

УДК 1(091)

И. КАНТ И В. ДИЛЬТЕЙ: ОПЫТ И ЕГО ВРЕМЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматриваются в сравнительной перспективе подходы к взаимосвязи опыта и времени И. Канта и В. Дильтея. Выявлены конструктивные моменты критики Дильтеем концепции опыта Канта в перспективе академической версии философии жизни. Дильтей говорит о неправомерности разграничения Кантом априорной формы и содержания чувственности, а также его понимании соотношения внутренней формы чувственности – времени, упорядочивающего феномены психики, и внешней формы – пространства, нацеленного на физически данное. Дильтей не принимает и кантовское учение о категориях, используемых в рассудочной деятельности. При рассмотрении этих тем он утверждает, что Кант забывает о первичности опыта существования субъекта в потоке времени жизни и истории, который является основой синтетической деятельности рассудка на базе реальных категорий. Учение Дильтея о неразрывной взаимосвязи опыта и времени жизни интерпретируется в статье как центральное звено, объединяющее его версию трансцендентально обоснованной философии жизни с программой методологии наук о духе.

***Ключевые слова:** опыт, время, пространство, рассудок, история, трансцендентальная философия, «критика исторического разума», науки о духе и науки о природе.*

Введение

Проблема опыта и его временного измерения – одна из центральных в философской аналитике деятельности субъекта познания, содержащейся в наследии И. Канта и В. Дильтея. Дильтей, как известно, принял собственный вариант «критики исторического разума» в границах академической версии философии жизни во многом под влиянием и в полемике с воззрениями Канта. При всем отличии от их общефилософских позиций Дильтей вне всякого сомнения находился под влиянием критической платформы кантовского трансцендентализма (см.: [11, с. 60–68; 12, р. 2–25; 13, р. 8]). Отсюда и сама тема «критики исторического разума». Однако, вникая в сам замысел осуществления критики такого порядка, не трудно заметить, что в ней подразумевается обращение не к «чистому», а к изначально «историческому» разуму. Хотя Кант отнюдь не был безразличен к проблеме истории, посвятив её рассмотрению ряд

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», № -20-011-00406 - А.

своих эссе, вряд ли можно говорить, что она была в его наследии центральной темой, и тем более трудно заподозрить этого мыслителя в усмотрении именно в «историчности» субъекта всего, что претерпевает человеческое сообщество в динамике его диахронной трансформации на ниве всеобщей истории. Как верный последователь просвещенческого взгляда на историю, Кант видел в ней прогрессивное совершенствование разума в его теоретической и практической ипостасях. Трансцендентальный субъект, созидающий историю, отнюдь не был, в его трактовке, существом, содержащим в себе импульс фундаментальной историчности. В основе же размышлений Дильтея, который предпринял «критику исторического разума», лежала мысль о том, что разум изначально питаем неискоренимым в человеческом субъекте опытом истории с присущим ему измерением времени. Для Канта было отнюдь не свойственным подобное видение опыта, хотя он и связывал его с такими априорными формами чувственности, как время и пространство. Рассмотрим фундаментальные расхождения Дильтея с Кантом в понимании соотношения человеческого опыта и времени, которые позволили родиться идее изначальной историчности опыта субъекта как стимулирующей все поиски исторического разума, которые не укладываются в видение панорамы развития человеческого сообщества в горизонте просвещенческого универсалистского прогрессизма.

И. Кант: опыт и время

Рассмотрение учения Канта и его значимости для осуществления «критики исторического разума» – одна из стержневых линий, по которым движется мысль Дильтея при создании собственного понимания логики наук о духе. Анализируя характер общефилософских задач трансцендентализма, Дильтей попытался обнаружить источник принципиального невнимания Канта к живой ткани истории и её видения в ключе конструирования схематики телеологически заданного совершенствования человеческого сообщества. Он усматривает таковой в изначальной нечувствительности Канта к вовлеченности субъекта познания в поток опыта исторической жизни, задающей потребность и многообразие векторов её постижения. Подобный подход в итоге накладывает свой отпечаток и на абстрактность истолкования деяний носителя практического разума, историософские схемы, питаемые видением всеобщей истории под знаком её устремленности к универсальной моральной цели. Таким образом, получается, что, обнаружив на базе трансцендентальной методологии активный характер субъекта познания и практической деятельности, Кант не увидел их вовлеченности в жизнь и историческое творчество, порождающее плюрализм культурно-исторических миров, подрывающее возможность абстрактно-прогрессистского теоретического схемосозидания.

