

**Гаспарян Д.Э.**

**ИСТОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ  
КУРС ЛЕКЦИЙ  
(XIX - нач. XX вв.)**

**Учебное пособие**

**Москва, 2011**

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	
<b>Утопический социализм. Клод Анри де Сен-Симон .....</b>	
<b>Утилитаризм. Иеремия Бентам. Джон Стюарт Милль .....</b>	
<b>Позитивизм. Огюст Конт. Герберт Спенсер .....</b>	
<b>Алексис де Токвиль .....</b>	
<b>Вильгельм Дильтей. Вильгельм Виндельбанд. Генрих Риккерт.....</b>	
<b>Макс Вебер .....</b>	
<b>Эмиль Дюркгейм .....</b>	

## **ВВЕДЕНИЕ**

Основу настоящего пособия составляет курс лекций по истории социальной философии, прочитанный автором на философском факультете НИУ-ВШЭ в 2009 году. Ввиду опоры на реальный курс лекций, отличительной особенностью данного учебного пособия является сознательное сохранение композиции, плана, а также стилистического своеобразия устной речи, что может способствовать относительной легкости усвоения изложенного здесь материала. Кроме того, сохранение структуры живой подачи лекций позволяет учесть сугубо педагогические нюансы презентации материала. Еще одним отличием данного курса от прочих можно считать его синтетический характер. С одной стороны, материал курса охватывает историческую перспективу, а именно историю создания идей, биографические сведения об авторах и историко-культурный фон конкретных теорий. С другой – курс нацелен на проблемное прочтение, а именно непосредственный анализ и разбор представленных идей и подходов. Поскольку большая часть аналогичных курсов скорее описывает авторские теории, чем объясняет их, то данное отличие является существенным.

Содержанием настоящего пособия является история социальной философии, а именно основные социально-философские теории, появившиеся на Западе в период с XIX по начало XX века. В общем виде, пособие предлагает обзор наиболее ключевых для указанного периода персоналий и их теорий. Выбор данного периода объясняется тем, что непосредственно в это время формируется зарождение социологии (в первую очередь, теоретической социологии), как научной дисциплины.

Цель данного пособия — ввести студентов, аспирантов, а также всех интересующихся социологической тематикой в круг проблем социальной философии на этапе становления новой науки

«социологии». Предполагается снабдить читателя базовыми знаниями в предметной области учебной дисциплины «социальная философия»; познакомить с историей западной социально-политической мысли, сосредоточив при этом внимание на ее ключевых проблемных полях, понятиях и концептах.

Настоящее пособие должно оказаться полезным студентам на стадии подготовки к экзаменам и зачетам по таким курсам как социальная философия, история социальной мысли, история социологии, история политических и правовых учений, политическая философия. Издание также может оказать посильную поддержку преподавателю, ведущему один или несколько из перечисленных курсов, в порядке справочного и, вместе с тем, аналитического материала.

## Утилитаризм. И. Бентам, Дж. Ст. Милль,

Выше мы говорили об утопическом социализме. В настоящей лекции поговорим о направлении *утилитаризма*. Если первое направление больше ассоциируется с французской культурой, то второе направление социальной философии очевидно связано с английской.

Характеризуя утилитаризм как социально-философское направление, мы сосредоточимся на таких именах как *Иеремия (Джеремия) Бентам (1748-1832)* и *Джон Стюарт Милль (1806-1873)*. Как обычно свидетельствуют источники, утилитаризм в своей зачаточной форме впервые встречается у Ф. Хатчесона и Ч. Беккария. А в наиболее четко систематизированном и концептуальном виде идея утилитаризма проявляется в работах И. Бентама.

Охарактеризуем вначале саму идею утилитаризма. Почему, в принципе она появляется, что стимулирует её развитие? Вообще говоря, в XIX-м веке социально-философская мысль близко подходит к идее обнаружения основных законов, которые управляли бы жизнью различных социальных сред. В этой связи, центральный вопрос ставится следующим образом: существует ли в основе человеческой жизни фундаментальная регулятивность или какие-то базовые первоосновы? Иными словами, возникает некое *метафизическое* начинание социально-политической мысли, и авторами усиленно предпринимаются поиски базовых законов (несмотря на то, что английская социальная философская мысль и по большей части именно XIX век будет ознаменован борьбой с метафизикой и ориентацией на эмпиризм). Мы сейчас увидим, как это будет происходить в случае с учениями Бентама и Милля.

При осуществлении этих поисков, в качестве ориентира возникает идея объяснять общество через *человека*. Здесь, мы имеем дело, пока ещё с не до конца проработанным *номинализмом*, о котором в последующих лекциях мы будем говорить более

подробно. Дадим ему краткую характеристику, т.к. идеи утилитаризма, бесспорно, разворачиваются в преамбуле социального номинализма. В рамках системы номинализма *социальное* как таковое *объясняется через совокупность характеристик самих социальных агентов*. Индивиды рассматриваются как социальные атомы, из которых создаётся сумма определённых качеств, формирующих некое интегральное метакачество, которое и есть социальность как таковая. Для утилитаризма притом, что он является порождением эмпирически ориентированной мысли, характерна именно такая мотивация.

Итак, если искать первый принцип, организующий жизнь социума, то найдем мы его в человеке. Согласно номиналистским принципам, мы должны вначале определить, что именно составляет базовую социальную характеристику самого индивида, и потом, через неё мы приходим к тому, что эта характеристика охватывает совокупность всех остальных индивидов, рождая при этом новое социальное качество. Для утилитаристов таким протопринципом, единым для социальности и самого человека, как индивида, становится *«принцип полезности»*. По их мнению, данный принцип должен, одновременно, объяснить: 1) простую деятельную активность человека и 2) его непосредственно этическую активность. Иначе говоря, этот принцип призван дать объяснение как деятельному, так и этическому в сфере социальной активности индивидов. Тем самым он должен объяснить, что является двигателем активности самого общества, и что есть этическое для того же самого общества. Помимо того, что 1) в принципе полезности идёт поиск основных факторов, организующих социальное, как таковое, то есть полезность рассматривается как некий *объяснительный принцип*, также имеет место и 2) принцип полезности рассматривается как некий *регулятив* в духе кантовской модели регулятивных идей. Речь идёт о том, что этот принцип, в силу своей естественности, универсальности и всеобщей необходимости должен быть положен в основу развития социальных систем, если только мы хотим эти социальные системы оптимизировать. Кроме того, этот же принцип рассматривается как немаловажная оптимизирующая составляющая, на которую следует ориентироваться, допустим, при рассмотрении или предложении определённого рода реформаторских систем правового или политического характера.

Следует отметить ещё один не менее важный момент, характеризующий утилитаризм, как непосредственно этическую систему. Система утилитаризма как этическая программа, является прямой оппозицией т.н. *ригоризму*. Ригоризм, будучи важным этическим принципом, восходит к И. Канту. Строго говоря, в понятии социально – этической предметности можно выделить, пожалуй, два основных этических направления – *ригоризм и утилитаризм*. Каждый из них, если к ним серьёзно присмотреться, восходит к двум основным метафизическим системам, а именно к двум основным философским направлениям – *эмпиризму и трансцендентализму*. Трансцендентализму в философии будет соответствовать кантовский ригоризм в этике, а эмпиризму будет соответствовать утилитаризм.

Прибегая к беглому обзору истории данного вопроса, следует сказать, что внутри философии существовали две большие платформы – эмпиризм и рационализм, где эмпиризм противостоял рационализму. Ключевые фигуранты этой концептуальной оппозиции: Дж. Локк и Г. Лейбниц. Трансцендентализм появляется в философии чуть позже рационализма, как его безусловное детище, но более усложнённое, делающее ставку на синтетический подход и пытающееся соединить эмпирику с рационализмом. Создается впечатление, что трансцендентальная философия хронологически приходит позже эмпирической. Однако, на самом деле внутри философской мысли трансцендентализм и эмпиризм идут рука об руку. Напротив, внутри этических теорий утилитаризм появляется явно позже. Последствия эмпирической философии для этических теорий обнаруживаются практически с вековым отрывом. Если трансцендентальная этика (этика ригоризма) создается Кантом в XVIII-м столетии, то этика утилитаризма появляется только в XIX-м. В чём состоит их основное различие? В рамках ригоризма ставка делается на *автономную этику*, существование которой Кант обосновывает в своей «Критике практического разума». В этой работе автономная этика определяется как беспредпосылочная, т.е. опирающаяся на такие этические императивы, которые не имеют в своей основе никаких внешних побудительных причин. Она – беспредпосылочна в том смысле, что она – индетерминантна, в отличие от *гетерономной* этики, которая напрямую описывается и объясняется внешними побудительными мотивами. Всякий добродетельный

поступок, говорит нам Кант, может быть назван или *моральным*, или *легитимным*. В рамках гетерономной этики все поступки маркируются как легитимные, а в рамках автономной этики – как моральные. Нельзя говорить о моральном поступке в рамках гетерономной этики, и было бы неправильно говорить о легитимности в рамках автономной этики. Например, совершается некий поступок, который предстает вполне положительным, социально одобряемым действием. Допустим, некто жертвует деньги в пользу благотворительных нужд. Внешне, этот поступок выглядит как моральный. Но, чтобы решить моральный ли это поступок в действительности или легитимный, следует обратить внимание на то, что легитимное тоже является социально поощряемым, однако это еще не означает, что данный поступок можно считать моральным. Разобраться в отличительных нюансах помогает Кант. Оказывается, если мы обнаруживаем, что совершили некий поступок в силу каких-то побудительных причин, например, нам хотелось понравиться или нас мучили угрызения совести, или нам стало жалко тех людей, в пользу которых мы что-то жертвуем, – во всех этих случаях о моральном поступке речи не идет. Казалось бы, в любом акте пожертвования проявляются самые благодетельные мотивы, что однозначно свидетельствует о действии морали? По Канту и по логике этического ригоризма это, вовсе, не так. Всякий поступок, основанный на любой личной заинтересованности, как бы морально он ни выглядел, не может быть признан моральным, но только легитимным.

*Принцип утилитаризма или принцип полезности*, явным образом, *вступает в конфликт с ригористской трактовкой этики*. А именно, в рамках утилитаризма ставка делается на то, что субъект в любых своих поступках всегда будет детерминирован принципом уменьшения негативных последствий и увеличением позитивных для самого себя. Иначе говоря, в своих поступках субъект *всегда мотивирован тем, что приносит ему пользу*. В этом смысле, утилитаризм, как детище эмпиризма, исходит из того, что сколь тщательно мы бы ни исследовали субъекта, мы не обнаружим в нём такой активности, которая не проистекала бы из фундаментального принципа, которым всегда руководствуется субъект, отдаёт он себе в этом отчёт или нет. Этот принцип гласит: *возрастание полезности для самого себя*. Отсюда несложно понять, что, *во-первых, это эгоистический принцип, во-вторых,*

*рациональный и, в-третьих, если суммировать одно с другим, мы и получаем принцип полезности.*

Теперь дадим некоторые конкретные пояснения утилитаризму, обратившись к подходу *Иереми* или в английской транскрипции *Джеремии Бентама* (1748 – 1832 г.) – известного английского социального философа и правоведа (правоведы считают его своим автором).

Приведем несколько фактов из его биографии. Бентам родился в зажиточной адвокатской семье, где занятие адвокатурой считалось наследственным и переходило из поколения в поколение. От рождения он был очень болезненным, малорослым и слабым. Уже, будучи взрослым человеком, Бентам выделялся своим скромным ростом и сильной сутулостью. Зато умом и талантами природа наделила Бентама с лихвой. С детства демонстрируя поразительные способности в изучении языков и других дисциплин, Бентам уже в 13 лет поступает в Оксфорд и в 20 лет выходит оттуда с магистерским дипломом. Получив блестящее образование, Бентам отнюдь не торопится порадовать отца своим решением прибиться к адвокатской институции, и вскоре окончательно сообщает о своем решении заниматься наукой, а не практической юриспруденцией. Надо сказать, что успех к Бентаму приходит довольно быстро – первая же его работа «Отрывок о правительстве» производит впечатление на читающую публику и прекрасно продается. Весьма любопытным фактом биографии Бентама является его путешествие в Россию по приглашению князя Потемкина. Дело в том, что брат Иереми Бентама, Самуил, уехав в свое время в Россию, состоял на службе у Потемкина и даже дослужился до звания генерала. Когда князь задумал свои грандиозные преобразования, он заинтересовался рекомендацией Самуила Бентама и пригласил Иеремию Бентама в Россию для проведения реформ в области торговли, мануфактуры, земледелия, и даже садоводчества. Несмотря на то, что Иеремия Бентам довольно живо откликнулся на это предложение, очень скоро он стал жаловаться на то, что его письма, разработки, программы и прочие результаты кропотливой работы остаются без должного внимания, а многие из них даже без ответа. Как бы то ни было, Бентам провел в России целых два года, и за это время написал немало собственных научных работ. Позже он высказывал сожаление о том, что к сколько-нибудь реальным результатам его

реформаторская деятельность, протекавшая под патронажем князя Потемкина, не привела. Под конец его пребывания и вовсе произошла некрасивая ситуация: ни в чем не повинный Иеремия Бентам, по ошибке земской полиции, был подвергнут аресту, и имущество его описано за чужой долг – вероятно, его перепутали с каким-то другим иностранцем. Справедливости ради, надо сказать, что Бентам, несмотря на свой, не слишком успешный, опыт пребывания в России, сохранил об этой стране добрые воспоминания и, главное, остался верен тем дружеским отношениям, которые у него там сложились. Благодаря им, спустя значительное время, уже во времена правления Александра I, Бентам вновь пытается оказаться полезным в деле реформирования России, на этот раз в уже более ясно сформулированном и профессиональном амплуа. По заказу М. Сперанского Бентам берется за разработку реформы правовой системы, в частности уголовного кодекса. Несмотря на четко поставленную задачу и в этот раз сотрудничество российского государства с английским реформатором не увенчивается успехом. В ответ на детальный и объемный труд, представленный Бентамом Александру, император ограничивается письмом благодарности и сообщает, что отправит разработанный Бентамом проект на рассмотрение Комиссии по составлению законов, ставшей к этому времени чрезвычайно бюрократической и не заинтересованной в либерализации законодательства организацией. Последующие разъяснения Бентама о том, что разработанный им проект не может внедряться в жизнь бюрократами, не заинтересованными в этом деле, но требует личного внимания императора, и вовсе остается без ответа. После этой неудачи Бентам уже не пытается реализовать свои проекты в России и прерывает практически все отношения с российскими чиновниками, за исключением личной дружеской переписки со своими русскими друзьями.

