доминирующие *мыслительные тенденции*. Эти тенденции укоренены в самих науках, в самом предмете. Речь идёт «...об ориентации на самоосмысление, о пути понимания, ведущем извне вовнутрь» [9, с. 126]. Согласно этой тенденции, науки о духе прежде всего интересуются изучением любого жизнепроявления с точки зрения его внутреннего мира, из которого оно проистекает. Эта тенденция фактически означает возврат человека к себе самому.

В науках о природе человек себя исключает с тем, чтобы, «конструируя из своих впечатлений грандиозный проект природы, согласно законам, представить его как порядок» [9, с. 126]. При этом конструировании природы становится первым центром действительности для человека. Но затем человек возвращается к самому себе, возвращается «назад к жизни»: «Это возвращение человека в переживание, через которое для него только и наличествует природа, возвращение в жизнь, в которой только и возникает значение, ценность и цель – другая великая тенденция, определяющая научную работу. Возникает второй центр» [9, с. 127].

Первая тенденция порождает первый центр – мир природных сконструированных объектов, мир без человека, мир природы на языке её законов, связности, порядка и процессов.

Вторая тенденция порождает второй центр – мир с человеком, мир ценностей, значений, целей, понимания, переживания, в котором связность задаётся не порядком и законом, а пониманием и единством переживания (проживания). Как видим, здесь предложен иной заход на разведение наук и методов. Речь идёт не о механическом делении природы и духа, природы и культуры, всеобщего и единичного, номотетики и идиографии. Речь идёт о тенденции взгляда, о направлении мышления, её оптике, установке.

Далее В. Дильтей вводит дополнительное обоснование деления наук, выделения наук о духе, условность названия которых он постоянно подчёркивает. Это введение базовой триады как основного предмета наук о духе – *переживание, выражение, понимание*: «как предмет наук о духе человечество фигурирует лишь в той мере, в какой человеческие состояния переживаются и выражаются в жизнепроявлениях и в какой эти выражения понимаются» [9, с. 130]. Последнее при этом имеет самые разные формы – от слов и жестов до произведений искусства и биографий.

Принципиальным здесь является связность триады, которая обеспечивается специальной процедурой, укоренённой в самой жизни. Эту связность необходимо постоянно улавливать в исследованиях в рамках наук о духе. Последние поэтому «фундированы» в самой жизни, в самой «связности жизни, выражения и понимания».

Итак, делает методологическую фиксацию В. Дильтей: «наука принадлежит к числу наук о духе лишь в том случае, если её предмет становится для нас доступным через процедуру, фундированную во взаимосвязи жизни, выражения и понимания» [9, с. 131]. Обоснование сугубо методологическое, поскольку различие наук о духе проводится через мыслительную процедуру, которая может обеспечить связность жизни, понимания и выражения, хотя эта связь укоренена в самой жизни. Но укоренённость эту необходимо ещё увидеть.

Это разведение Дильтей завершает выводом, согласно которому «главная тенденция состоит в том, чтобы от человечества, от реализованного посредством него объективного духа вернуться» к духу «творящему, оценивающему, действующему, самовыражающемуся, самообъективирующемуся», и эта тенденция находит своё выражение в науках о духе [9, с. 132].

Разведение наук логически ведёт Дильтея к тому, чтобы для наук о духе подбирать и соответствующий метод, и соответствующие категории, исследовательские процедуры и практики.

Исследователь Е.В. Фалёв полагает, что у В. Дильтея конечной целью истолкования было достижение полного понимания «чужой жизни», которое подразумевает буквально отождествление понимающего с понимаемым. Любая внешняя оценка и истолкование обречены оставаться в рамках объясняющего метода, который устанавливает причинные связи и посредством их обосновывает предмет объяснения [15, с. 114]. В отличие от него понимающий, описательный метод стремится изнутри понимаемого явления понять его, ухватить его существо. Это воплощается в использовании,

например, таких специфических терминов у Дильтея, как «тожесть» (Selbigkeit), или перекликающегося с ним термина «самость» (selbst). Тожесть отличается от тождественности, подчёркивая неформальный, живой, событийный характер связности [9, с. 30]. Хотя, мы полагаем, что под тожестью больше имеется в виду именно связность понимания: «Понимание есть повторное обретение “я” в “ты”; дух обретает себя, восходя ко всё более высоким ступеням взаимосвязи; это тожесть духа в “я”, в “ты”» [9, с. 239].