Даже рассуждая о новизне опыта людей Нового времени, Кант, по Дильтею, не создает философско-теоретического понимания опыта, адекватного задаче «критики исторического разума». Только пересмотр его видения опыта субъекта, пребывающего во времени истории прежде всего в эпистемологическом ракурсе, может, в трактовке Дильтея, послужить своеобразным прологом к пониманию активности «исторического разума». С этой целью он разрабатывает собственную версию трансцендентализма, схватывающую жизненное априори пребывания в потоке времени, которая поведет к осознанию герменевтики постижения минувшего в его соотношении с настоящим.

Если внимательно прислушаться к логике аргументации Дильтея, возникает достаточно продуктивный ракурс критического прочтения наследия Канта по вопросу взаимосвязи опыта и времени как условия его осуществления. Прежде всего, Дильтей верно подмечает, что рассмотрение Кантом эпистемологических вопросов складывалось именно в ракурсе осмысления возможностей естественнонаучного знания. Он пишет о том, что в первой половине XVII столетия в результате совместной деятельности Кеплера, Галилея, Бэкона и Декарта сложился основной корпус представлений математического естествознания, и именно «оно было тем предметом, анализом которого преимущественно и занималась теория познания конца XVII–XVIII века в лице Локка, Беркли, Юма, Деламбера, Ламберта и Канта» [4, с. 134]. Действительно, именно задача философского обоснования ньютоновской физики отчетливо просматривается в основных эпистемологических работах Канта, всецело окрашивая его подход к трактовке проблемы опыта.

Различая непознаваемые вещи в себе и мир феноменов сознания, Кант был уверен, что созерцаемое и априорный аппарат его конституирования формами чувственности и рассудка служат производству прежде всего картины вещно-природной реальности. Предлагая собственный взгляд на природу опыта, Кант считал необходимым разграничение содержания и формы существования такового на базе трансцендентальной рефлексии. «Опыт, – писал он, – состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые представляют собой исключительно дело рассудка» [7, с. 122]. Таким образом, уже в этом изначальном определении опыта Кантом содержится констатация своеобразной двусоставности опыта – соединения в нем данных чувственности и работы рассудка, производящего синтетические суждения. Опыт, следовательно, постоянно наполняется новыми феноменами чувственности, слитыми с результатами рассудочной деятельности и синтетическим приращением предикативно определенного знания на базе эмпирии и априорных категориальных форм. Он, в такой интерпретации, отнюдь не сводится только к потоку феноменально фиксируемого данного, а предполагает рассудочно-рефлексивную деятельность. Однако при этом стоит вспомнить еще и о конструктивности самих по себе образов чувственно-

сти, которые, по Канту, немыслимы вне априорных форм, способствующих «обработке» феноменального содержания. В этой связи и возникает вопрос о пространстве и времени как доопытных формах чувственности, в границах которых только и мыслимо содержание постигаемого мира.

В традициях, идущих от Д. Локка до Д. Юма, Кант разделяет восприятия, связанные с воспроизведением внешнего мира и внутреннего состояния человека. Он говорит о том, что внешний опыт служит «источником физики», тогда как внутренний опыт составляет основание «эмпирической психологии» [7, с. 79]. В этой перспективе пространство предстает как внешняя априорная форма чувственности, сопряженная с упорядочением феноменов предметно-вещного порядка, тогда как время выступает как внутренняя априорная форма чувственности.