Итак, обратимся к теоретическому наследию Бентама, внесшего важнейший вклад в развитие идей утилитаризма. Бентам предлагал, в каком-то смысле в пику Канту, *две редакции* своего утилитаристского императива. *Первая* его *редакция* звучит так: «*Максимальное счастье для максимального числа людей*» или, если такое же высказывание возвести к Хатчесону и Беккария, «*Наибольшее возможное счастье для наибольшего числа людей*». *Вторая редакция* звучит так: «*Человек в своих действиях*

*руководствуется минимизацией страдания и максимизацией удовольствия». Во всех действиях человека энергия его поступка, основа его активности базируется на принципе, или правильнее сказать, *принципе минимизации страдания и максимизации удовольствия*. Бентам утверждает, что эти два основных принципа регулируют и объясняют всё, что имеет отношение к человеку и его проявлениям. Заметим, что две редакции своего принципа Бентам формулирует именно в такой последовательности, хотя логически кажется, что та, которую он называет второй, должна быть первой, поскольку первое положение выводится из второго.*

Попробуем теперь дать небольшие разъяснения к его первой редакции – *«наибольшее возможное счастье для наибольшего числа людей»*. Где здесь полезность, и чем она является? Полезность раскладывается на две такие мотивации субъекта, когда всё, что бы он ни делал, детерминировано его желанием уменьшить количество неприятных для себя последствий и максимально нарастить число приятных. По сути, *сама эта арифметическая разница между страданиями и удовольствием и есть – полезность (разница)*. Из этого принципа, в свою очередь, вытекает регулятивный мотив или регулятивное следствие принципа утилитаризма. Как мы уже сказали выше, утилитаризм складывается из двух составляющих: *во-первых*, нужно найти в человеке главные побудительные стимулы, а *во-вторых*, экстраполировать их на социальную общность. Согласно *первой* составляющей, мы находим в субъекте, то, что объясняет его поведение – *два больших энергетических анклава*, которые друг с другом взаимодействуют. Разница между этими двумя энергетическими анклавами – уменьшением страданий и увеличением удовольствий – и определяет принцип полезности, обнаруживаемый в субъекте. *Вторая составляющая* этого принципа – *его регулятивность*. Под этим понимается распространение его на социальную жизнь таким образом, чтобы ее оптимизировать. Имея целью оптимизацию социальной жизни, принцип полезности следует применять ко всем тем действиям, которые должны максимально способствовать возрастанию счастья для максимального числа людей и при этом минимизировать те действия, которые вызывают несчастье.

Как Бентам связывает между собой эти две составляющие? Он утверждает, что *первый принцип* максимально возможного счастья

для наибольшего числа людей должен выступать в качестве *цели*. Цели социальной динамики, как таковой и цели самого управления, если речь идёт о политическом или правовом регулировании социальной жизни. В своей практической деятельности этой целью должны руководствоваться и политики и законодатели, и государственные деятели. *Средством* же реализации этой цели выступает *второй принцип* – принцип минимизации страданий и максимизации удовольствия. Бентам предлагает этот принцип в качестве средства, полагая, что если управляющая группа людей будет использовать его в качестве способа воздействия на граждан, то управление позволит достичь оптимальных результатов. С помощью этого рычага можно добиться желаемой цели – максимизации счастья для максимального числа людей. Конкретно, суть второго принципа заключается в том, чтобы воздействовать на каждого отдельного человека методом кнута и пряника. Эта простая житейская мудрость явно у Бентама просматривается. Каким тогда должен быть ключ к мотивации для конкретного социального агента или группы социальных агентов? Он должен быть следующим: надлежит *побуждать* субъекта через стимул *увеличения* его удовольствий и *контролировать* через *уменьшение* страданий. Следуя этим рекомендациям, общество соединит два фактора, лежащих в основе принципа полезности: объяснительного и регулятивного. Зная, что лежит в основе человеческой природы и общества в целом, мы можем, следуя двум рассмотренным правилам, обустроить общественную жизнь на наиболее оптимальных условиях.

Именно так, в общем виде, Бентам предлагает нам понимать свой принцип. Как нетрудно заметить, в нем чётко просматривается ярко выраженная экономическая составляющая. Очевидно, такое толкование не случайно, поскольку не только Бентам, но и Милль, помимо прочих своих многочисленных исследований и разработок, дали миру весьма любопытные решения экономических задач. Бентам, сам находясь под влиянием А. Смита, во многом стал предтечей знаменитых экономистов XVIII-го столетия: Б. Риккардо и Т. Мальтуса. Надо сказать, что хотя Бентам в большей степени занимался правоведением, о чём мы еще будем говорить, косвенно своим творчеством он затрагивал также сугубо экономические проблемы. Необходимо отметить, что над всем XVIII-м веком, особенно над английской социальной философской мыслью

довлеет принцип экономического детерминизма. Во многом это связано с тем, что в этот период бурно развивается экономика и, естественно, наступает эпоха серьёзных экономических подходов. К этому времени, те принципы, которые экономическая дисциплина, (*политэкономия*, другими словами), приобретая все большую самостоятельность, выработала внутри себя, были распространены и на остальные области знания. В этом смысле, если присмотреться к принципу Бентама, то можно увидеть, что этот принцип не только перекликается с экономическими идеями, но почти дословно напоминает нам один из ключевых подходов к решению важных экономических проблем. Эти проблемы формулируются в любой, в том числе и современной экономической теории, как на микроуровне, так и на макроуровне. Известно, что любая экономическая теория всегда стремится решить самый главный пласт задач, а именно: *максимизировать прибыль и минимизировать издержки*. Этот важный принцип и для современной экономической практики является главенствующим. Любое экономическое предприятие, как самое маленькое, так и очень крупное (на уровне корпорации) в первую очередь решает именно эту задачу. Бентам, в определённом смысле, ставит перед собой аналогичную цель. Проявляется это уже в тот момент, когда он выводит два основных принципа - *удовольствие и страдание*. При этом, он утверждает, что *всякая активность субъекта есть активность по возрастанию собственного удовольствия и уменьшению чувства страдания*. Такие выводы, впрочем, довольно абстрактны. Если же конкретизировать этот принцип в применении к реальному субъекту и к реальной ситуации, то мы будем сталкиваться с тем фактом, что удовольствий, равно как и страданий не существует в «чистом» виде. Странным образом, два этих вида активности, сопутствующих человеческой жизнедеятельности, взаимосвязаны так, что одно из них определяет другое. Это – совершенно тривиальная мысль. И восходит она еще к стоикам и эпикурейцам. Греки, ратовавшие за знаменитый принцип меры («софросинэ») прекрасно понимали, что если бесконечно увеличивать удовольствие, то, рано или поздно, мы упрямся в своего рода, диалектический порог. Диалектический порог удовольствия означает переход в страдание. Сколько, к примеру, можно выпить любимого сока? Если пить его постоянно, то можно возненавидеть этот сок всеми фибрами души. Так же

дело обстоит со страданиями. Здесь, правда, звучат уже вполне психоаналитические мотивы: страдание входит в состав удовольствия таким образом, что многие удовольствия носят отсроченный характер. Как бы то ни было, смешанный характер удовольствий и страданий, их взаимопереход, и вложенный друг в друга характер серьезно усложняет задачу утилитариста. Если бы всё упиралось в тривиально арифметические подсчеты, где мы могли бы сколь угодно увеличивать наши удовольствия и практиковать довольно грубый подсчет, такой, например, как: «шесть единиц удовольствия лучше, чем пять единиц» или «шесть единиц страдания хуже, чем пять единиц», то задача предельно упростилась бы. Но, к сожалению, такое невозможно по той причине, что эти события взаимосвязаны. Каждый человек, планирующий свои удовольствия, прекрасно понимает, о чем идет речь. Ясно, что планирование происходит с точки зрения максимизации и оптимизации удовольствия. При этом максимизация и оптимизация удовольствия очень часто включают в себя некое *ситуативное страдание* в качестве системного требования. Скажем, студенту нужно несколько лет много работать, усердно учиться, чтобы потом добиться хорошей карьеры и стать высокооплачиваемым специалистом. Такая отсроченность и взаимное обусловливание усложняет решение «максимизации счастья», как экономической и математической задачи. Эту трудность понимают и экономисты. К сожалению, нельзя сказать, что, производя 20 пар обуви и получая прибыль  $X$ , начав производить 40 пар обуви, мы получим прибыль  $2X$ . Это не так, поскольку существуют неизбежные издержки, причём достаточно переменные. Они-то и нарушают возможность решения данной задачи, как простейшего уравнения. Поскольку выясняется, что, для того, чтобы производить 40 пар обуви, нам нужно нанять ещё одного сотрудника или рабочего. Это ведет к соответствующим издержкам в виде увеличения зарплаты и вскоре мы обнаруживаем, что получая 100 рублей прибыли за 20 пар обуви, при производстве 40 пар мы получим вовсе не 200 рублей, а только 140. Конечно, это довольно примитивный пример. Но, в большинстве случаев, если мы включим в наш расчет различные параметры, может выясниться, что при совершенно явственном ожидании возрастания прибыли, она, тем не менее, уменьшится, ввиду привнесения в процесс новых издержек. Ясно, что если речь

идет о двух параметрах, подобные задачи можно просчитать в уме, но при большем количестве параметров прикинуть результат уже невозможно, и приходится привлекать довольно сложный математический аппарат, т.к. задачи эти весьма непростые.

У Бентама, если вернуться к нему, фигурирует точно такая же модель. По его мнению, социальная действительность структурирована вполне экономически. Социальная динамика, по его мнению, есть не что иное, как решение постоянной задачи на максимизацию прибыли и минимизацию издержек. При этом Бентам хоть и не так сильно акцентирует момент реальных числовых выкладок, но теоретически он закладывает математизированное представление о социальной пользе. Бентам настаивает на том, что, при всей сложности данной задачи, коллективная динамика общества и индивидуальная динамика субъекта может объясняться именно с помощью её решения.

В этом месте системы взглядов Бентама мы уже с полным правом можем перейти к его философии *права*. Надо сказать, что Бентам, помимо своих теоретических разработок, много занимался разработкой законодательства, в частности, *гражданского и уголовного*. При этом его разработки в *уголовном* законодательстве оказались весьма своевременными. В частности, многое из того, что он разработал в области уголовного права, сохранилось и по сию пору. Бентам был не просто идеологом, выступающим за гуманизацию уголовного права, но пытался на практике применять свои разработки, не забывая при этом фундаментально их обосновывать с точки зрения своего волшебного принципа. Он объяснял, что наказание преступника и вообще всякое ограничение возможной преступной деятельности граждан, должно полностью опираться на принцип полезности. Ведь, когда мы лишаем преступника возможности в дальнейшем совершать свои противоправные деяния, то тем самым, лишаем его удовольствия, а обрекая его на тюремное заключение, мы тем самым увеличиваем его страдания. Принимая судебное решение, следует руководствоваться осознанным пониманием того, какова степень вреда от индивида, который совершает противоправные действия, для всего общества. Если степень этого вреда по интегральному критерию превышает то страдание, которое предназначается этому индивиду, то, безусловно, мы должны оградить его от общества. Нетрудно заметить, что принцип, заложенный в большинстве

современных западноевропейских судебных систем, а именно ключевой принцип, сводящийся к тому, что наказание преступника не имеет никакой другой цели, кроме как изоляции от общества, хорошо согласуется с бентамовской утилитаристской логикой. Человека, который опасен и потенциально вреден для общества, необходимо лишь оградить от его дальнейших возможных противоправных действий и соответствующих последствий. Никакой другой цели тюремная изоляция не преследует. Ясно, что сейчас нам этот подход кажется, более чем, естественным. Но, если принять во внимание, что, вплоть до XIX-го века, представление об уголовном наказании и, вообще, представление о наказании преступников носило ярко выраженный отпечаток представления о мести, архаического принципа *талиона*, то предложения, которые выдвинул Бентам, казались для своего времени чрезвычайно новаторскими

Кроме того, Бентам составил весьма современное юридическое изложение о наказании преступника, а именно сформулировал *три признака преступления*, полностью вошедшие в корпус современного уголовного кодекса основных европейских правовых систем. Ясно, что не любой проступок можно классифицировать как преступление. Разумеется, эта проблема отнюдь не проста, и в ней нельзя ориентироваться на интуицию. Бентам формулирует три признака преступления: 1) *противообщественность* или *антиобщественность*, 2) *противоправность* и 3) *наказуемость*. Бентам был убеждён в том, что *важна не жестокость наказания, а его неотвратимость*, что тоже звучит весьма современно. В целом, Бентам приветственно относился к послаблениям уголовного законодательства, которое происходило на тот момент в Англии. Он ратовал за смягчение уголовных наказаний, настаивая на том, что регулирование уменьшения преступлений, целиком и полностью, должно основываться на неотвратимости наказания и бесперебойном действии закона.