Дильтей акцентирует внимание на связности, взаимосвязи, самой частотной категории своего метода. Для него эта связность жизни как целого осуществляется с помощью постижения некоего напряжения, связанного с «...направленностью на цель, а точнее возникновение интенции к реализации того, чего ещё не было в действительности, выбор возможностей и интенции к реализации некоего... определённого представления цели, выбор средств к её осуществлению и само это осуществление. Поскольку это осуществляется взаимосвязью жизни, мы называем это силой. И это – решающее понятие наук о духе!» [9, с. 251]. Цельность жизни достигается с помощью понятий, выражающих энергию, силу, напряжение от связности и столкновения сил. Здесь нам важна идея энергичности, скрытая в мысли В. Дильтея.

Метод и категории жизни

Но дальше В. Дильтей попадает в сложную ситуацию. С одной стороны, он разводит науки о природе и науки о духе, метод объяснительный, построенный на естественнонаучных процедурах познания и конструирования объектов, и метод понимающий, герменевтический, предполагающий принятие жизни как целостности на основе переживания, выражения и понимания. Разводит не объектно-механически, а *методологически*, разводит как две установки. Но при таком разведении он хочет всё равно построить логику наук о духе, претендующую всё же на объективность и достоверность знаний об этой целостности жизни. Дильтей отказался отождествлять разные науки, но он не отказался от критериев научности, выработанных в естествознании, – от критериев объективности, достоверности, доказательности.

И поэтому он пытается выработать компромиссные варианты в виде разведения классов категорий. Он разводит категории формальные и реальные, полагая, что если необходимо показать в науках о духе саму реальность жизни, но с точки зрения «объективной ценности категорий духовного мира», возникающих из переживания, то необходимо ввести спецификацию категорий в науках о духе. Так, известно, что «в предикатах, которые мы высказываем о предметах, заключены и способы постижения последних. Понятия, обозначающие эти способы постижения, я и называю категориями. Любой такой

способ заключает в себе правило сопряжения» [9, с. 240]. Так вот, среди этих способов сопряжения можно выделить формальные и реальные категории.

Формальные категории обозначают в целом действительность, они обладают определённой степенью всеобщности. Это формы высказывания обо всей действительности. К реальным же категориям относятся те, которые удерживают в себе особые способы постижения реальности – с точки зрения базового истока, переживания, выражения, понимания. Тогда такие предикаты относятся к духовной жизни и приобретают статус категорий духовного мира.

К основополагающей категории наук о духе относится переживание времени [9, с. 241]. Переживание – это «...протекающий во времени поток, где каждое состояние до того, как он станет отчётливо выделяющимся предметом, изменяется, потому что каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и каждое мгновение, не будучи ещё схваченным, превращается в прошлое» [9, с. 242–243]. Именно переживание времени, а точнее, *проживание жизни во времени* и задаёт связность и целостность этой жизни. Связность, взаимосвязь целого и всех его частей жизни не существует как абстрактное понятие, и время не является некоей вне человека пребывающей реальностью. Время переживается и проживается в жизни как связность и целостность потока жизни⁹.

Собственно, здесь и коренится историзм В. Дильтея и его проект истории как науки о духе. Связность проживания состояний и событий задаёт реальность истории, исторической действительности. С этим связаны представления об историчности и самого человека, и идея «исторического человека», а не просто человека понимающего и переживающего. Связность потока жизни как наиболее глубинного, того, что изнутри, делает возможным объективность самой истории как науки, изучающей жизнь человека в её связности событий [9, с. 311]¹⁰.

Именно постижение связности исторического потока жизни делает человека свободным, делает его самого творцом истории. Первым условием возможности исторической науки для Дильтея выступает то, что исследователь сам является историческим существом. Тот, кто исследует историю, является в то же время её творцом.