Размышляя о пространстве как априорной форме чувственности, Кант замечает, что «нечто существует вне нас эмпирическим образом, стало быть, как явление в пространстве...» [7, с. 158]. Относительно времени как априорной формы чувственности он говорит, что «посредством внутреннего опыта я осознаю существование моей души во времени...» [7, с. 158]. Внутренний и внешний опыт, по мысли Канта, органически взаимосвязаны на базе нерасторжимого единства пространства и времени как фундирующих его единство априорных форм. «Таким образом, – заключает Кант, – это сознание моего существования во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня; следовательно, опыт, а не воображение неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством; в самом деле, внешнее чувство уже само по себе есть отношение созерцания к чему-то действительному вне меня и реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как условием его возможности, что и имеет место здесь» [5, с. 101–102]. Такое единство схватывания феноменов во взаимосвязи пространственно-временных координат необходимо Канту для объяснения возможности возникновения механики И. Ньютона, которая виделась ему вершиной совершенства постижения природы.

При разработке собственного видения базовых философских оснований механики Ньютон, как известно, исходил из постулата об абсолютном характере пространства и времени как форм, в границах которых существует материя и многообразие физических процессов. Для Канта пространство и время – априорные формы чувственности, и, разумеется, речь не может идти об их статусе как вне сознания существующих объективных формах, являющихся «вместилищем» материи. «Только явления суть сфера и приложения понятий пространства и времени, а за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий» [5, с. 142]. Однако наличие абсолютного контура пространства и времени представляется ему необходимым основанием выстраивания ньютоновского образа природы. При этом, не только про-

странство, но и время при всем своем статусе формы, регулирующей «внутренний опыт», мыслится по аналогии с природно-вещными процессами. Кант подчеркивает, что «время имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств, но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о вещах вообще» [5, с. 139]. Разумеется, поясняет он, как чистая априорная форма чувственности время приложимо в качестве мерила феноменов психического опыта к цепи их последовательности, но и в этом случае мы в сравнительном плане фиксируем таковые по аналогии с природно-вещными явлениями. У Канта время как априорная форма чувственности автономно по отношению к содержанию опыта и никак не соотносится с включенностью субъекта в ткань жизни и истории.

Вслед за получением чувственно фиксируемой картины событий как неотъемлемого компонента опыта субъект приступает к операции синтеза имеющегося материала на основе деятельности рассудка. Кант полагал, что именно синтетическая деятельность рассудка обладает особой значимостью для обобщения опыта. Если аналитические суждения проясняют уже сложившиеся понятия, исходя из их наличного содержания, то синтетические суждения призваны расширять поле знания, обрабатывая многообразие содержания восприятий мира. Апостериорные синтетические суждения, по Канту, базируются на опыте и самим своим характером предполагают деятельность рассудка по соединению восприятий. Однако, на его взгляд, в плане обработки данных восприятия куда более значимая роль по расширению поля опыта, запечатлеваемого рассудочным знанием, принадлежит априорным синтетическим суждениям. «Опыт состоит из синтетической связи явлений (восприятий) в сознании, поскольку эта связь необходимая. Поэтому чистые рассудочные понятия суть понятия, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем они могут служить суждениями опыта, представляющими синтетическое единство восприятий как необходимое и общезначимое» [7, с. 122]. Суждения опыта, основывающиеся на априорном категориальном базисе, по Канту, наделяют его универсальностью и необходимостью. В этой связи возникает достаточно много вопросов, касающихся способа производства синтетических суждений на базе опыта. Заслуживает внимания, например, статус суждений, которые запечатлевают свершившееся в истории. Ведь об этом Кант ничего не говорит, как бы помещая субъекта опыта вне потока событий истории. И, конечно, можно спросить, продолжая кантовские размышления в исторической плоскости, насколько способна варьироваться система категорий рассудка, участвующая в фиксации опыта, в зависимости от различных культурных контекстов. При подобном подходе к аналитике кантовской интерпретации опыта ставится под сомнение «чистота» мыслительной активности рассудка.