В *гражданском праве* Бентам также оставил нам кое-что любопытное. Здесь он сильно разошёлся с традицией, исключив из гражданского законодательства ряд тех традиционных представлений, которые в нём, фактически, принимались как аксиомы. Какие права обеспечивает гражданское законодательство? Естественно, в первую очередь, право на свободу, которое уже во времена Бентама принималось

практически большинством теоретиков – правоведов. Для них, безусловно, сказалось новоевропейское наследие и, в частности, разработки по философии права, предпринятые Дж. Локком. Но Бентам, как это ни покажется странным, исключает из гражданского законодательства это право на свободу. При этом он оставляет *четыре* основных требования в гражданском законодательстве. А именно: 1) *поддержание права существования граждан*, 2) *изобилие*, 3) *безопасность* и 4) *равенство*.

Мы рассмотрели лишь некоторые примеры, которые, разумеется, не преследуют цели изложить полностью его представление о гражданском или уголовном праве. Но еще раз повторим, что все конкретные решения, которые предлагал Бентам, а он был очень последовательным и честным мыслителем, все его конкретные решения, напрямую, вытекали из развиваемого им «принципа полезности». Каждую его рекомендацию всегда можно было подвести к общему правилу, которому он неукоснительно следовал.

Скажем ещё несколько слов о Бентаме, как о *правоведе*. Поскольку Бентам – убеждённый эмпирик, а значит антитрансценденталист, то это, подчас, выливается в то, что он проявляет себя весьма оригинальным, если не сказать, эпатажным мыслителем. К примеру, Бентам резко высказывался против идеи *естественного права* и очень яростно выступал против практического применения этой доктрины. Такой радикализм, в первую очередь, был связан с его антитрансцендентализмом (сам он любил подчёркивать личную *антиметафизичность*; впрочем, одно не исключает другого, а скорее подтверждает). Термин метафизика уже несёт в себе смысловой отпечаток практики, основанной не на опыте, а на рассудочных основаниях. Поскольку Бентам антитрансценденталист, он полагает, что в субъекте не может быть обнаружено ничего, что не вытекало бы из опыта и что не вытекало бы из некой реальной опытной практики. Известно, что в теории права существуют два понятия: *позитивное право* и *естественное право*, при условии противопоставления позитивного права естественному. Позитивное право понимается как нечто постфактуальное (созданное людьми и содержащееся в конкретных законах), проявляющееся только в социальной среде, и никак не присущее субъекту от рождения. Бентам признает только позитивное право, с которым связывает все права человека, в том

числе и право на жизнь, и право на собственность и т.д. Естественное право Бентам называл «чепухой на ходулях» и недоумевал, к чему его вообще изобрели. Еще более курьезно то, что Бентам категорически не признавал французскую Декларацию прав человека, указывая на то, что все её положения «либо ложны, либо непонятны, либо и то и другое». Декларацию он называл «манифестом метафизиков». Исходя из своих убеждений, Бентам считал, что все права должны рассматриваться как следствия из уже принятого (позитивного) права. Чтобы лучше иллюстрировать свою мысль, он даже использовал такую игру слов: он писал «antelegal» (по-английски как дозаконное, но в тоже время как противозаконное). Этот каламбур призван продемонстрировать, что не существует никаких законностей до самого закона, они возникают только в качестве следствия. То же самое Бентам утверждал и в отношении прав собственности, за которые хоть и ратовал, полагая, что собственность является оплотом гармоничного развития общества и возрастания его гражданственности, но при этом подчёркивал, что право на собственность, безусловно, является детищем позитивного права.

\* \* \*

Далее, мы рассмотрим творчество известного экономиста и мыслителя *Джона Стюарта Милля (1806-1873)*, который также принадлежал направлению утилитаризма и, отчасти, позитивизма, но в определенных вопросах выступал оппонентом как И. Бентама, так и О. Конта. Отец Милля, Джеймс Милль, был, по-настоящему, знаковой фигурой – в его доме собирались лучшие умы того времени. Но, несмотря на большую популярность, Милль старший никогда не был человеком Возрождения, так как род его занятий был узко специализирован: практически, всю свою жизнь он занимался политэкономией. В этой области ему принадлежат различного рода интересные разработки. Напротив, Джон Милль, его сын, был вполне возрожденческой личностью, поскольку занимался самыми разными науками, в том числе и индуктивной логикой. В силу значимости положения Милля старшего, семья активно дружила с Д. Риккардо, с И. Бентамом и со многими другими известными людьми того времени. Все они были завсегдатаями семьи Миллей. Отец Дж. Ст. Милля надеялся, что сын будет заниматься чем-то серьёзным: экономикой, логикой или,

в крайнем случае, философией. Но Милль младший, будучи в равной мере одарен для занятий всеми этими науками, посчитал, что его призвание состоит в другом. В своей автобиографии Милль ссылается на тяжелый экзистенциальный кризис, который он испытал в возрасте 20 лет. В это время он понимает, что вряд ли сможет посвятить себя наукам, ибо твердо убежден в иллюзорности любой научной пользы на фоне нерешенных социальных проблем. По мнению Милля, самая настоятельная проблема, с которой следовало бы начинать, это *проблема улучшения жизни социума*. С ранних лет Милль видел и глубоко переживал социальную несправедливость. Это побудило его в столь юном, двадцатилетнем возрасте дать себе обещание заниматься только теми исследованиями, которые, если и не напрямую, но все же содействовали бы улучшению социальной жизни, имели бы конкретное и актуальное приложение к жизни, а не были бы простыми абстракциями. Следуя этому решению, он сдерживает обещания, данные самому себе. Многие работы Милля, уже ставшего зрелым мыслителем носят социально-философский характер и посвящены социальной проблематике. Работ им было написано немало, но, пожалуй, самым знаменитым в списке его работ по социальной проблематике стало эссе «*О свободе*». Эта работа, по предсказанию самого Милля, должна была пережить все остальные его труды и стать самой знаменитой. В дальнейшем так и случилось – она стала классической и неизменно помечается отметкой “must read”. Милль сообщал, что писал он ее совместно со своей женой Г. Тэйлор – незаурядной женщиной, талантливым исследователем, известной также своей борьбой за равноправие женщин. Чуть позже Милль напишет труд, непосредственно посвященный феминистским идеям: «*Об угнетении женщин*». Надо сказать, что Милля принято считать одним из отцов-вдохновителей *английского феминистического движения*. Он активно ратовал за права женщин и всегда выступал за принцип гендерного равенства в качестве нормы гражданского права. В этом вопросе и Милль, и Бентам были вполне чужды политике двойных стандартов. В свое время Бентам также выступал за уравнивание в правах мужчин и женщин и отмену любых цензов. Заметим, что именно в Англии, впервые в 1919-м году, женщины официально получили право участвовать в выборах, реализовывать своё право на получение государственных должностей и многое другое.

Наряду со своими социально-философскими разработками, Милль все же реализовался как прикладной ученый, в частности, прославился своими открытиями в области *индуктивной логики*. Дж. Ст. Милль по праву признан крупнейшим ее разработчиком и весьма авторитетной фигурой в этой области. Надо сказать, что со времени прорыва Фрэнсиса Бэкона в развитии индуктивных разделов логики происходит застой, а ко времени Милля наступает настоящий кризис. Известно, что Ф. Бэкон предложил определённую парадигму индукции, создал ее наиважнейший набросок и осуществил по существу не только всю философскую работу по обоснованию значимости метода индукции, но и предложил конкретные методы. Такие методы Бэкона, описанные им в «Новом Органоне», как принцип аналогии, метод сопутствующих изменений и многое другое, давно считаются в логике классикой. Однако весь корпус индуктивных методологий усложнил, фундаментально обосновал и системно развил именно Дж. Ст. Милль, добившись славы классика индуктивизма. Надо сказать, что Милль был гораздо более радикальным индуктивистом, по сравнению с умеренным и мягким Бэконом. В своих работах Бэкон утверждал, что в любом знании есть дедуктивные и индуктивные разделы, и аргументировано приводил как плюсы, так и минусы того и другого. Милль, в свою очередь, более категорично ограничит претензии дедуктивного метода. Он укажет на то, что даже аналитическое знание, имеющее силлогистическую структуру, тем не менее, включает в себя индукцию. Возьмем простейший силлогизм:

«Все люди смертны.

Сократ – человек.

Следовательно, Сократ смертен».

Казалось бы, это умозаключение выстроено по методу чистой дедукции. Милль с этим не согласится – умозаключение дедуктивно лишь по формальной структуре. Если же мы присмотримся к первой посылке, то увидим, что она представляет собой индуктивный вывод: «все люди смертны» является типичным вероятностным обобщением. Отсюда Милль делает вывод, что и сама дедукция не абсолютна, но включает в себя генерализации опыта. Таким образом, если мы выступаем за осмысленность и реалистичность любой конкретной

познавательной практики, то должны признать, что в ней всегда уже присутствует индукция.

Рассмотрим теперь, в чем заключался утилитаризм Милля, и в каком смысле он выступил критиком системы И. Бентама. В целом, Милль, будучи представителем английского утилитаризма, рассуждает в той же парадигме, что и Бентам и несогласие его будет касаться скорее формального вопроса. Милль оппонирует Бентаму, указывая на то, что бентамовский арифметический принцип, согласно которому всегда можно пользоваться количественным аспектом при анализе полезности, не может применяться буквально. По Бентаму, как мы помним, при оценке полезности всегда можно исходить, если не из фактического подсчёта, то, по крайней мере, из формулы количественного сравнения. Милль утверждает, что здесь скрывается ложное упрощение, поскольку *сравнивать удовольствие со страданием невозможно*. Мотивирует Милль это тем, что оба этих экзистенциала носят качественный характер, а значит, в принципе не могут быть описаны в терминах количества. Именно потому, что мы имеем дело с различными *качествами*, к ним, вообще, не может быть применим количественный метод; различие между ними не может быть сосчитано. Нельзя измерять состояние духа на арифметических весах. Замечательное уравнение Бентама могло бы быть применено для каких-то областей реальности, но для человеческого общества и для человека, в частности, оно не подходит. Милль будет настаивать на несоизмеримости страданий и удовольствий и избыточной схематичности формулы «максимизация удовольствия и минимизация страданий». По мнению, Милля это формула имеет смысл только в виде некоторого теоретического ориентира, но вряд ли может послужить реальным инструментом исследования общественной жизни. Помимо этого, у Милля есть ещё одно важное возражение Бентаму. А именно, формула «Наибольшее счастье для наибольшего числа людей» вызывает у Милля серьёзное неприятие, т.к. он не готов делать ставку на большинство.

Часто отмечают, что утилитаризм Милля не столь программный, как бентамовский. Это связано с тем, что Милль в меньшей степени детализировал свои рассуждения, в то время как Бентам был более конкретен. Бентам предлагал определённую формулу и далее выводил из неё следствия, позволяющие достичь

пусть и дискуссионной, но определенной целостности. Милль оставляет свою систему не столь связной, и подчас трудно проследить являются ли формулируемые им положения выводными следствиями из общей утилитаристской преамбулы, или носят самостоятельный характер.

Обратимся теперь к главным социально-философским достижениям Милля. Главным его интеллектуальным достижением станет анализ *противоречий демократии*. В частности, принесшее Миллю славу эссе «О свободе», в первую очередь, посвящено исследованию возможных апорий, связанных с идеей демократии в целом и ее практической реализацией, как политического устройства. В чём состоит апорийность демократического устройства? Самый наивный ответ, который мы могли бы дать на этот вопрос, будет следующим: демократия предполагает право большинства, и в каком-то смысле, *диктат большинства*. В самом общем виде, Милль так и скажет: апорийность демократии состоит в том, что пока реализуются интересы большинства, угнетаются права меньшинства; они неизбежно ущемляются. Под меньшинством Милль подразумевает нечто очень конкретное, а именно *интересы одного, отдельно взятого, индивида*. Милль – первый обратил внимание на то, что при всей здравости, которая заложена в идее демократического порядка, демократия устроена так, что настроения большинства могут подавлять индивидуальное мнение, частный взгляд на вещи и, в конечном итоге, гасить индивидуальную инициативу. Мнение большинства не только нейтрализует индивидуальную точку зрения, не только довлеет над ней и заглушает, но и моделирует, определяет её еще до того, пока эта точка зрения сложится в качестве индивидуальной. Речь идёт об очень современной проблеме: большинство уравнивает своих участников, препятствуя формированию частного мнения. Рассуждая об индивиде, Милль делает это в духе представителей философии жизни: В. Дильтея и Г. Риккерта, которые будут говорить о принципиальной единичности человека. Индивид, принципиально единичен, по сути, идиотичен. Ведь, идиот есть тот, кто абсолютно уникален в своем роде. В демократии же есть риск истребления идиотичности, эксцентричности людей, принципиальным образом отличных от стандартов большинства. Такова *первая проблема* демократии.