Но наблюдение жизненного события во времени разрушает его переживание. Наблюдать поток времени невозможно. И переживать поток невозможно. Наблюдается лишь конкретное мгновение. Переживается конкретное состояние в момент времени. Желая наблюдать время, мы разрушаем

⁹ Н.С. Плотников отмечает, что связность, целостность, взаимосвязь (Zusammenhang) являются самыми частотными категориями у Дильтея, выступающими в качестве крепёжных принципов его методологии [13, с. 100]. См. также: «Переживание и понимание впервые открывают нам то, что они пронизаны взаимосвязью. Мы понимаем только взаимосвязь. Взаимосвязь и понимание соответствуют друг другу» [9, с. 307].

¹⁰ См.: «Жизнь – это то, что известно изнутри, то, что не может иметь под собой никакого более глубокого основания. Жизнь не может быть приведена к суду разума. Жизнь исторична, поскольку она постигается как движение во времени и как возникающий в ходе этого движения поток воздействий» [9, с. 311].

его наблюдением, поскольку оно фиксируется, искусственно останавливается. Мы можем фиксировать определённое изменение в момент времени. Но сам поток мы не переживаем и не фиксируем. Мы переживаем состояние. Мы проживаем событие.

Поэтому мы можем понимать связность переживаний этих состояний. Но такое переживание не является ни описанием, ни объяснением: «По отношению к жизни... мы действуем понимающим образом. И это действие осуществляется в собственных категориях, которые чужды познанию природы как таковому» [9, с. 245]. Поэтому для познания и описания природы используются формальные категории как «абстрактные выражения» и логические построения, описывающие мир с точки зрения всеобщих связей и закономерностей.

Реальные категории не обладают такой степенью абстрактной общезначимости. С их помощью в науках о духе можно понять связность жизнепроявлений в их целостности, в их смысле. В известной мере реальные категории в своём классе выступают как незавершённые, открытые, плавающие, не устойчивые, не формальные «структурные формы самой жизни» [9, с. 252]. Они прежде всего относятся к реальности духовной жизни человека, имеют отчётливо выраженный антропоморфный характер. К таковым относятся как категории переживания, выражения, так и категории смысла, ценности, цели, значения, события. Последние могут быть ухвачены и более соответствующими методами – такими, как понимание и истолкование, автобиография, биография того или иного человека, включая и литературные архивы [9, с. 246–250; 7, с. 124–136]. Эти категории жизни укоренены в самой жизни: «Жизнь в своём своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы. И здесь решающий момент состоит в том, что эти категории не приложимы а priori к жизни, как к чему-то ей чуждому, а укоренены в сущности самой жизни» [9, с. 281]¹¹.

Итак, для В. Дильтея было важно построить метод, способ мысли, с помощью которого возможно удерживать целостность и связность реальности жизни, и подобрать для неё соответствующий метод. Не метод познания объекта, а метод сопричастности к реальности духовной жизни. Таковым методом становится метод понимания: «Понимание и истолкование – вот метод, используемый науками о духе. В нём объединяются все функции. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой отдельной точке открывает отдельный мир» [9, с. 253]. Дильтей выделяет три способа (типа) понимания.

¹¹ В итоге базовая философская категория (бытие) была заменена Дильтеем категорией жизни, которой он, однако, также приписывал субстанциальный статус. Жизнь выводилась изнутри себя самой, имея причиной саму себя. Много позднее его последователи, например, в лице Гадамера, специально акцентировали на этом внимание, говоря о смысле произошедшего тогда философского поворота в начале XX в. Он заключался в переходе от «мира науки к миру жизни» [4, с. 7].

К первому типу относятся «понятия, суждения и более сложные образования мысли». В этих понятиях и суждениях важно содержание мысли, которое как бы транспортируется от того, кто его высказывает, к тому, кто его понимает. Благодаря «тождеству», то есть связности и независимости от своего генезиса, эти понятия могут быть поняты. Но если эти понятия отрываются от своего источника, то для постигающего вся полнота духовной жизни становится недоступной.

Ко второму типу понимания относятся такие, как поступок (*Handlung*). Смысл этого способа заключается не в самом сообщении, хотя общительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего истока, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [9, с. 254]¹². Заметим, что это место у Дильтея тёмное. Специфику поступка он не показал, хотя и пытался отличить от понятия. Симптоматично, что это один из базовых концептов у Бахтина, в скрытом виде находящийся свои истоки у Дильтея [2]¹³.