«В жилах познающего субъекта, какового конструируют Локк, Юм и Кант, – констатирует Дильтей, – течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной жизни» [2, с. 274]. Субъект мыслительной деятельности в его кантовском понимании, по мнению Дильтея, оказывается рассудочно обобщающим представления, которые в своей «рафинированности» выглядят совершенно очищенными от человеческих жизненных пристрастий, порождаемых сопряченностью истории. Он не рефлексивирует собственной погруженности во время истории и способен видеть себя как пребывающего прежде всего в череде событий природно-вещной стихии. Однако при помощи самосознания, объективируя мыслительным усилием собственные поступки в практической сфере, он обнаруживает дар свободного волеизъявления. Для субъекта практического разума, который принимает решения, остается весьма острым вопрос об опоре на опыт и возможности сочетать его с морально-должным, выпадающим из кадра сущего. Сюжет, связанный с опорой на опыт, возникает и при попытке осмысления места субъекта в целостности истории, рассматриваемой Кантом в моральной перспективе.

Кант предлагает рассматривать историю в горизонте открытого им универсального морального должествования. Моральное же должествование, в его понимании, сопряжено с таким достоянием разума, как идея свободы, которая противостоит природе как рассудочному понятию, «которое доказывает и необходимо должно доказывать свою реальность на примерах опыта» [6, с. 301]. Дуализм свободы и мира опыта как сопряженного с постижением природы, по верному замечанию Дильтея, переносится Кантом в историсофскую плоскость. Ход всемирной истории представляется ему определяемым телеологией движения к торжеству всеобщего морального должествования. При этом остается, однако, вопрос о соединении этой перспективы с эмпирическим опытом. Как опыт фиксации данного, да еще и в природно-вещном ракурсе, он непримирим с подобным универсалистским телеологическим видением. Если же, как это предполагает Дильтей, провести радикальную ревизию самого опыта, делая его сопряженным с переживанием времени истории, то тогда возникает серьезное сомнение в возможности любых универсалистских схем истории (см.: [12, р. XV]).

Историчность опыта субъекта – стержневая тема обоснования

В. Дильтеем наук о духе

Критикуя решение Кантом проблемы опыта, Дильтей выдвинул собственный вариант видения этого сюжета. Ту картину субъекта опыта, которую предложил Кант, Дильтей полностью отвергает как абстрактную и не отвечающую реалиям жизни. Он убежден, что сама по себе реальность дана нам «в нашем цельном воляще-чувствующе-представляющем существе» и неотрывна от нашей самости, «дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления» [2, с. 275]. Опыт жизни, следовательно,

по Дильтею, не может быть рассмотрен в перспективе фиксации «чистого представления» и его рассудочной обработки, изначально неотрывен от потока человеческих устремлений, волевых импульсов, от пребывания во времени истории. Тот горизонт опыта, который, казалось бы, открывает нам лишь наши собственные внутренние представления, содержит, по убеждению Дильтея, и «целый внешний мир» с соцветием его жизненных единств. Поэтому рефлексия познавательного среза опыта, равно как и схватывание личностно-эгологического момента, предстает как возможная лишь на фоне одновременного переживания жизни в её имманентном и внешнем проявлениях.

Рассматривая специфику осуществленной Дильтеем «критики исторического разума», многие исследователи его творчества подчеркивают присущий ему «психологизм» и «антропологизм». Действительно, рассуждая о построении философии «наук о духе», он считает, что именно метод «описательной» психологии с её интроспективной ориентацией поможет обнаружить некоторые антропологические константы, применимые для выявления специфики социально-гуманитарного знания. «В таком понимании, – писал Дильтей, – антропология и психология оказываются основой познания исторической жизни, равно как всех норм, которыми руководствуется общество и по которым оно развивается» [2, с. 308]. При этом он всемерно подчеркивал отличия «описательной» психологии от эмпирико-позитивистского «объяснительного» варианта трактовки предмета этой дисциплины, предполагающего следование фактам и их строгую экспликацию. Сам идеал обращения к обобщениям психологического и антропологического плана при построении философии «наук о духе» заимствован Дильтеем у Д.С. Милля, которого он высоко ценил, хотя и не принимал доминантную позитивистскую направленность его наследия. От изучения трудов позитивистов у Дильтея осталось еще и непримиримое критическое отношение к спекулятивно-метафизическому теоретизированию, позволяющее понять его тяготение к психологизму методологического плана. Тем не менее и в сочинениях самого Дильтея присутствует компонент критико-метафизических допущений различного плана. И даже сама идея «критики исторического разума» может быть истолкована как несущая в себе неискоренимый момент влияния кантовской программы «критической метафизики», её развития в иной форме.