*Вторая проблема*, на которую указывает Милль, это *хрупкость демократии*, её самая большая, по сравнению с другими политическими системами, уязвимость и незащищённость. Также как и первая мысль, эта вторая не менее современна. Но в чем заключается незащищённость демократии, ее слабость? Логика этой мысли, в некотором роде, перекликается со знаменитой репликой У.Черчилля о том, что «демократия, возможно, является очень плохим политическим режимом, но все остальные еще хуже». Принципиальная уязвимость демократии, давшая основание Черчиллю упрекнуть ее в несовершенстве, состоит в том, что в рамках самого демократического правления нет никакой внутренней защиты. Это значит, что внутри вполне демократического государства, с помощью самих же демократических институтов могут реализоваться антидемократические настроения. Конечно, Дж. Милль, развивая эту свою мысль, не имеет возможности сослаться на печально известный пример из XX-го столетия, когда в 1933-го году, в ходе демократических выборов в Германии, в народе возобладали реваншистские настроения, в результате чего к власти пришла нацистская партия. Но то, что он утверждает, напрямую перекликается именно с событиями подобного рода. Действительно, демократия устроена так, что внутри ее строя в любой момент и непосредственно опираясь на ее устои и законы, могут победить такие силы, которые ее погубят, т.е. просто-напросто отменят. Вот, почему она не имеет внутренней защиты, говорит Милль, и вот почему благодаря демократии могут реализоваться антидемократические настроения. Интересно, что Милль, формулируя эту проблему, высказывает весьма по-современному звучащие соображения на этот счет. Он утверждает, что, несмотря на то, что подобная опасность действительно существует, это ни в коей мере не означает, что мы должны пытаться улучшать демократию, предоставляя ей эту самую защиту. Например, опасаясь за судьбу своей демократии и размышляя, как бы сделать так чтобы она сохранялась всегда, мы могли бы попробовать исключить тревожную ситуацию, когда каждые четыре года происходят всенародные выборы. Переживая за судьбу своих демократических завоеваний, мы могли бы от греха подальше упразднить президентские или парламентские выборы. Одним словом, если демократические выборы могут привести нас к

недемократическому большинству, то быть может, стоит и вовсе отменить выборы, сразу назначив тех людей, в демократичности которых мы уже однажды удостоверились? Что произойдет в таком случае? Очевидно, что при таком «профилактическом» подходе, мы мгновенно лишаемся демократии как таковой. Желая ее «защитить», мы совершенно ее утрачиваем. Эту диалектичность демократии Дж. Милль улавливает очень хорошо.

В связи со своим исследованием демократии, Милль также оппонирует контовскому позитивизму. Выше, мы рассмотрели, каким образом Дж. Милль, оставаясь утилитаристом, выступает против утилитаризма И. Бентама. Теперь поговорим о том, как в целом симпатизируя позитивизму, он не соглашается с подходом О. Конта. Главный момент неприятия Миллем системы Конта сводится к тому, что поздний Конт ратует за диктатуру общества (о чем, в свое время, мы расскажем подробнее). По убеждению Конта, любой индивид должен целиком и полностью подчиняться мнению победившего большинства. Общество, по Конту, вполне законно довлеет над индивидом и индивидуальностью. Примат общественной упорядоченности Конт кладет в основу своей поздней работы, разрабатываемой им долго и скрупулезно, и вышедшей в свет под названием «Дух позитивной социологии и философии». В ней Конт ратует за, так называемую, *социальную диктатуру*. Как раз с этой идеей Конта Милль решительно не соглашается. В своем эссе «О свободе» Милль упомянет Конта всего один раз, но значительная часть эссе будет неявно посвящена полемике с Контом.

Поговорим теперь о главной социально-философской работе Милля, эссе «О свободе» подробнее. Мы увидим, что это настоящий гимн человеческой свободе. Работа сразу обращает на себя внимание тем, что, будучи написана в 1859-й году, составлена она на удивление современно. К сожалению, в нашей стране такие тексты пока не пишутся. Работа Милля задумана в некоем превентивном ключе, как будто он остерегает и предупреждает нас, пытаясь дать какие-то рекомендации. На самых первых страницах работы «О свободе» Милль обозначает главную для себя тему – понятие *индивида*. Индивида Милль выделяет, как некий привилегированный полюс и противопоставляет его другому полюсу – *обществу*. Таким образом, Милль разводит индивида и общество по разные стороны баррикад. Любопытно, что Милль

определяет общество как в позитивном ключе, подразумевая деятельную совокупность граждан, так и в отрицательном, имея в виду, диктатуру большинства. Непосредственно, в этом противопоставлении индивида и общества Милль ведёт с Контом свою скрытую полемику. Конта же, в этом смысле, можно смело причислить к наследникам античной культуры, провозгласившим, что благо каждого индивида в том, чтобы достигать общего блага. Для Милля это, не совсем так.

В самом начале своей работы Милль говорит о том, что он не собирается оспаривать преимущество демократического устройства, как правления большинства, но намерен обратить внимание на возможные погрешности и недостатки, которые в этом устройстве содержатся. В первую очередь, эти недостатки заключаются в том, что демократия не устраняет апорийности дискриминации меньшинства. Если в этической системе Бентама меньшинство просто выпадает, то Милль готов за него побороться. Ему принципиально важно утвердить свою формулу: *«не индивид для общества, а общество для индивида»*. Индивид не должен рассматриваться, как что-то прикладное и полезное для общества, в целом.

Сразу скажем, что, обосновывая свою точку зрения, Милль остается утилитаристом, т.к. его аргументация всё равно содержит представление о максимальном благе. Однако он привносит в эту идею важные уточнения, которые позволяют сохранить свободу индивида. Милль борется с такой идеей блага, согласно которой для индивида наилучшим решением является его встраиваемость в нечто, социально большее, структурно его объемлющее. Напротив, Милль убежден в том, что индивид имеет право противостоять всеобщему, если и не в конфликтном смысле, то попросту в смысловом. Индивид имеет право на приватное пространство. Интересно, что и те, кто ратует за независимость индивида и те, кто считает, что значимость индивида в его встроенности во всеобщее – и те, и другие исходят из идеи блага, однако по-разному ее понимают. Но если позиция тех, кто говорит, что благо индивида проистекает из блага всего общества, более или менее ясна, то не совсем очевидно, что готовы сказать по этому поводу индивидуалисты. На первый взгляд, когда мы читаем Милля, нам кажется, что он ратует и отстаивает, исключительно, только права и интересы отдельного индивида. Но хитрость в том, что если мы

обратим внимание на его аргументацию, то увидим, что, конечно же, он тоже апеллирует ко всеобщему благу, но только не в один ход, а в два. Обоснование Милля состоит в том, чтобы показать, что именно *свобода отдельно взятого индивида будет наиболее благоприятна для общества, взятого целиком*. Например, мы можем спросить, почему общество не должно противостоять высказыванию гражданами любого их мнения (а Милль отстаивает именно такое требование)? Если мнение вредно и опасно, то разве его не следует в обязательном порядке запретить, разве это не было бы благом для общества? Такая логика напоминает нам знаменитое рассуждение халифа Омара, сжегшего бесценную Александрийскую библиотеку: «Все книги делятся на те, что противоречат Корану, и на те, что с ним согласуются. Если они противоречат Корану, то они ложны и ошибочны, а если с ним согласуются, то попросту его повторяют. В первом случае они вредны, во втором – бесполезны. Следовательно, все книги кроме Корана можно благополучно уничтожить». Так и здесь: свободу слова можно отменить, потому, что если мнение противоречит общему мнению, оно вредно и не должно быть высказано, а если согласуется с ним, то тогда оно совершенно бесполезно. Милль, предостерегая нас от такой идеологии, как раз и выступает как утилитарист. Свободу индивида нельзя ограничивать, т.к. только она и является всеобщим благом. Милль хочет сказать, что благом, пользой для всех является признать свободу и независимость каждого индивида в отдельности. Свобода человека в том, чтобы не только иметь свое мнение, но и открыто высказывать его, что является абсолютно необходимым условием его эффективности и социальной самореализации, и только при таких условиях самоотдачи каждого, выигрывает все общество.

Поясним теперь подробнее, что конкретно Милль имеет в виду под противостоянием индивида и общества. Речь идёт о том, что общество в целом склонно к репрессивности, оно будто устроено так, что у него есть свой частный интерес. На основании некой индивидуации социального как социального и возможно противостояние общества и индивида. *Во-первых*, общество тяготеет к тому, чтобы подавлять, подчинять и ставить себе на службу. *Во-вторых*, оно склонно к навязыванию мнений. Таким образом, существуют два вида подавления: *прямое* и *косвенное*. Прямое, это любые властные процедуры, которые наиболее явны.

Милль же обращает внимание на косвенное, неявное подавление. Как раз его существование заставляет Милля сказать, что индивида надо спасать от большинства. Тирания большинства означает в первую очередь тиранию общественного мнения, стереотипы общественного поведения и культурных установок. Этим атрибутам массовости социума индивиду труднее всего противостоять, им он наиболее подвержен и через эту восприимчивость наиболее уязвим. Социум тяготеет к унификации своих состояний, и если этому процессу не оказать должного сопротивления, он вскоре превратится в серийное производство, тиражирующее все свои артефакты. В таком обществе не найдется места ни экстраординарным идеям и открытиям, ни революционным прорывам и трансформациям – оно будет себя воспроизводить, но не сможет развиваться.

Еще одна идея миллевского эссе заключается в предостережении злоупотребления принципом равенства, столь важным для демократического общества. Уже в самом начале своей работы Милль заявляет, что самым замечательным достижением демократии явилась идея равенства граждан. От чего же здесь можно предостеречь? Казалось бы, идея равенства предельно проста, но мы хорошо понимаем, какой длинный список уточнений, подчас весьма казуистических, требуется для того, чтобы работать с этой идеей осмысленно. Работать не как с чем-то, что настолько банально и просто, и в этом смысле, настолько опасно, что начинает обслуживать любые содержания, порой и репрессивные. Как раз на эту идею обращает наше внимание Милль: если не уделить пониманию такой опасности достаточного внимания, то *идея равенства может переродиться в идею уравнивания*. И вновь Милль возвращается к тому, что индивида нужно оберегать от диктата большинства. Сделать это можно, только, всячески поддерживая и развивая свободы и права отдельных граждан. Если не уделять должного внимания тому, чтобы свобода циркулировала без, каких бы то ни было, ограничений, то идея равенства очень быстро может отлиться в идею принудительного уравнивания.

Главный вывод работы Милля сводится к тому, что нельзя ни на минуту забывать о том, во имя чего была создана демократия, а именно, для поддержания прав и свобод *отдельных* граждан. Частное лицо, индивид является главным заказчиком демократии. Об этом надлежит помнить всегда, поскольку растворив индивида,

мы следом потеряем самое главное – запрос на демократию. В этой связи, Милль приводит пример с восточными деспотиями, где при высокой степени упорядоченности, индивидуация, как таковая, минимальна. Деспотические, репрессивные и авторитарные системы тяготеют к максимизации порядка путём подавления хаоса, проявляющегося в индивидуальной свободе. Как кажется, в условиях демократического общества автоматически исчезает проблема подавления. Это не так, утверждает Милль. Только из того факта, что общество вполне демократично, еще не вытекает, что индивид находится в безопасности. Он, конечно, оказывается в существенно меньшей зоне риска, чем в обществе авторитарном, но об автоматизме самоподдержания речи не идет.

В заключение, скажем, что идея опасности стандартизации и стереотипизации в работе Милля действительно звучит вполне современно. Но каждый раз, когда мы отмечаем ее современность, хочется оговариваться, что современна она, конечно, для западноевропейского культурного контекста. Для тех стран, где демократии еще только предстоит утвердиться, идеи Милля могут показаться преждевременными. В условиях отсутствия демократии всегда немного неловко говорить о критике демократии. Может сложиться странная ситуация, когда критика демократии есть, но самой демократии ещё нет. Для Запада подобная критика органична, потому что там, сначала, созрели демократические ценности, а уже потом появилась, заслужилась, если угодно, возможность их конструктивной критики, критики во имя самой же демократии. Когда же демократии нет, то нелепо рассуждать о ее недостатках, вместо того, чтобы, прежде всего, добиваться установления её самой.

## **В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт**

В настоящей лекции мы попробуем осветить творчество трех знаменитых мыслителей *В. Дильтея, В. Виндельбанда и Г. Риккерта*, которое служит своего рода доступом к социологии начала XX-го века, во многом связываемой с двумя другими крупнейшими именами – Э. Дюргеймом и М. Вебером. К этим именам будет трудно подступиться без осознания общего контекста узловых тем, наиболее актуальных для этого периода. А они, во многом, проистекают из двух главных философских направлений: *неокантианской школы и философии жизни*.