К третьему типу относятся выражения переживания (*Erlebnisausdrücke*). Именно этот третий тип призван осуществить связность между «переживанием, жизнью, из которой оно возникает, и пониманием, которое оно порождает» [9, с. 254]. Здесь В. Дильтей всё же вынужден выйти из парадигмы классической науки, парадигмы объективности и достоверности знания. Он отмечает: «Выражение переживания подпадает не под суждения об истинности и ложности, а под суждения о правдивости и неправдивости» [9, с. 254].

Высшая форма такого правдивого понимания достигается в произведениях культуры – художниками, поэтами, писателями, философами. Значимость произведения заключается как раз в том, что оно, с одной стороны, содержит в себе правду переживания жизни в её полноте, с другой, – оно уже не зависит от самого автора, его заблуждений и интересов. «Никакое истинно великое произведение искусства не может... ложно изображать чуждое его автору духовное содержание – ведь оно вообще ничего не сообщает об авторе. Произведение искусства правдиво само по себе, фиксировано, зримо, длительно, что и делает возможным художественно достоверное его истолкование. Таким образом, на границах между знанием и деянием возникает область, в которой открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории» [9, с. 255]. Но формы жизни доступны пониманию, истолкованию и интерпретации. Жизнь порождает и воплощается в устойчивых фиксированных формах своих

¹² Явная переключка Бахтина и Дильтея: «Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и сам продукт, оторванный от своих онтологических корней» [2, с. 50].

¹³ См. также для сравнения у Хайдеггера: «поступки совершаются, личность совершитель актов» [17, с. 48].

проявлений. Искусство понимания и истолкования, или герменевтика, становится такой практикой толкования следов человеческого бытия, оставленных в письменности [9, с. 265]¹⁴.

Но если исходным для Дильтея является установка на целостного человека в его полноте жизни, то и понять его в его целостности переживания и выражения возможно лишь из самой его жизни, а не из внешней точки зрения наблюдателя. Поэтому необходимо разворачивать понимание из самой жизни, постепенно наращивая смыслы и значения понимания и выражения. Тем самым понимание становится базовым для всех наук о духе.

Наиболее полную и совершенную экспликацию постижения и толкования собственной жизни человек получает в автобиографии: «Автобиография – это высшая и наиболее поучительная форма, в которой нам представлено понимание жизни» [9, с. 248]. В автобиографии жизненный путь человека обретает литературную форму.

Благодаря пониманию произведений искусства и автобиографий возможна высшая форма понимания – «перенесение-себя-на-место-другого», или так называемое повторное переживание [9, с. 262–263]. Этот феномен «перенесения своей собственной самости» в иные формы жизни возможен за счёт того, что понимание как бы движется вперёд вместе с развитием событий. Повторное переживание возможно благодаря акту творчества, который совершает понимающий по ходу развития событий. Понимающий может понять автора ещё лучше, чем тот сам понимает себя. Это возможно потому, что в произведении выражены цельные, законченные формы жизни, а не фрагменты.

Благодаря переживанию событийности произведения возможно такое перенесение себя на место другого, отличное при этом от психологических феноменов. Нельзя повторное переживание объяснять сугубо психологически, как чувствование или сочувствие. Такое повторное переживание повторяет всю полноту событийности, говоря уже словами М.М. Бахтина. Хотя В. Дильтей так не говорил, оставаясь нацеленным на другое – на определение степени общезначимости способов понимания, достоверности знания, которое добывается в актах понимания, на выработку правил понимания и истолкования и в целом – на построение «логики наук о духе» [9, с. 268].

¹⁴ Надо сказать, что хотя герменевтика не стала понятием, часто употребляемым самим Дильтеем, но попытка философского укоренения герменевтики как понимания смысла бытия стала одним из истоков и связей Хайдеггера и Дильтея. Е.В. Фалёв полагает, что в этом и заключается влияние В. Дильтея на М. Хайдеггера. Оно заключается в принятии самого герменевтического метода, который противопоставлен естественнонаучному методу, как понимающий метод противопоставлен объяснительному. Полное понимание предполагает полное отождествление понимающего с понимаемым, т.е. предполагает неинтенциональное, непредметное состояние дльщегося знания; в том, что предметом истолкования становится конкретное человеческое существование в его жизненных проявлениях, в своей повседневности; в том, что конкретное человеческое существование определяется как по сути историческое, как историчность, дльщаяся во времени [15, с. 115].