Характерно, что, критикуя кантовскую трактовку опыта в духе собственного видения человека, Дильтей отнюдь не отказывается от признания продуктивности трансцендентальной рефлексии как методологического средства проникновения в мир субъекта. Его видение возможностей таковой применительно к постижению констант исторического опыта субъекта возникло, по его собственному признанию, в диалоге с графом П. Йорком фон Вартенбургом (см.: [10, с. 15–23]).

Обоснование наук о духе трактуется Дильтеем как «критика исторического разума», выступающая в антропологическом измерении в качестве способности человеческого самопознания. Постигая себя, по его мысли, человек также проникает и в процесс конституирования общества и истории. Сама по себе практика подобной рефлексии мыслится как объединяющая усилия теории познания и логики в ракурсе решения обозначенной им выше энциклопедической и методологической проблемы. Одновременно Дильтей уверен, что логический ракурс «критики исторического разума» должен опираться на контакт с фундаментальными положениями и понятиями конкретных дисциплин. Учитывая его предшествующие декларации, очевидно, что критический потенциал логико-эпистемологической рефлексии должен быть сфокусирован в первую очередь на реалиях, открываемых описательной психологией. Вот тут-то и начинается разговор, приводящий к новой формулировке возможностей кантовского трансцендентализма в понимании субъекта, захваченного потоком жизни и истории.

Дильтей замечает, что требованиям критического сознания логика будет отвечать только в том случае, когда она решается выйти за границы дискурсивного мышления. В отличие от формальной логики, ограничивающейся законами дискурсивного мышления, Кант, согласно с трактовкой достоинств его мышления Дильтеем, сумел показать истоки дискурсивно-логического подхода к миру. «В противовес ей логика, последовательно проводящая критическую установку, включает в себя исследования, которые обозначались Кантом как трансцендентальная эстетика и аналитика, то есть всю совокупность процессов, составляющих фундамент дискурсивного мышления» [2, с. 397]. В этом контексте наши понятия и суждения, следуя перспективе, намеченной Кантом, должны быть прояснены с точки зрения их додискурсивного генезиса. «С критической точки зрения, – продолжает Дильтей, – логические требования к понятию выполняются только тогда, когда во взаимосвязи познания, где оно возникает, присутствует сознание самого формирующего это понятие познавательного процесса, благодаря чему однозначно определяется место понятия в системе относящихся к действительности знаков. Логическим требованиям суждение отвечает только тогда, когда осознанию логического основания суждения во взаимосвязи познания, в которой она является, сопутствует теоретико-познавательная ясность касательно действительной силы и сферы охвата всей совокупности психических актов, это основание образующих» [2, с. 397–398]. Таким образом, логика в её новом трансценденталистском прочтении рассматривается Дильтеем как призванная привести к центральной эпистемологической проблеме – непосредственного знания о фактах сознания и их отношения к совершенствованию знания на базе закона достаточного основания. Трансцендентальная рефлексия основных антропологически значимых психических актов, фундирующих конфигурацию

познавательного процесса в науках о духе, и составляет главную цель «критики исторического разума». Именно в этом контексте и рассматривается Дильтеем взаимосвязь временного измерения опыта субъекта.