Прежде, чем обратиться к названным трём мыслителям, мы должны определить, что происходит в области социальных наук в конце XIX-го века и в начале XX-го. Подробно останавливаясь на позитивизме, мы видели, что позитивистский подход впервые вырабатывает особое знание, которое он назовёт социологическим и пытается сделать его предметом отдельного рассмотрения. Именно это станет важной методологической проблемой, поскольку речь пойдёт о том, можно ли социологию считать наукой? Позитивисты, как мы помним, были настроены весьма оптимистично и доказывали возможность этого. Для них социология, изначально, выступает в роли науки; в частности, у О. Конта буквально как «наука наук». Но не у всех мыслителей оптимизм складывался так легко. Чтобы обосновать особый эпистемический статус социального знания, немцы предложат более тонкую аргументацию.

*Неокантианская школа* представлена двумя направлениями: *Марбургской и Баденской школами*. И те, и другие занимались последующей разработкой кантовского наследия. Однако если марбургская школа акцентирует свой интерес в области проблематики познания, прокладывает собой путь к феноменологии и пытается решить проблему познаваемости вещи-

в-себе, то баденская сосредотачивается на вопросах этики, свободы, нравственной ориентации субъекта и его аксиологических предпосылках. Неокантианцы по их собственному признанию произвели определенное разделение сфер интеллектуального влияния: Марбургская школа занималась Критикой Чистого разума, а Баденская – анализом Критики Практического разума. Таким образом, баденцы занимаются этической частью наследия кантовской философии. Главные ее представители – *Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт*.

Помимо неокантианства другим значимым философским направлением является *Философия жизни*. В. Дильтея относят именно к этому направлению, хотя проблематика, им разрабатываемая, тесно перекликается с тем, что делают философы баденской школы.

Итак, что же волнует этих трех мыслителей? Главные вопросы, которые они ставят, следующие: *1. что такое смысл истории и 2. возможна ли история как наука?*

Попробуем уяснить, в чем суть этих вопросов. Если нас спросить, что такое история, вряд ли мы замешкаемся при ответе. Мы прекрасно знакомы с этой дисциплиной, все мы её изучали. У нас как будто имеется ясное понимание того, что собой представляет предмет этой дисциплины и каков её метод. Однако мыслители, о которых сейчас пойдет речь, поставили перед собой цель сделать очевидное неочевидным. Они хотели продемонстрировать, что у нас нет никакого ясного представления о том, чем может и должна заниматься история, каков её предмет, какова методология, каков в конечном итоге, ее эпистемический статус. Но коли так, то нам предстоит основательно разобраться с тем, является ли история наукой.

В чём же здесь проблема? Для начала нам придется задуматься, как обыденный разум, с точки зрения здравого смысла, понимает историю? Ответ, вероятно, будет состоять в том, что история есть не что иное, как определённая *связь событий*. Следует пояснить, почему речь идёт именно о связи, а не о совокупности событий. Имеем ли мы право говорить, что история есть совокупность событий? Нет, не имеем, потому что мы обязаны признать, что это не простая совокупность, а совокупность, упорядоченная и соединенная причинными и хронологическими связями. Попробуем проиллюстрировать, в чем разница между

совокупностью событий и связью событий. Приведём тривиальный пример. Допустим, нам предлагается некий рассказ, состоящий условно из пяти сцен. В первой сцене один герой производит какое-то действие, допустим, узнаёт о совершённом убийстве. Во второй сцене другой герой или героиня узнаёт о совершённом ограблении. В третьей сцене еще какие-то герои объясняются в чём-то друг с другом. В четвертой сцене происходит вторжение инопланетян, а в пятой – случается стихийное бедствие. Если мы познакомимся с таким повествованием, то вероятно испытаем некоторое недоумение и с полным правом назовём его псевдоповествованием, т.к. набор изложенных событий совершенно произволен, и их расположение в некоем едином смысловом ключе ничем не подкреплено. Очевидно, что так происходит потому, что нам не дана связь этих событий. Создаётся вполне резонное впечатление, что все эти события являются таковыми только потому, что их выдернули из каких-то других повествовательных линий и по чьему-то злому умыслу, недосмотру автора, или ещё в силу каких-то непонятных причин, поместили в какое-то единое повествовательное пространство. Все мы согласны с тем, что мы не называем историей простую совокупность отдельно выбранных фактов. Теперь продолжим рассуждение и скажем, что, наверно, история, это не *совокупность* фактов или событий, а *связь* между фактами и событиями. Но оказывается, что и такого определения недостаточно, и теоретиков общественных наук оно также не устроит. Вновь прибегнем к иллюстрации. Допустим, нам предлагается некий рассказ, в котором имеется пять сцен, однако в этом повествовании участвует *только один герой*. В первой сцене этот герой осуществляет одно действие, во второй сцене – второе, в третьей – третье и так далее. Например, в первой сцене герой выходит из дома; во второй вспоминает, что не поздравил свою супругу с юбилеем; в третьей встречается со своим забытым другом; в четвертой узнаёт о совершённом ограблении; а в пятой он возвращается домой и укладывается спать. *Связь*, как будто, есть, но *смысла* мы, по-прежнему, не видим. Любопытно, что только человеку под силу это заметить. Скажем, компьютер, если ему поставить задачу отделять осмысленные повествования от бессмысленных, в первом случае, сразу выдаст ответ: «мы имеем дело с бессмысленным повествованием». А вот, во втором случае машина не заметит подвоха, потому что действует один и тот же

герой, и он совершает определенные связанные действия. Но как мы сказали, история – это не просто совокупность фактов, а как минимум связь фактов или событий. Ясно, что повествование второго типа человек, ни в коем случае, не назовёт полноценным нарративом. Несмотря на то, что каждое конкретное действие героя вполне понятно, повествование, взятое целиком, кажется совершенно непонятным, т.е. лишенным смысла. И наша интуиция подсказывает нам, что так происходит потому, что не всякая связь является смысловой. А что же такое смысл?

Из этого вопроса прорастает очень много проблем. Ими активно занимается герменевтика, структурализм и другие разделы философии на протяжении всей второй половины XX-го века.

Но как вышесказанное связано с социальными науками, философией истории и теми авторами, о которых нам предстоит говорить в этой лекции? Проблема, которая ставится Дильтеем, Риккертом и Виндельбандом, продиктована одной главной задачей – нахождением смысла истории. Чтобы представить, во имя чего ломаются копья вокруг истории, необходимо очень четко понимать суть проблемы. Вопрос в общем виде можно поставить так: имеем ли мы право рассматривать историю точно так же, как мы рассматриваем любое художественное произведение? А именно, имеем ли мы право применять к ней те же самые критерии или нет? В первом приближении, мы должны сказать, что история никогда не бывает *совокупностью* фактов. Она, обязательно, должна быть *связью* фактов. Но – какой связью? Вот, здесь встает вопрос, который и ознаменовывает всю проблематику дискуссий по поводу того, что же такое история? Скажем ли мы, что история – это такая связь событий, которая аналогична второму повествованию, где связь имеется, но не образует смысла? При некоторой своей естественности такой ответ мало кого устраивает. Тогда мы можем сказать, что история представляет собой своеобразную связь событий, а именно такую, которая имеет смысл. Такой подход был бы предпочтительнее, но его еще надо обосновать. Кроме того, следует прояснить, чем будет заниматься историк, в чём будет состоять его прикладная задача? Он может просто исследовать исторические документы, конкретные факты и их описания. Какие-то объективации из прошлого в виде хронологически документированных источников, он может просто нанизывать друг на друга, соблюдая при этом логику повествования и временную

связь. Например, историк может рассказать, что Наполеон – это полководец, который родился в такое-то время, в такой-то семье, испытал какие-то влияния. В дальнейшем, этот полководец совершал великие дела: государственные перевороты и военные походы. И, наконец, триумф Наполеона как полководца и государственного деятеля потерпел фиаско. Рассказ может получиться увлекательным, но это еще не означает, что историк интегрирует смысловую связь в своё повествование. Аккуратное повествование в соответствии с реальными фактами еще не дает ответа на вопрос, почему произошло то или иное событие. Тут есть причинная связь, но не смысловая. Является ли такое повествование историей? Или историк должен сказать что-то еще? Вот в чем проблема.

Надо сказать, что этой проблемой мыслители занимались и раньше. Мы знаем, что представление об истории появляется вместе с христианской картиной мира. В наибольшей степени рождение нового концепта связано с именем Августина Блаженного. Философия христианства очень хорошо согласуется с таким представлением об истории и историческом процессе, которое требует от историка предъявления смысла. В христианской доктрине выполнение этого требования достигается легко. Так Августин, а в последующем и многие другие представители христианской апологетики говорят нам, что история есть не что иное, как разворачивание череды событий в соответствии с божественным замыслом. Христианская философия утверждает, что история только в том случае история, если она осмысленна, если у нее есть некий замысел, который сам ей не принадлежит, но вынесен за пределы исторического действия. Чем мог бы быть этот замысел? Выражаемой идеей, внешней или внутренней целью? Еще раз отметим, что он не должен быть имманентен историческому процессу, поскольку, если цель конкретного исторического события будет формироваться внутри самого события, тогда она станет частью истории, а не ее целью или идеей. Подобные цели не смогут выполнять функции смысла, если станут частью истории. Тогда, продолжая наше сравнение, обнаружение каких-то причин, которые толкали бы самого Наполеона к совершению тех или иных действий, не означает нахождения смысла. Действия Наполеона, как великого государственного деятеля или полководца, связаны с его личным целеполаганием, а оно является частью его

индивидуальной истории. Христианство же в этом смысле определенно настаивает на том, что цели должны быть вынесены вовне, в сферу трансцендентного. Эту христианскую традицию впервые после первых христианских авторов наследует Гегель в своём знаменитом принципе историцизма, о котором мы говорили в лекции 3. В свою очередь К. Поппер и Ф. фон Хайек указывают на то, что историцизм – очень опасная идея, т.к. притом, что она, действительно, решает ряд прикладных задач и успешно отвечает на вопрос, что такое история и кто такой историк, она содержит в себе колоссальный репрессивный ресурс. По мнению Поппера, историцизм опасен тем, что историк, который начинает навязывать нам определённые представления о замысле истории, во-первых, может это делать тенденциозно и ангажированно, а во-вторых, даже если его представления мотивированы самыми благородными и бескорыстными посылками, то всё же никто не может знать истинного смысла истории. Будучи сами включёнными в эту историю, мы довольно смутно представляем, есть ли некий внешний смысл или его нет. Одним словом, мы хорошо понимаем, какой здесь содержится риск для всевозможных идеологических спекуляций. Историцизм выступает в роли некой метаидеологической конструкции, которая может успешно обслуживать самые разные идеологемы. Именно в силу такой идеологической «нестерильности», идея историцизма подпадает под подозрение. Вместе с тем у Гегеля, которого не все принимают в связи с его историцистским механизмом, проблема смысла хорошо снимается. Действительно, если сказать, что исторический процесс направляем развёртками Абсолютного духа, а субъекты являются его агентами и только реализуют программу его развёртывания, то проблема смысла снимается. Другое дело, что тогда встаёт проблема, как соединить представления о свободном субъекте и саморазвёртывающемся Абсолюте. Сам Гегель полагал, что на этот вопрос он ответил. Но в случае с кантовской онтологией, в случае жёсткого разделения на мир субъекта, духа и истории, и мир вещей, предметов и природы, как это предполагается в неокантианстве, проблема сохраняется. Эта проблема ставит нас перед вопросом, должны ли мы применять к истории какие-то осмысленные конструкции или мы должны описывать ее как сугубо природное явление. Второе смущает нас потому, что историю мы понимаем как порождение духа. Именно поэтому иллюстрации с

художественным повествованием не случайны. Историю в постхристианской традиции можно толковать как сюжетное полотно. Поскольку мы не можем понимать историю как природную длительность, человек все время пытается искать в ней какой-то смысл. В неокантианстве и философии жизни эта проблема стоит особенно остро. И те три подхода, с которыми мы далее познакомимся (Дильтея, Виндельбанда и Риккерта), преследуют одну задачу: понять и объяснить другим, как всё-таки возможно разрешить проблему смысла истории.

Начнем с *Вильгельма Дильтея (1833-1911)*. В. Дильтей – старший, из упомянутой триады. Его, немца по происхождению, обычно определяют как философа, историка культуры, и, конечно же, одного из родоначальников направления философии жизни. В плане разработки философии жизни его имя фигурирует наряду с такими именами как Ф. Ницше и А. Бергсон. Также Дильтея считают представителем философской герменевтики. Несмотря на то, что Дильтей был очень продуктивным и плодовитым автором, многое, если не все из того, что он написал, было оценено по достоинству только после его смерти. Во многом это было связано с тем, что при жизни творчество Дильтея было отнесено к гегелевской линии. Его ставили в один ряд с такими мыслителями как Г. Гегель, И. Фихте, Ф. Шеллинг. Сам Дильтей никак не мог сломить подобного стереотипа восприятия. Поводом к не совсем оправданному уподоблению послужило несколько неудачное понятие «*науки о духе*», которое Дильтей ввел в философский обиход и активно использовал. Интеллектуальное сообщество посчитало этот термин прямым продолжением гегелевской феноменологии духа и сочло Дильтея продолжателем традиции немецкого идеализма и романтизма. Впоследствии Г. Риккерт скажет, что этот терминологический выбор слишком старомоден, и обоснует, почему от такой терминологии, как «науки о духе и науки о природе», нужно отходить.