Урок Дильтея

Чем важен и интересен опыт В. Дильтея?

Первое. Он искал место для специфики наук о духе на основе антропологической установки, с точки зрения поиска адекватного слова о человеке, пытаясь преодолеть границы разума, поставленные до этого И. Кантом. Пафос проекта Дильтея в том и заключался, чтобы способствовать освобождению человека от догматического сознания и вернуть его самому себе¹⁵. И.А. Михайлов полагает, что «исследования В. Дильтея сделали жизнь человека центром самостоятельного философского интереса, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии» [12, с. 34].

Второе. Его мысль задала мощный тренд, который затем получил развитие у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина, М. Шелера, Г. Шпета и др.¹⁶ Концептуальные идеи-образы интенциональности, событийности, поступка, понимания, произведения получили у них дальнейшее развитие.

Третье. Место познающего субъекта занимает «целостный человек», «тотальность человеческой природы». Образ человека понимающего и переживающего, в отличие от познающего субъекта, затем стал воплощаться в более конкретных чертах и контурах в антропологических концептах XX в.

Четвёртое. Место бытия как предельной категории занимает категория целостной жизни.

Если быть более точным, то В. Дильтей вводил идею «исторического человека»: «Когда-то стремились постичь жизнь из мира. Однако существует лишь один путь – от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [9, с. 345].

¹⁵ Некоторые авторы отмечают, что это возвращение выражается в признании того, что кроме естественных наук есть и гуманитарные, предмет которых – духовный мир человека [10, с. 132]. Но это уже давно общее место. Давно известно, и это понимал и сам Дильтей, что психология и история могут быть построены и как естественные, и как гуманитарные науки. И человек может быть и объектом исследования, и субъектом истории. Такое жёсткое разведение уже давно не работает. Мы это отметили выше.

¹⁶ Правда, известность он обрёл уже после своей смерти. В англоязычных странах он долгое время был почти неизвестен, его известность распространялась в рамках немецкой интеллектуальной традиции, а в России его идеи публично обсуждал разве что один Г.Г. Шпет [12, с. 34]. Скрытые глубинные связи В. Дильтея и М.М. Бахтина ещё предстоит выяснять, хотя они очевидны. В своём подробном исследовании наследия Дильтея Н.С. Плотников расширил список имён, найдя следы рецепции Дильтея в России в работах С.Л. Франка, Г.Г. Шпета, Ф. Степуна и др. Но М.М. Бахтин, кстати, у него даже не упоминается [13].

В то же время попытка вырвать человека из объятий естественных наук и метафизики не была им довершена именно в силу того, что Дильтей своим проектом манифестировал вообще-то традиционный немецкий тип философствования.

Некоторые исследователи полагают, что проект Дильтея был попыткой преодолеть тупики метафизики метафизическим же способом, что его философия жизни была новой, ещё одной своеобразной метафизикой, изложенной на другом языке [10, с. 130]. Этот вывод связан именно с тем, что базовые критерии объективности, научности, достоверности, системности, стремление построить логику наук о духе не давали Дильтею выйти за рамки субстанциональности, преодолеть эссенциальную установку. В. Дильтей всё равно строил прежде всего науку, стремился сохранить идеалы научности, удерживая позицию, согласно которой философия в науках о духе должна быть научно выверенной системой знаний, пусть и специфических, о специфическом предмете – жизни человека в её связности и целостности.

Именно поэтому призыв к пониманию жизни из самой жизни, выступающий базовым для В. Дильтея, так и не воплотился в адекватный ему метод. Последний был заявлен, но не достроен. Понимание реальности жизни в версии Дильтея осталось методологически и инструментально не обеспеченным, а набор категорий жизни остался набором метафор. Нужен был следующий шаг, воплощающий этот призыв в реальный проект. Его в разных версиях пытались воплотить представители антропологического поворота в 1920-е гг. XX в. [14]. Но, повторим, именно прецедент В. Дильтея получил развитие в XX в., поскольку в отличие от поэтических зарисовок и афоризмов Ф. Ницше, Марка Аврелия, Л.Н. Толстого, стиль которых Дильтей называл образцом иного философствования, отличного от стиля немецкого трансцендентализма типа Канта, Дильтей предложил метод и логику для наук о духе.