В существующей исследовательской литературе достаточно подробно обсуждается изменение позиции «раннего» и «позднего» Дильтея в плане философской трансформации его видения оснований «критики исторического разума». При всем различии его подходов к этому тематическому полю в эпоху написания первого тома «Введения в науку о духе» и создания работ, опубликованных под названием «Построения исторического мира в науках о духе», которые, по замечанию Б. Гротгейзена, надо рассматривать как материалы к завершающему тому основного труда Дильтея, между ними сохраняется линия преемственности. Период увлечения описательной психологией и эпоха герменевтического завершения исканий Дильтея, как полагают многие зарубежные и отечественные специалисты, действительно находятся в отношении органической преемственности (см.: [1, с. 35–40; 8, с. 11–34; 9, с. 728–730]). При всем росте влияния на «позднего» Дильтея идей Ф. Brentano и Э. Гуссерля воззрения этого автора на задачи и способы «критики исторического разума» сохраняют значительное родство с «ранним» периодом его творчества. Причина тому, по всей видимости, может быть обнаружена во все возрастающем внимании к вопросу об историчности опыта субъекта с его временным измерением на протяжении целостности академической карьеры Дильтея. Проработка этого сюжета способствует все большей полноте понимания граней исторического опыта как объединяющего практику постижения минувшего и организацию жизни личности и социальных сообществ в настоящем.

В. Дильтей: исторический опыт и время как предмет трансцендентальной рефлексии

Непосредственная данность жизни в опыте субъекта составляет, по Дильтею, главное основание постижения истории. «Жизненный опыт и науки о духе, – пишет он, – находятся, таким образом, в постоянной внутренней взаимосвязи и взаимоотношении. Не понятийный подход составляет основание наук о духе, но осознание психического состояния в его целостности и повторное обнаружение его в последующем переживании» [4, с. 181]. Опыт непосредственного постижения и переживания жизни выглядит, согласно Дильтею, первичным по отношению к любым вариантам его понятийно-дискурсивной фиксации, выражению, за которым может последовать стадия понимания на уровне наук о духе. Опыт жизни, служащий прологом профессиональных размышлений в различных науках о духе, в частности в историческом познании, рассматривается Дильтеем, в отличие от Канта, как отмеченный в своем имманентном содержании измерением временности.

Характерно, что Дильтей не склонен скрывать философские корни своих построений относительно неразрывности опыта постижения и переживания жизни как изначально наделенного измерением времени. «Великие религиозные натуры, такие, как Августин и Паскаль, – пишет он, – являются в этом случае вечными образцами для опыта, черпаемого из своего собственного переживания» [4, с. 182]. В этом они превосходят даже таких крупных мастеров гуманитарного знания, как Т. Карлейль или Л. фон Ранке. Именно августинианский вариант осмысления феномена времени, воспринятый впоследствии Паскалем, представляется Дильтею наиболее схожим с его собственным видением этого феномена как неотъемлемой характеристики опыта жизни.

Временность рассматривается Дильтеем как непосредственно присущее опыту свойство и как важнейшая реальная категория, используемая при предикативном постижении явлений духа. Рассуждая о ресурсах рассудочных генерализаций, Дильтей различает два ряда категорий по степени их универсальности: к первому классу категорий он относит формальные, характеризующиеся им как способ описания реальности в её целостности, тогда как реальные категории приложимы к миру духа. Категории, как поясняет Дильтей, являются способами предикативного постижения предметов. Они есть правила сопряжения мыслимых предметов, средствами установления систематических взаимосвязей. Высшие категории мыслятся им как основные точки постижения действительности. Дильтей поясняет относительно способа получения всеобщих предикатов категориального типа, что они фиксируются путем рефлексии относительно способа переживаний отдельного индивида, а затем экстраполируются на всю сферу объективированных явлений человеческого духа. В этом проявляется сам способ трансцендентальной рефлексии, разработанный и примененный им на базе описательной психологии (см: [11, с. 63–68]). Априорные константы работы сознания определяются путем трансцендентальной рефлексии психических явлений, сопряженных с переживанием потока жизни.

«Первое категориальное определение жизни, основополагающее для всех других определений, – пишет Дильтей, – включает в себя временность. Это обнаруживается уже в выражении «течение жизни». Время наличествует для нас благодаря объединяющему единству нашего сознания. Для жизни и обнаруживающихся в ней внешних предметов общим являются отношения одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения» [4, с. 241]. Категоризация временности происходит на базе внутреннего опыта субъекта, сопряженного с переживанием потока событий в их конкретном вещном, а также интересубъективном наполнении. В этом плане существенно пояснение Дильтея относительно сознания как предпосылки категоризации переживаемого опыта потока времени. Действительно, сотканность времени из момента и длительности, прерывности и непрерывности, со-

бытийной последовательности предполагает расчленение целостного опыта его переживания при посредстве аналитики внутри сознания и обращения к самосознанию. Определение жизни в её временной данности в категориальном плане позволяет реализоваться рассудочной фиксации того, что происходит во времени в плане осмысления событий и процессов. Синтетическая функция рассудочной деятельности приобретает у Дильтея, в отличие от Канта, в дополнении к синхронии еще и диахронное измерение.