Если абстрагироваться от терминов, то Дильтей предлагает очень понятную идею: *мир должен быть разделен на мир духовный и мир природный*. Соответственно, историческое знание будет отнесено к духовному миру. Дильтей максимально расширяет представление об историческом знании. В целом всё гуманитарное знание совпадает с науками о духе, которые противостоят наукам о

природе. Разделение в науках соответствует разделению в пределах самой онтологии мира. Мы понимаем, что мир не являет собой некую целокупность, а что он в действительности раздвоен. Если мир и представляет собой нечто единое, то это означает соединение двух разнородных сред: духовного мира (ментального, исторического, субъективного) и мира природного (физического, вещественного или объективного). И если мы разделяем весь мир на две ипостаси, на две рубрики, тогда возникает вопрос, а нужно ли расщепить самоё познание мира? Если мир раздвоен, должно ли познание раздваиваться? До Дильтея этот вопрос был неочевиден, так как речь шла о том, что познание может быть только одно, первое и последнее, единственное и эпистемически однородное. Дильтей впервые заявит, что поскольку предметность удвоена и разнородна, то и методология познания должна раздвоиться для того, чтобы соответствовать удвоенности мироздания. Таким образом, для правильной познавательной процедуры, направленной к миру вещей, т.е. к миру природных объектов, следует культивировать *науки о природе*. А с целью изучения духовных объектов должны появиться и развиваться *науки о духе*.

Чем же отличаются природные объекты от духовных? Помимо того интуитивно улавливаемого отличия, которое есть у всех нас, Дильтеем выделяются четкие разделительные критерии. Очевидно, что природные объекты вещественны, обладают притяжением, массой и всей совокупностью физических характеристик, позволяющих на них механически воздействовать. В отличие от них, духовные объекты не обладают названными вещественными характеристиками, и на них не распространяется вся совокупность физических свойств. Кроме того, природные объекты таковы, что их связь дана как *каузальная* или *генетическая*. Под каузальностью понимается обычная причинно-следственная связь: тела ведут себя определенным образом благодаря тому, что на них воздействуют другие тела. Генетическая связь совпадает с тем, что Аристотель называл материальной причиной, т.е. из чего тот или иной объект состоит, его физический субстрат. В свою очередь, духовные объекты не подлежат генетическому описанию и в их отношении правильнее говорить о *телеологическом* характере, т.е. как раз о смысловой, целепостановочной причинно-следственной связи. Так, Наполеон оказывается на Аустерлицком поле битвы не потому, что его войска двигались по некоторому маршруту и, соответственно,

ни в какой другой точке они не могли оказаться. Конечно, если говорить о войсках Наполеона и о нем самом, лишь как о физических телах, то такое объяснение окажется вполне релевантным. Но мы понимаем, что историк не может объяснять исторические события на языке физических тел. Скорее он станет это делать с точки зрения некой телеологии, т.е. принимать во внимание определенные мотивы, ожидания и цели исторических персонажей. Также важно отметить, что природные объекты и природные события подчиняются жёстким универсальным и всеобщим закономерностям. Иначе говоря, имея дело с любым физическим событием, мы понимаем, что за этим стоит некая универсальная закономерность, некий закон. А данное физическое событие есть не что иное, как ретрансляция, реактуализация этого закона. Например, событие падения любого тела не является индивидуальным, сингулярным, случайным и неповторяющимся. Напротив, оно является абсолютно повторяющимся, поскольку всегда можно обнаружить некий закон, стоящий по ту сторону события и объяснить это событие как частный случай существующего закона. Так устроены природные события и природные объекты. В отличие от них духовные или исторические объекты не описываются в терминах присутствия внешних законов. Здесь Дильтей отходит от позитивистских утверждений О. Конта и Г. Спенсера. В противовес им, он утверждает, что любое духовное и, в частности, историческое событие не позволяет обнаружить позади себя некий закон, который регулирует появление этого события; мы не можем его вскрыть, как бы ни старались. Кроме того, наука выводит свои законы благодаря индуктивной процедуре, позволяющей наблюдать определённое более чем однократное число совершения того или иного события. Повтор событий требуется для того, чтобы учёный мог составить выборку фактов с одинаковыми характеристиками и на основании этой генерализации произвести обобщение. Дильтей скажет, что в применении к любым историческим событиям, невозможно применять такую процедуру, где объединяются классы событий. Историческое событие является сингулярным, оно принципиально единично и неповторимо. Событие битвы при Аустерлице или Ватерлоо случилось только один раз. Но если событие не повторяется, то каким образом мы сможем осуществлять индуктивное обобщение, позволяющее вывести какой-то закон?

Единичные исторические события невозможно суммировать. Они случаются единожды и больше не воспроизводятся. Дильтей полагает, что даже наблюдения за социальной жизнью субъектов, их общественной активностью не позволяют выводить некую статистику повторений.

Таким образом, дано две предметные области и два метода, которые нужно разделять. После того, как мы провели эту разделительную процедуру, скажем в чём, собственно, будет состоять методология духовных, или, как мы будем говорить впредь, *гуманитарных наук*. Здесь, Дильтей выдвинет свой знаменитый принцип – он скажет, что *природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем*. Соответственно, гуманитарные науки мы можем только понимать, в то время как природу можем стараться объяснить. Поясним вначале, что такое объяснение. Это не что иное, как обнаружение двух типов причин – *каузального и генетического*. Объяснить – значит вскрыть причинно-следственные связи, причем такие, которые лишь указывают на связь событий, на такое положение дел, когда одно следует после и вследствие другого. Что значит, например, объяснить какое-либо физическое событие? Если мы спросим, почему тело упало, учёный ответит, что оно упало вследствие действия закона притяжения, показав тем самым причинно-следственную связь между законом и его частным проявлением. Таково объяснение с точки зрения природных состояний. Напротив, душевную жизнь мы не можем объяснять, по аналогии с этим, в противном случае мы всё время будем упускать что-то важное. Здесь уместно опять вспомнить пример с художественным повествованием. Можно показать связь некоторых событий, но рассказ при этом не появится. Поэтому, как полагает Дильтей, для понимания истории методика обнаружения каузальных связей не срабатывает. Она не позволяет нам вскрывать существо духовной жизни или исторического процесса. В этом пункте своей знаменитой максимы - *природу объясняем, духовную жизнь понимаем* - Дильтей проявляет свою принадлежность к философии жизни. Проясним этот момент. Дильтей, вслед за А. Бергсоном, другим представителем философии жизни, утверждает, что если мы придерживаемся философского удвоения на полюс субъекта, который направлен к миру для того, чтобы его осваивать и познавать, и полюс объекта, то мы упираемся в некоторую проблему. Данная трудность была обнаружена еще школой элеатов

в V веке д.н.э. Суть ее заключается в том, что реальность проявляет себя как непрерывный процесс, как некая континуальность, в то время как любые способы познания, процедуры, связанные с нашим мышлением и интеллектом, являются дискретными. Таким образом, мир предъявляет себя как непрерывный процесс, и познавать его можно только как суммирование неких прерывностей. Элеаты как раз и показали впервые проблематичность числовых описаний любых физических сред. Так, движение есть физический процесс, который мы чувственно переживаем, без каких бы то ни было затруднений, и переживаем мы его как непрерывно длящийся, т.е. *не* дискретный поток событий. Но как только мы попытаемся дать движению числовую интерпретацию, а иначе, мы никогда не создадим теорию движения, то согласно выводам элеатов, у нас немедленно возникнут непреодолимые трудности, т.н. апории. А именно, мы увидим, что движение никак не хочет складываться по принципу суммирования дискретных элементов. Почему? Потому что никакой длящийся непрерывный процесс вообще не есть суммирование. Если мы будем пользоваться подобным аппаратом, то никогда не получим в виде суммы определённых слагаемых искомый непрерывно длящийся процесс. Философия жизни, опираясь на это, известное ещё античной философии наблюдение, утверждает следующее: реальность, которая проявляет себя как непрерывный процесс, и есть *жизнь*. В свою очередь, мышление, пытающееся жизнь познавать, неизбежно дробит текучесть мира, утрачивая его своеобразие. Но если непрерывный поток жизни невозможно познавать, то какие аутентичные средства мы должны изыскивать для познания? Согласно философам жизни, речь должна идти о *переживании*. Не мысль позволяет ухватить непрерывность жизни, а переживание. Это связано с тем, что переживание, в основе своей, *синтетично*. Переживание континуально в отличие от интеллекта, который разделяет реальность на составляющие и только потом их складывает. Переживание в той мере в какой оно синтетично непосредственно аутентично реальности. И потому переживания позволяют прожить то или иное событие или то или иное явление, не дискретизируя его. Как раз, в этом смысле Дильтей заявляет, что процедура понимания должна опираться не на интеллектуальное понимание, а на переживательное. В этом вопросе он – бесспорный наследник

школы философии жизни. Здесь впрочем, у Дильтея обнаруживаются небольшие противоречия, но о них мы скажем позже.

Попробуем теперь конкретизировать позицию Дильтея в отношении *роли переживания в процессе познания истории*. Свою задачу Дильтей видел в том, чтобы создать целостную методологию, которая в итоге позволила бы правильно изучать историю и определить ее верный дисциплинарный статус. В некотором смысле, Дильтей являлся продолжателем кантовского проекта, и его работу можно было бы назвать «Критикой исторического разума». Если Кант ставил вопрос «как возможна метафизика как наука?», то Дильтей спрашивает «как возможна история как наука?». На пути ответа на этот вопрос, Дильтей призывает нас не забывать о специфицирующей для исторического метода роли переживания. Чтобы правильно использовать переживание, следует практиковать особый метод, а именно *метод описательной психологии*. Описательная психология противостоит *объясняющей психологии*. Объясняющая психология, по Дильтею, это то, что в наши дни мы назвали бы эмпирической психологией или экспериментальной психологией. Дильтея она мало интересует, поскольку экспериментальная психология есть составная часть наук о природе. Объясняющая психология пользуется каузальной методологией: она непосредственно объясняет, из каких причин появляются те или иные следствия. Здесь психолог выступает в роли естествоиспытателя, т.к. исполняя функции экспериментатора, работает как учёный. Напротив, психолог, практикующий описательную психологию, обращён к миру духовной жизни субъекта, он изучает его ментальность. Описательная же психология пытается понимать внутреннюю жизнь субъекта, а не просто её описывать с помощью внешних техник. А как можно понимать внутренний мир субъекта? Дильтей рассуждает следующим образом. Для того чтобы понимать внутреннюю жизнь субъекта, нужно обязательно быть *субъектом* этой внутренней жизни. Ментальная активность по определению не может предстать *объектом* изучения. Мы не можем её объективировать, то есть натурализовать. Как только мы её обращаем в объект изучения, то утрачиваем само переживание, которое всегда субъектно, всегда есть *чьё-то* переживание. Таким образом, мы должны иметь возможность самим пережить то или

иное ментальное состояние, как своё. Мы должны попробовать осуществить перенос своей собственной внутренней жизни на мир другого, попытаться понять его почти по аналогии. Когда мы понимаем самих себя, мы не превращаемся в объект, поскольку мы совпадаем со своим внутренним миром, мы и есть то же самое, что этот мир. Это нечто неотделимое от нас. Если же мы отделим от себя то, что объективировали, то мы перестанем себя понимать. Дильтей много рассуждает об этом в своих работах, посвящённых прояснению статуса описательной психологии как науки. В своих рассуждениях он утверждает, что ошибочность психологии состоит в том, что субъект толкуется как понимающий всегда все свои состояния. Как если бы в диалоге с самими собой мы всегда находились в состоянии понимания, а не объяснения. Дильтей утверждает, что это не так. Очень часто мы можем испытывать какие-то состояния, но при этом отделять их от себя. И как только происходит процедура отделения, то есть мы смотрим на них со стороны, тогда-то мы и перестаём их понимать. А, переставая их понимать, пытаемся каким-то образом объяснять. Например, можно говорить, что мы поступили определенным образом, потому, что на это были причины, побудившие нас к этому. При этом мы перестаём себя понимать, потому что мы перестали быть субъектом, носителем этих состояний. Мы их объективировали, отчудили от самих себя, и в этом смысле, сделали чужеродными и внешними. А как только внутренние состояния стали внешними, процедура понимания оказывается парализованной. Поэтому, даже по отношению к самому себе, субъект далеко не всегда пользуется описательной методологией. Очень часто он скатывается к объяснению. В то время как для того, чтобы понимать, нужно заниматься описанием.

Подобные идеи, в дальнейшем, перерастут в знаменитый принцип интроспекции, разрабатываемый психологом В. Вундтом. Метод интроспекции, практикуемый описательной психологией, будет занимать лидирующие позиции в научном мире довольно длительное время, до тех самых пор пока его сразу с нескольких фронтов, со стороны бихевиоризма и психоанализа, не начнут громить, упрекая в субъективности и ненаучности. Надо сказать, что у самого бихевиоризма были недостаточно сильные методологические позиции, и его критика интроспекции выглядела не слишком убедительной. Более сильная атака была предпринята

психоанализом. Однако в конечном итоге описательная психология и сама осознает, что метод интроспекции на деле предстает довольно казуистической процедурой, где очень трудно отделить объяснение от понимания. Не совсем ясным в ней остается то, что может делать рефлексия, а чего не может, каковы границы активности субъекта, всегда балансирующего между тем, что он находит, а что приписывает своим состояниям и т.д.