М. Хайдеггер поэтою называет «принципиальный порок этой философии» (философии жизни), заключающийся в том, что жизнь в ней «сама не становится как способ бытия онтологической проблемой» [17, с. 46]. В то время как «жизнь есть свой особый образ бытия, но по сути доступный только в присутствии» [17, с. 50]. В «Кассельских докладах» Хайдеггер отмечает, что в целом и феноменология, и философия жизни, несмотря на то, что они ставили вопрос об историчности человека, человеческого существования, о поиске структур человеческого опыта, не ставили вопрос о смысле самого этого исторического «бытия здесь» [16]. Коль скоро не ставится этот вопрос, то и ответ лежит уже готовый. Спрашивая, что такое человек, мы получаем готовый ответ – animal rationale. Или более долгий список – чувственность, рассудок, разум. Если продолжить список, то в течение XX века определений человека (то есть ответов на кантовский вопрос «что такое человек?») появилось множество – существо символическое, аутист, безумный, существо вне нормы, способный на самоубийство и проч.

Прецедент В. Дильтея, его гуманитарный проект, так и остался проектом по вполне понятным причинам. Метод, который он пытался предложить, пока больше похож на заявку, не обеспеченную инструментальными процедурами, а категории больше похожи на концепты-идеи. Современные авторы замечают, что, например, «жизнь у В. Дильтея выступает слишком иррациональной основой, чтобы служить исходным пунктом методического обоснования гуманитарных наук» [10, с. 134]. Поэтому можно говорить больше о проекте Дильтея, о замысле, идеале, то есть о должном, которое предлагает Дильтей для гуманитарных наук, основой которых выступает идея понимающего и переживающего человека. Это вполне объяснимо, поскольку идеал классического естествознания Кант сформулировал тогда, когда оно сложилось и когда естественно-математический корпус наук вполне сформировался. А Дильтей предложил свой проект тогда, когда гуманитарные науки пока фактически ещё искали свой метод и свой предмет [10, с. 129]. Этот идеал и был предложен последующими мыслителями уже в XX в.¹⁷

Если обсуждать наш предмет методологически, на языке метода и категорий, то и само его наследие представлено в набросках и введениях, и продолжение его линии мысли пока, как ни странно, получило слабое развитие¹⁸. Кто, кроме М.М. Бахтина, сознательно и предметно продолжал эту линию мысли про понимающее и говорящее бытие, про автобиографию и событие? Никто. Что изменилось с той поры? Методологически значимого для современной антропологии и шире – гуманитаристики – фактически почти ничего.

Возьмём в качестве примера одну умную работу одного умного автора. А.В. Ахутин в своей известной книге «Понятие “природа” в античности и в Новое время» фиксирует необходимость поиска и выработки иного метода. Это спустя почти 100 лет после В. Дильтея! Фюзис античности и “natura” в Новое время – не только разные предметы, но они требуют разного способа понимания. Поскольку сам способ понимания связан с необходимой работой по реконструкции предмета, его воссозданию, и требует того, чтобы восстановить «его логическую собственностью», ухватить собственную уникальность, отличить от иного, различить субстанциально [1, с. 6]. Формат такого различения является историко-

¹⁷ Заметим, что весь проект Дильтея фактически так и остался «Введением». К этому введению он собрал огромное количество материала. Им была проведена тщательная подготовительная работа. Хотя окончательная концепция не была выстроена. Это же относится и к работе «Построение...», которая наполовину состоит из черновиков и предварительных набросков (см. об этом также [9, с. 35]). Недосказанность и недоговорённость Дильтея сильно перекликается с недосказанностью у Бахтина, что, впрочем, вполне объяснимо, поскольку жизнь не может быть завершена и последнее слово о человеке не может быть сказано.

¹⁸ М. Хайдеггер также отмечал, что В. Дильтей «отказывался от завершённости, от окончательных результатов, всегда и везде он довольствовался тем, что может начинать и брать пробы – только чтобы исследовать и “умереть в странствии” <...>, он писал статьи, “материалы к...”, “идеи к...”, “опыты о...” – всё предварительное, ничего законченного, всё в странствии и в пути» [16, с. 122, 123].

философским, историко-культурным исследованием, в основе которого лежит особое понимание мышления [1, с. 7].