В контексте обсуждения проблемы временного измерения опыта Дильтей вступает в открытую полемику с кантовским видением этого вопроса. В своем учении «о феноменальном характере времени» Кант проявил, на его взгляд, интерес только лишь к рассмотрению данного вопроса в перспективе поиска оснований математического естествознания. «Эти отношения, – замечает Дильтей, – охватывают, но не исчерпывают переживание времени, в котором понятие времени находит свое окончательное наполнение. Здесь время воспринимается как беспрестанное продвижение вперед настоящего, в котором оно непрерывно становится прошлым, а будущее – настоящим» [4, с. 241]. Переживание времени видится Дильтею как базирующееся на живом опыте субъективного восприятия времени, связанном с ускользящим моментом настоящего, с которым сопряжен шлейф прошлого и перспектива будущего. Философская рефлексия, раскрывая феномен временности, должна следовать в фарватере человеческой субъективности, а не объективации предметно-вещного опыта постижения процессуальности. Именно такая категоризация времени задает, на взгляд Дильтея, верный ракурс рационального осмысления истории.

В своем видении особенности субъективного опыта пребывания во времени как противоположного объектно-вещному анализу социокультурной реальности Дильтей движется, несмотря на критику кантовских воззрений, именно в их ракурсе. «Среди данных феноменально тел существует и человеческое тело, с которым переживание связано таким образом, который не поддается определению. Но с переживанием мы переходим из мира физических феноменов в царство духовной действительности» [4, с. 244]. И здесь в процессе переживания времени мы сталкиваемся с особым рода реальностью, которая принципиально разложима на составляющие лишь усилием мысли и воспринимается как допредикативное присутствие в некоей длительности.

«Антиномии, которые мышление выявляет в переживании времени, – заявляет Дильтей, – возникают из непроницаемости этого переживания для познания» [4, с. 242]. Само по себе переживание, по признанию философа, оказывается в плане его феноменологической фиксации противоположным рационально-дискурсивному постижению в силу своей принципиальной неразложимости. Однако оно все же подвергается мыслительному препарированию, разбиваясь на звенья, между кото-

рыми устанавливаются связи. В этом процессе выявляется антиномичность времени, раскрываемая Дильтеем. Чистая длительность должна, подвергаясь рефлексивной аналитике, предстать как связь «ликов» времени – прошлого, настоящего и будущего. Следуя во многом в их интерпретации за Августином, Дильтей предлагает достаточно самостоятельное видение измерений времени.

Подобно Августину, Дильтей выстраивает собственную феноменологическую характеристику ипостасей времени, отправляясь от настоящего. Запечатлеваясь в поле сознания, настоящее, однако, по его мысли, никогда актуально не существует, в силу пребывания в потоке времени. «Настоящее никогда не существует, – справедливо констатирует он, – то, что мы переживаем как настоящее, всегда заключает в себе воспоминание о том, что только что было в настоящем» [4, с. 242]. Случившееся качественно неповторимо, оно становится достоянием памяти и номинируется в качестве настоящего, хотя на момент этого акта уже таковым не является.