Как бы то ни было, Дильтей пытается разъяснить, каким образом историки и социологи должны практиковать найденный им метод. Очевидно что задача историка отягощается тем, что он имеет дело с мёртвыми объективациями реальной истории – событиями, запечатленными в памятниках, документах и так далее. При этом он должен попытаться осуществить *реконструкцию исторического действия*. Причем такую реконструкцию, в которой он сам попытался бы стать субъектом исторического действия. Ему следует пережить минувшие события так, чтобы самому оказаться в ситуации субъекта прошлого. Значит нужно по возможности *субъективировать свой исследовательский опыт*.

Отсюда возникают сразу *две проблемы*, в которых Дильтея будут упрекать. В частности Г. Риккерт и В. Виндельбанд не смогут принять дильтеевскую методологию, как универсально – историческую. Они укажут на две главные трудности. Прежде всего, возникает проблема *субъективности исследования*. С одной стороны, Дильтей ставит свою задачу в виде попытки обоснования истории как науки. Мы помним, что он так и говорит: «возможна ли история как наука?» Но научный метод в обязательном порядке должен быть объективен. А с другой стороны, особенность и специфика истории как предметности такова, что мы, вслед за Дильтеем, приходим к выводу, что не можем её объективировать. Напрашивается вывод, что историй мы получим ровно столько, сколько существует на свете историков. Но это уже не обоснование истории как науки. Здесь субъективация перерастает все возможные пределы. Это первое, что бросается в глаза. Вторая трудность заключается в самой описательной психологии. Даже, если мы становимся субъектом какого-то переживания, например, определённой событийной данности и начинаем переживать его как свое, из этого еще не следует, что мы понимаем самих себя. Выше мы об этом говорили. Например, интроспекция учит нас тому, чтобы просто описывать свои внутренние состояния. Скажем, кто-

то испытывает смущение или тревожность, страхи и т. д. Однако далеко не всегда, мы можем с уверенностью понять, чем это вызвано или по какой причине. Можно ощущать чувство волнения, но не понимать, почему оно возникло или испытывать раздражение, но не знать откуда оно берётся. Поэтому, стать субъектом переживаний, ещё не значит запустить процесс понимания. Быть субъектом, к сожалению, часто означает быть свидетелем своих состояний. И можно сделать вывод, что практиковать описательную психологию для историка, ещё не значит успешно справляться с задачей понимания. Следовательно, к данной проблеме нужно подходить иначе. Справедливости ради надо сказать, что Дильтей и сам понимал эти погрешности, и много об этом писал. Он признавал, что понимание и переживание, все-таки, разные вещи, их трудно синхронизировать. Но совсем отказаться от сопереживания, значит выхолостить предмет исторического анализа, утратить саму реальность, перейдя в сферу мертвых схем и конструкций. В целом было бы сложно утверждать, что Дильтей дал однозначный ответ на то, как эти требования между собой увязать и как разрешить обозначенную им проблему. Вплоть до второй половины XX - го века, в области герменевтики эта проблематика повисает в воздухе; дилемма «объяснять или понимать» остается актуальной. Впрочем, уже Г. Риккерт попытается эту проблему снять. Он заявит, что никакой реальной проблемы здесь нет. В действительности, все просто – нужно объяснять для того, чтобы понимать, и понимать для того, чтобы объяснять. В стилистике герменевтического круга эта проблема может быть устранена. Есть ещё и другой подход к решению, по - гегелевски окрашенный. С его помощью также пытаются приуменьшить градус тех противоречий, которые назрели в дильтеевской системе. Во втором подходе речь идет о том, что историку не обойтись без того, чтобы не обратиться к настоящему. Если он пытается реконструировать прошлое и, каким-то образом, субъективироваться в этом прошлом, то в таком виде эта задача невыполнима. Субъект субъектен только в настоящем. И потому нужно осуществить реконструкцию иного характера: не себя поместить в прошлое и там субъективироваться, а реконструировать настоящее как наследие прошлого, как такое настоящее, которое целиком и полностью вбирает в себя прошлую историю. Историку следует увидеть прошлое в настоящем. И не в

застывшем, отпечатанном виде, а в конкретном, живом, продолжающем своё существование ракурсе. При такой реконструкции историк может прожить опыт прошлого в настоящем.

Такие философские поправки к дильтеевской системе активно предлагались как его современниками, так и последующими мыслителями. В заключение, отметим, что, несмотря на недочеты дильтеевской теории, влияние Дильтея на всю неокантианскую школу и последующие социально-философские теории было очень велико.

\* \* \*

Следующий мыслитель, уже непосредственный представитель баденской школы неокантианства, являющийся, по сути, ее родоначальником, *Вильгельм Виндельбанд (1848 — 1915)* внес некоторые изменения в разработанный Дильтеем метод. Первое, что сделает Виндельбанд, будет касаться пересмотра самой концептуальной пары, отделяющей один тип знания и один тип наук от другого. Виндельбанд выскажется против разделения научных дисциплин *на науки о природе и науки о духе*, как это предлагал Дильтей. Критика будет связана с тем, что дильтеевское различие было основано на различении их *предметных* областей. Иными словами, есть такая область или предмет знания, который уникален и неповторим, к чему относится, например, история, а есть такая область, как природа, и она демонстрирует некоторые закономерности, изучаемые естественными науками. Разделение на два вида наук соответствует расщепленности самого мира, самой онтологии. Виндельбанд рекомендует пересмотреть эту пару, т.к. она сбивает с правильного исследовательского курса. Она неверна даже по чисто логическим соображениям. Дело в том, что различие между естествознанием и историей не в том, *что* изучают, а в том, *как* подходят к предмету исследования. К одному и тому же предмету можно подойти как с точки зрения естествознания, так и с точки зрения истории (для самого Виндельбана, вслед за Дильтеем, вторая точка зрения окажется ближе, т.к. исторический взгляд позволяет обнаружить *смысл* явления, в то время как естествознанию это

недоступно). Коли это действительно так, то основание деления классификации придется пересмотреть. Отныне, говорит Виндельбанд, науки следует классифицировать в соответствии не с *предметом*, а с *методом*, особым для каждого типа наук, а также их специфическими познавательными *целями*. С этой точки зрения можно выделить *два основных типа наук*. К *первому* типу относятся те, которые отыскивают общие законы, и, соответственно, господствующий в них тип познания и метода именуется "*номотетическим*" (основополагающим или законополагающим). Ко *второму* типу относятся науки, которые описывают уникальные и неповторимые события. Тип познания и метода в них — *«идиографический»* (т.е. фиксирующий индивидуальное, особенное и своеобразное). Виндельбанд настаивал на *различении по методу*, подкрепляя свое мнение тем, что, например, физик, обращенный к природе, будет использовать номотетический метод, а историк — идиографический. Среда (предмет) останется прежней, а полученное знание будет разным. Так, наука об органической природе, согласно Виндельбанду, номотетична, когда систематизирует земные организмы, и она же идиографична, когда рассматривает процесс возникновения и развития этих организмов. В целом же номотетический метод рассматривает события под знаком общности и единообразия и он уместен в естественных науках. Идиографический метод толкует события как нечто частное и неповторимое, и он применим в истории и социальном знании.

Если говорить об общественных науках и в частности истории, то правильным методом будет идиографический. В этом случае, ученый стремится выявить нечто абсолютно неповторимое. Он фокусируется не на том, что есть всегда, а на том, что возникает только однажды в континуальном потоке жизни. Только такие события имеют отношение к истории и социальной жизни вообще. Виндельбанд специально акцентировал единичность и сингулярность исторического события — все исторические события уникальны и неповторимы. Однократность события является важнейшим условием его 1. смысла и 2. ценности. В этом убеждении у Виндельбана звучит вполне христианский мотив. Как некогда христианская философия сформулировала для себя концепт истории, благодаря тому, что событие распятия Христа может иметь смысл и ценность только в том случае, если оно свершилось в первый и последний раз,

так и неокантианцы настаивают на принципиальной единичности всего, имеющего отношение к человеку, как духовному существу.

Следующий важный момент философской системы Виндельбанда – *«отнесение к ценностям»*. Речь идет о том, что при идиографическом методе событие определяется путем отнесения к ценностям. По сути, Виндельбанд – первый, кто вводит этику (ценности) в пространство социально-исторического познания. Как понимать принцип «отнесения к ценностям»? Идея этого требования состоит в том, что любому исследователю социальной жизни, будь-то историк, социолог, культуролог, археолог или же этнограф, для того, чтобы *понять смысл* изучаемого им явления, следует соотнести обнаруженные факты культурной жизни с определенными ценностями. Скажем, обнаружение любого артефакта наполнится для нас смыслом не тогда, когда мы проведем полный химический и физический анализ этого предмета (бесполезно взвешивать или препарировать какую-то статуэтку, чтобы понять что это такое), а когда мы выясним, является ли он предметом религиозного культа или просто украшением. А для этого в свою очередь необходимо представлять, какие религиозные, эстетические и прочие ценности культивировал тот или иной народ.

Таким образом, Виндельбанд впервые проблематизирует понятие ценности, и в последующем у Риккерта мы увидим, как это понятие будет расширено.

Но не будем забывать, что главной проблемой, вскрытого еще Дильтеем разделения на два вида знания «о духе» и «о природе», было то, что науки о духе, по определению, не могут опираться ни на что повторяющееся, закономерное, всеобщее и универсальное. И потому их изучение не может быть объективным, а всегда будет субъективным. Однако в этой субъективности таится момент произвола, произвола толкования исследователя, и это как раз то, чего хотелось бы избежать. Виндельбанд хорошо чувствует эту проблему и предлагает решать ее сугубо кантовскими философскими методами.

Виндельбанд посчитает, что на помощь в нахождении каких-то универсальных точек отсчета для любой исследовательской интерпретации должны придти знаменитые кантовские *«регулятивные идеи»*. Вспомним, что в кантовской системе вводятся такие идеи разума, которые в пределе направляют, структурируют и унифицируют любое человеческое знание. Их функция состоит в том, чтобы служить неким предельным основанием, под которое

человеческое мышление старается подвести все накопленное им знание. Эти регулятивные идеи следующие – Бог, Мир, Душа. Эти идеи, *с одной стороны*, вносят в наш чувственный опыт момент целостности и системности – опыт не рассыпается каждую минуту потому, что удерживается идеей фундаментальной связности. Например, мы можем осмысленно адресоваться к любому фрагменту мира только потому, что знаем, что мир целостен, что он дан неким единством, и что помимо того фрагмента реальности, который предъявлен в каждом конкретном наблюдении, «где-то есть все остальное». *С другой стороны*, эти же идеи способствуют нашим устремлениям к высшему Благу, к некой метаценности, той ценности, которая делает все остальные ценности ценными. Для самого Канта это означало, что подобные идеи являются одновременно идеями теоретического и практического разума или тем, что связывает рациональное и этическое в человеке. Как раз, за этот тезис и предложит зацепиться Виндельбанд. Он скажет, что если удастся показать, что в пределе исследовательской объяснительной редукции есть какие-то основополагающие принципы, некие законы поведения, то произвола можно будет избежать. Так же, как у Канта регулятивные идеи выступают в качестве пространства перехода между миром природы и миром духа, у Виндельбанда они послужат условием унификации гуманитарного исследования.

Виндельбанд впервые предложит классификацию ценностей (в последующем, Риккерт эту классификацию систематизирует более обстоятельно). По Виндельбанду все ценности можно подразделить на следующие группы: *логические, этические, эстетические и религиозные*. Он объявит их не равноценными по значимости и явный приоритет, по крайней мере, в части разработки социального знания зафиксирует за этическими, эстетическими и религиозными ценностями. Виндельбанд считает, что эти ценности стоят, безусловно, выше логических ценностей, они являются высшими, в то время как логические суть низшие. Такая трактовка связана с тем, что этические, эстетические и религиозные ценности, в большей степени, апеллируют к духовному в человеке, требуют большей концентрации духа и субъектности. Некоторая степень рации присутствует и у животных, но этические или эстетические переживания свойственны только человеку. Они абсолютно надприродны и, в этом смысле, исключительно антропологичны. Любое из этих трех переживаний длится в мире лишь до тех пор, пока есть человек и созданная им

культура. На основе этих соображений Виндельбанд приписывает этике, эстетике и религии большую аксиологическую значимость, чем логике.

Благодаря началу разработки учения о ценностях, Виндельбанд принято считать “отцом” *аксиологии* – философского учения о ценностях, равно как, основателем философии культуры – направления, рассматривающего ценности как фундамент мира культуры.

\*

\*

\*

Перейдем теперь к *Генриху Риккерт* (1863—1936), ученику В. Виндельбанда (последний был его научным руководителем). Вслед за Виндельбандом Риккерт откажется от термина «науки о духе» из-за ассоциаций с гегелевским понятием духа и предпочтет понятие «*науки о культуре*». Термин же «*науки о природе*» он оставит прежним. Что касается *методов*, то Риккерт предложит свою пару: «*генерализирующий*» и «*индивидуализирующий*» *методы*. Первый используется при описании природных явлений и законов, второй – при анализе человеческой деятельности. В дополнение к этой паре Риккерт добавит еще два метода: «*оценивающий*» и «*неоценивающий*». Это очень важное уточнение Риккерта, суть которого в том, что для полноты картины *между наукой и историей* должно быть установлено *два различия*, а не одно. *Первое – различие между обобщающей и индивидуализирующей мыслью; а второе – между оценочной и неоценочной мыслью*. Объединяя эти два различия, мы получаем *четыре типа наук*: 1) неоценочная и обобщающая; 2) неоценочная и индивидуализирующая; 3) оценочная и обобщающая; 4) оценочная и индивидуализирующая.