Первое, что требуется при таком методе, делает вывод А.В. Ахутин, это то, что в методе гуманитарных наук и в рефлексии относительно предельных понятий естествознания (природа) осознаётся как необходимость «иного самоопределения теоретического (т.е. претендующего на всеобщность) разума, чему соответствует иная идея предмета и его разумения (понятия)» [1, с. 7]. Возможность такого иного самоопределения А.В. Ахутин видит в работах М.М. Бахтина. Но одним из постоянных скрытых собеседников последнего был, как мы уже заметили, Дильтей.

Второе. В основе такого историко-культурного исследования лежит «логика субстанциальной и онтологической индивидуализации» [1, с. 7]. Уже Аристотель умел это делать, идя от всеобщего – к отдельному различению сущего. На пути к построению такой логики необходимо реконструировать эту логику различения Аристотеля. А.В. Ахутин предлагает провести онтологическое различие между фюзис и натурой не индивидуально-эмпирически, а по основаниям, то есть онтологически, а не лингвистически и не гносеологически.

Третье. Поэтому, предлагает А.В. Ахутин, необходимо вновь продумать проблему различия наук о природе и наук о духе, предложенную В. Дильтеем и неокантианцами. В этой работе Ахутин эту проблему не развивает, но только фиксирует. Он замечает, что это проблема не словаря и терминологии, не проблема категориальная, а проблема переосмысления «начал и принципов мышления» [1, с. 9].

Таким образом, встаёт вопрос о Методе, о способе, оптике видения, ухватывающей первоначала и предельные смыслы, задающие направление для дальнейших исследований. Инаковость этого видения заключается не в схватывании субстанциальных первоначал мира, а в адекватном феномену человека установлении способа мышления о нём, который не объясняется эссенцией, точнее, показывает, что никакой эссенции у мира человека нет. Очертания и контуры этого иного, поискового, способа мысли мы и пытались найти у В. Дильтея.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988. 205 с.
2. Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2003. 955 с.
3. Виндельбанд В. Философия культуры. Избранное / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН, 1994. 349 с.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 366 с.
5. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. 447 с.

6. *Дильтей В.* Введение в науки о духе / Пер. В.В. Бибихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Трактаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. Г.К. Косикова. М.: МГУ, 1987. С. 108–135.
7. *Дильтей В.* Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 124–136.
8. *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 762 с.
9. *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. В.А. Куренного, А.П. Огурцова, А.В. Михайловского. М.: Три квадрата, 2004. 418 с.
10. *Калиниченко В.В., Огурцов А.П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128–134.
11. *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
12. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
13. *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.
14. *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.
15. *Фалёв Е.В.* Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера: Дис. ... д. филос. н.: 09.00.03. М., 2015. 338 с.
16. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
17. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. XI, 451 с.
18. *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события / Пер. Э. Сагетдинова // Ἑρμηνεία. Герменей. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 56–94.
19. *Хоружий С.С.* Жизненная траектория как концепт и проблема: подход синергической антропологии. 2016. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii-1.pdf (дата обращения: 22.04.2023).

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy,
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences.
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

ANTHROPOLOGY AS A STRICT SCIENCE? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology

Article 4. Humanitarian project of W. Dilthey

The article is a continuation of the series of works devoted to the construction of philosophical anthropology as a scientific discipline. This article is devoted to the search for W. Dilthey, who built his sciences about the spirit from the point of view of the so-called “anthropological reflection”.

In the article, the author analyzes W. Dilthey’s search for a method and system of categories, with the help of which he actually tried to develop a new scientific paradigm for European philosophy. As the main conceptual accents in this search, the author identifies three. *First.* Dilthey’s replacement of the concept of being by the concept of life. *Second.* The place of the cognizing subject, to which the classical sciences are accustomed, is occupied by the “whole man”, “the totality of human nature”. *Third.* The search for the place of the specifics of the sciences of the spirit was carried out on the basis of the so-called anthropological setting, on the basis of determining the place of man in the world and, accordingly, the word and method of understanding man adequate to this place, trying to overcome the boundaries of the mind set before by I. Kant.

The author concludes that despite the influence of Dilthey’s works on many authors of the 20th century, we have to talk more about Dilthey’s project, about the idea, the ideal that he proposed for the humanities, than about the developed concept. The basis of this ideal is the idea of an understanding and experiencing person. But this project did not become a developed concept.