Ниже мы увидим, как благодаря этой четверке методик Риккерт классифицирует все знание и по-своему определит, какое место в этой классификации займет история, социология и другие типы социального знания.

Надо сказать, что Риккерт еще дальше отходит от предметных критериев классификации наук. По его мнению, природа как самостоятельный предмет не существует, равно как не существует особый предмет истории. Область исследования необходимо,

следовательно, делить не по предмету, а по методу. Два используемых Риккертом метода не имеют предметного происхождения, а определяются спецификой научного интереса исследователя, которого в одном случае интересует *общее и повторяющееся*, а в другом — *индивидуальное и неповторимое*.

Из этого Риккерт сделает еще более далеко идущие выводы, нежели Виндельбанд – он сдвигается в сторону примирения царства природы и царства духа. В целом, Риккерт приходит к выводу, что любая попытка расщепить реальность на две автономные области, природу и историю, не эффективна. Проблема в том, что реальная природа состоит не только из законов: она состоит из индивидуальных фактов, точно так же как история. Иными словами, и природа, и социально-историческая данность распадаются на факты. Здесь может показаться, что Риккерт принимает позитивистскую методологию. Однако это не так, поскольку важное его отличие от позитивистов заключается в том, что для Риккерта понимать природный факт, значит встроить его в закон, а понять исторический факт, значит оценить и выяснить его значение с точки зрения ценности.

Достаточно много внимания Риккерт уделяет тому, чтобы обосновать разделение наук не через предмет, а через метод. В этом вопросе он выступает скорее с гегелевской, чем кантовской позиции. Его рассуждения основаны на том, что, несмотря на иллюзию удобства дильтеевской методологии, в которой следует исходить из того, что есть мир исторического (ментального, духовного) и есть мир природного (предметного, физического) тем не менее, мы вынуждены признать, что нигде в мире не встречаемся с отдельными группами фактов. Речь не идет о том, чтобы где-то лежали одни только идеальные духовные факты, а где-то – только физические. Дело обстоит не так. Скорее, мир представлен неким синтетическим, нерасчленённым образованием. Например, если речь идёт об изучении каждого конкретного человека, то человек дан как единое целокупное антропологическое *одно*. В этой связи Риккерт приводит вполне гегелевское обоснование: только умозрительный анализ объекта позволяет расщепить его на две данности – вещественную и невещественную. Но изначально, как факт, т.е. реальный объект изучения, он дан, будучи нерасчленённым. Поэтому, описывать мир по-дильтеевски невозможно – ведь он существует один раз, синтетически.

Отсюда Риккерт делает более радикальный вывод, чем его предшественники – он скажет, что *вся реальность в целом, фактически, является историей*. В свою очередь, естествознание – это некая абстракция, сконструированная интеллектом и, строго говоря, не соответствующая непосредственной реальности. В то же время Риккерт утверждает, что невозможна никакая концепция отражения, так как познание всегда носит конституирующий характер – в этом вопросе он бесспорный наследник кантовской философии. В системе Риккерта также сохранено ноуменальное измерение – познавательная активность не воспроизводит действительность, но абстрагирует и схематизирует ее, чтобы представить в уже измененном виде. Кстати, в связи с проблемой познания, Риккерт будет утверждать, что психология, независимо от того, объяснительная она или описательная, не может стать дисциплиной, позволяющей разрешить проблемы теории познания. В этом вопросе Риккерт займет позицию антипсихологизма.

То, что сближает Виндельбанда и Риккерта, так это универсализация ценностей. Причем если Виндельбанд предлагал расширить номенклатуру ценностей так, чтобы любые познавательные практики, будь-то гуманитарные или естественнонаучные, представляли просто реализацией той или иной ценности, то у Риккерта любая теория познания в принципе превращается в науку о ценностях. Ведь даже в тех случаях, когда речь идет о естественнонаучном познании, оно (познание) только конструирует действительность, оно также опирается на определенные модели и схемы, т.е. по сути, на ценностный резерв. Каковы ценности, такова и наука. В этом ситуация ничем не отличается от социально-общественного знания, очевидным образом фундированного ценностями.

Итак, по Риккерту сам метод формирует те объекты, которые подлежат исследованию – будут ли они природными или культурными. В связи с этим Риккерт предлагает свой критерий отличия природных объектов от объектов культурных. Природные объекты не описываются в терминах смысла – они или существуют или не существуют, и невозможно говорить, что они что-то значат или ничего не значат. О культурных же объектах недостаточно знать, что они есть, но требуется еще понять, что они означают. Только культурные, т.е. духовные объекты можно: 1. оценивать, а значит, 2. выделять существенное и отделять его от несущественного (нельзя

сказать, например, что полосатость тигра существенна, а рыжесть нет, в то время как один поступок исторического деятеля можно отличать от другого по критерию существенности).

Риккерт выделяет *шесть областей ценностей* в соответствующих сферах человеческой деятельности: 1) научное познание; 2) искусство; 3) пантеизм и всякого рода мистика; 4) этика; 5) эротика и «блага жизни»; 6) теизм, как вера в личностного Бога, и сопряженные с теизмом ценности, к которым Риккерт отнес истину, прекрасное, сверхличностную святость, нравственность, счастье и др.

Далее, Риккерт предлагает свое главное детище – *улучшенную классификацию знания, где мы, наконец, обнаружим место социологии*. В общем виде Риккерт считает, что ни дильтеевское, ни виндельбандовское разделение на две общности, независимо от того, предметное оно или методическое, недостаточно. На самом деле разделение само должно производиться по двум основаниям. *Первое основание* – это основание правильной фиксации. А именно, учёный фиксируется на общем, а гуманитарий фиксируется на единичном. Такое основание фиксации можно, по-другому, назвать, *основанием правильного подведения*. Учёный подводит под общее, гуманитарий под частное. Но есть ещё *второе основание* деления – *основание ценностное*. Согласно этому второму основанию, есть два подхода – *оценивающий и неоценивающий*. Таким образом, мы получаем *генерализацию и индивидуализацию, с одной стороны, и возможность и невозможность оценочных суждений, с другой*. И если их, как говорит Риккерт, правильно объединить, то мы получим правильный выход на всю совокупность гуманитарных дисциплин (наук о духе), равно как всю совокупность дисциплин, изучающих человека и его продуктивную деятельность. Риккерт полагает, что имевшие место до него двойные разделения протекали с большими смысловыми потерями. Так у Дильтея получалось, что история и социология попадают в один спектр, в один класс дисциплин. Например, Дильтей считал, что историк и социолог не в состоянии обнаружить в своих исследованиях какие-то общности. Риккерт, напротив, убежден в том, что социология и история суть разные исследовательские практики, но чтобы это заметить следует детализировать классификацию. В свою очередь, он предлагает особую *четвероякую классификацию*, которая, являясь более детальной, должна лучше справиться с решением этой задачи.

Опираясь на различия между генерализирующим и индивидуализирующим методами, с одной стороны, а также между оценивающим и неоценивающим мышлением, с другой, Риккерт подразделяет все существующие науки на *четыре класса*: 1) генерализирующие, но не оценивающие (классические естественные науки – физика, химия и т.д.); 2) индивидуализирующие и не оценивающие (эволюционная биология, геология, география и т.д.); 3) генерализирующие и оценивающие (экономика, теоретическая юриспруденция и *социология*, которую Риккерт назовет естественнонаучным толкованием человеческой социальной духовной жизни и которую Вебер, впоследствии, попытается преобразовать в универсально-историческую науку); 4) индивидуализирующие и оценивающие (история).

Попробуем обосновать, почему получаются именно эти дисциплины, а не другие. Скажем, как понимать попадание физики в первую группу? Оказывается все просто – занимаясь физикой, мы лишь устанавливаем наиболее общие закономерности и никак их не оцениваем, т.е. не задаемся вопросом о смысле, значении и ценности того или иного физического явления. Какой, например, смысл в диффузии или инерции? Ясно, что даже сам вопрос в такой редакции поставлен быть не может. В свою очередь, когда мы говорим о биологии, то понимаем, что она индивидуализирует, т.к. фиксируется на индивидуальных особенностях. Если она будет пренебрегать индивидуальными особенностями, то довольно быстро утратит такие понятия, как особь, ее морфологическое строение, особенности жизнедеятельности и пр. Биология составляет номенклатуру живых существ и в этом смысле ей важно учесть их индивидуальные особенности. Вместе с тем биология относится к индивидуальному, но не оценивающему методу, т.к. она не оценивает свой предмет. Бессмысленно спрашивать, почему в мире есть киты и коты. Так случилось, что на земном шаре живут эти существа, но никакого особого смысла в этом обстоятельстве нет. То же самое имеет место в случае географии – исчисление материков, стран и океанов является абсолютно индивидуализирующим методом, но никакая оценка подобного знания не предполагается: то обстоятельство, что Азия находится к северо-востоку от Африки, является ценностно нейтральным. Тем самым, такие дисциплины как биология, география и геология заметно отличаются от физики или химии. В геологии или биологии присутствует *описательность* – для этих наук знать

предмет, означает обладать его дескрипцией. В отличие от них, физика мало, что описывает, в ней присутствуют скорее *объяснительные* стратегии, т.е. каузальные, причинно-следственные посылки.

И, наконец, самое любопытное. Как видим, социология здесь выделяется в отдельную, возможно, несколько неожиданную область знания; она в отличие от истории описывается не индивидуализирующим, а генерализирующим методом и это роднит социологию с естественнонаучными дисциплинами. Но, в отличие от них, социология, всё же, предполагает оценку, отнесение к ценности, и это сближает ее с историей. В этом смысле, схема Риккерта, действительно, представляется более гибкой и ёмкой. Ведь, по Дильтею, мы должны были бы объединить историю и социологию. У Риккерта же получается, что социология, в отличие от истории, предполагает некоторую унификацию, обнаружение законов и общностей. С одной стороны, Риккерт придает социологии статус научного знания, примерно так же как это делали позитивисты и, в первую очередь, Конт. С другой стороны в отличие от позитивистов, он указывает, что социология не вполне является наукой, т.к. подлежит оценке. Иначе говоря, мы понимаем, что в социологии дела обстоят не так, как в науке, где ученому достаточно встроить явление в причинно-следственные ряды. Социологу необходимо подвести социальное явление под некую ценность, только в этом случае оно получит некий смысл. Например, понять, почему происходят массовые протесты или, напротив, почему общество находится в состоянии аномии, можно только тогда, когда мы, ценностно, охарактеризуем происходящее, установим те аксиологические предпосылки, которые питают эти явления.

Наконец, что не менее важно для риккертовской стратегии выстраивания социального знания, это близкое Виндельбанду осознание того, что гуманитарному знанию нужно совершить *выход на общезначимость*. Решение этой проблемы у Риккерта будет вполне виндельбандовским: *ценности* – это и есть то *общезначимое*, что позволят осуществить выход на объективность исследования. Риккерт согласен с тем, что культурные события, культурные проявления имеют значение в ценностном плане, и это означает, что когда мы их понимаем, то не просто описываем их индивидуальные особенности, а всегда уже оцениваем. Правильная стратегия методологической направленности к культурным объектам – это оценивающая функция.

Но как только появляются ценности, то появляется некий выход на общезначимость. Несмотря на то, что мы прекрасно понимаем, что в области духа никогда не найдём такой же объективности, как в области физики, мы также признаем что всеобщий и необходимый характер ценностей позволяет нам унифицировать сферу духовного. Какую бы ценность мы ни взяли, например, ценность жизни, любви или семьи, то найдем в ней возможность выхода на общезначимый уровень – подобная ценность уже не есть нечто совершенно единичное, но скорее то, что объединяет многие единичности в некоторые осмысленные общности, позволяет подвести их под некий смысл. Кроме того, если мы выходим на уровень ценностей, то обнаруживаем, что здесь возникает возможность договариваться (всеобщность) и постулировать неслучайность (необходимость) происходящего. Поэтому только через выход на ценности можно привести аксеологическую общезначимость в область изучения исторических фактов и событий. В этом смысле Риккерт также как и Виндельбанд является наследником философии И. Канта.

Итак, мы видим, что Риккерт дал несколько более чёткую классификацию наук, позволяющую найти аутентичный метод в социологии. До того социология скорее ассоциировалась с контовской трактовкой науки наук. Дильтей впервые трансформировал это понимание, четко отделив естественную науку от гуманитарной. Однако у Дильтея эпистемический статус социологии остался несколько размытым, в частности, социология стала смешиваться с историей. Риккерт же, как кажется, наконец, нашёл ей правильное место. Но, тем не менее, никто из неокантиантских философов не занимался, собственно, *предметом* самой социологической мысли. М. Вебер, о котором речь пойдет в последующей лекции, фактически начнёт с этого места. К моменту его появления все методологические диспозиции будут выстроены и, в общем и целом, станет понятно, чем должна заниматься социология. Но никто из исследователей так и не предъявит ни одного правильно проделанного социологического анализа. Именно это и попытается сделать М. Вебер и вслед за ним Э. Дюркгейм.