Keywords: humanitarian science, W. Dilthey, method, life, understanding, understanding person, sciences about the spirit, integral man, totality of human nature, experience

References

1. Akhutin, A.V. *Ponyatie "priroda" v antichnosti i v Novoe vremya* [The Concept of "Nature" in Antiquity and Modern Times]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 205 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1, *Filosofskaya ehstetika 1920-kh godov* [Philosophical Aesthetics of the 1920s]. Moscow: Russkie slovari Publ., Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003. 955 pp. (In Russian)
3. Dilthey, W. "Literaturnye arkhivy i ikh znachenie dlya izucheniya istorii filosofii" [Literary Archives and Their Significance for the Study of the History of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 5, pp. 124–136. (In Russian)
4. Dilthey, W. "Vvedenie v nauki o dukhe" [Introduction to Spiritual Sciences], trans. V.V. Bibikhin, *Zarubezhnaya ehstetika i teoriya literatury XIX–XX vv.: Traktaty, stat'i, ehsses* [Foreign Aesthetics and Theory of Literature of the XX–XX Centuries. Treatises, Articles, Essays], ed. G.K. Kosikov. Moscow: Moscow State University Publ., 1987, pp. 108–135. (In Russian)
5. Dilthey, W. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1, *Vvedenie v nauki o dukhe* [Introduction to the Sciences of the Spirit]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 762 pp. (In Russian)
6. Dilthey, W. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, *Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe* [Construction of the Historical World in the Sciences of the Spirit], trans. V.A. Kurennoy, A.P. Ogurtzov, A.V. Mikhailovsky. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2004. 418 pp. (In Russian)
7. Falyov, E.V. *Ehvolutsiya metoda v filosofii Martina Khaideggera* [The Evolution of Method in the Philosophy of Martin Heidegger], dissertation. Moscow, 2015. 338 pp. (In Russian)
8. Gadamer, H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of Beauty]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. 366 pp. (In Russian)
9. Gaidenko, P.P. *Ehvolutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII). Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [The Evolution of the Concept of Science (XVII–XVIII). Formation of Scientific Programs of the New Time]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 447 pp. (In Russian)
10. Heidegger, M. "Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat' dokladov, pročitannykh v Kassele (1925)" [The Research Work of Wilhelm Dilthey and the Struggle for a Historical Worldview in our Days. Ten Reports Delivered in Kassel (1925)], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 11, pp. 119–145. (In Russian)
11. Heidegger, M. "Vklady v delo filosofii. Ot sobytiya" [Contributions to the Cause of Philosophy. From an Event], trans. E. Sagetdinov, *Εμπρηvéα. Germeneya. Zhurnal filosofskih perevodov*, 2009, No. 1 (1), pp. 56–94. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. XI, 451 pp. (In Russian)
13. Horujy, S.S. *Zhiznennaya traektoriya kak kontsept i problema: podkhod sinergiinoi antropologii* [Life Trajectory as a Concept and a Problem: a Synergetic Anthropology Approach], 2016. [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii-1.pdf, accessed on 01.06.2023] (In Russian)
14. Kalinichenko, V.V., Ogurtzov, A.P. "Metodologiya gumanitarnykh nauk v trudakh Vil'gel'ma Dil'teya" [Methodology of the Humanities in the Works of Wilhelm Dilthey], *Voprosy filosofii*, 1988, No. 4, pp. 128–134. (In Russian)
15. Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964. 799 pp. (In Russian)
16. Mikhaylov, I.A. *Rannii Khaidegger: mezhdru fenomenologii i filosofiei zhizni* [Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)

17. Plotnikov, N.S. *Zhizn' i istoriya. Filosofskaya programma Vil'gel'ma Dil'teya* [Life and History. Philosophical Program of Wilhelm Dilthey]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 232 pp. (In Russian)

18. Smirnov, S.A. "Antropologicheskii povorot: ego smysl i uroki" [Anthropological Turn: its Meaning and Lessons], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 2, pp. 23–35. (In Russian)

19. Windelband, W. *Filosofiya kul'tury. Izbrannoe* [Philosophy of Culture. Selected], trans. I. Levina. Moscow: INION Publ., 1994. 349 pp. (In Russian)