Настоящее выступает как момент, соединяющий вектора прошлого и будущего. Августин, как известно, говорил о их порождении на базе таких моментов душевной жизни человека, как память и ожидание. «Настоящее, – пишет Дильтей в явном созвучии с августианинским наследием, – это наполненное реальностью мгновение, оно реально в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, обнаруживающимся в желании, ожидании, страхе, стремлении» [4, с. 241]. Таким образом, при всем «ускользающем» характере настоящего и его существовании лишь при посредстве воспоминания именно оно в наибольшей степени сопряжено с реальностью. Дильтей говорит о существовании переживания времени жизни только на базе связи настоящего с двумя другими измерениями времени – прошлым и будущим. «Мы беспрестанно движемся, вовлеченные в это течение, и в тот момент, когда будущее становится настоящим, настоящее уже погружается в прошлое», – замечает он [4, с. 241]. Находясь в этой текучей реальности взаимосвязи трех ликов времени, субъект рисуется Дильтею одновременно пассивным существом по отношению к прошлому, которое нельзя вернуть и переделать, и носителем активного начала в своей обращенности к будущему как спектру возможностей собственного выбора.

Хотя прошлое, по Дильтею, нельзя переделать, оно активно вторгается в настоящее, актуализируется в соответствии с запросами субъекта. В этом смысле минувшее может стать действенным фактором в контексте современности. Такое его воздействие на настоящее предполагает объективацию переживаемого с целью последующего обращения в рационально артикулированное знание о минувшем.

«Переживание, – резюмирует Дильтей, – включает элементарные мыслительные операции. Я называю это свойство интеллектуальностью переживания» [4, с. 244]. В ходе рассудочной обработки пере-

живаемого объективируются явления, данные в потоке времени, и наделяются предикативными характеристиками. Рассматриваемые феномены описываются через присущие им свойства и отношения с другими явлениями. Таким образом, фиксация переживания во вне неминуемо предполагает знаковую форму – план выражения. Это касается не только актов самосознания, но объективации внеположенных природных и социокультурных реалий. «Чужое же существование, – замечает Дильтей, – дается нам первым делом в чувственных фактах, жестах, действиях, что приходят извне» [3, с. 238]. Вслед за тем может реализоваться и фаза понимания явлений, принадлежащих к сфере духа.

Выводы

Рассмотрение Дильтеем проблемы «критики исторического разума» шло в полемической дискуссии с разработанным Кантом учением о трансцендентальном переосмыслении задач метафизики. Дильтей исходит из предпосылки о принципиальной неадекватности исходных оснований кантовского трансцендентализма, которые, на его взгляд, не принимают во внимание изначальное присутствие субъекта познания и практического действия в потоке истории. Отсюда вытекает, по его мнению, и своеобразное непонимание Кантом специфики постижения истории, воплотившееся в созданном им в перспективе критической метафизики истолковании телеологической ориентации развития человечества. Отказ от идеи «чистоты» разума и движение к осознанию его связи со временем истории оказался для Дильтея сопряженным с попыткой создания нового варианта трансцендентальной рефлексии на базе академической философии жизни. Отправляясь от идеи кризиса метафизики, воспринятой не только в кантовской, но и в позитивистской редакции, Дильтей полагает, что для рефлексивного проникновения в процесс постижения духовной реальности в её синхронии и диахронии необходимо создание антропологии, выстроенной на платформе трансцендентального осмысления данных описательной психологии. В этой связи он формулирует собственное учение о центральной роли опыта жизни, отличающегося характеристикой временности, для понимания социокультурных реалий и возможности построения наук о духе, среди которых его особое внимание привлекает история. Размышляя о специфике опыта постижения жизни в её временной ипостаси как основы построения наук о духе, Дильтей вступает в прямую полемику с кантовским истолкованием этого тематического поля.

Под опытом Кант, как известно, понимал совокупность созерцаний чувственности, упорядоченных на базе чистых априорных форм таковой – пространства и времени, а также синтетические обобщения чувственных данных при посредстве деятельности рассудка и его категориальных средств. Дильтей справедливо подвергает критике тезис Канта о необходимости разграничения априорной формы и содержания чув-

ственности, а также его понимание соотношения внутренней формы чувственности – времени, упорядочивающего феномены психики, и внешней формы – пространства, нацеленного на физически данное. Неприемлемо для него и кантовское учение о категориях, используемых в рассудочной деятельности. При рассмотрении этих тем, как небезосновательно полагает он, Кант забывает о первичности опыта существования субъекта в потоке времени жизни и истории. Кант изначально рассматривает субъекта как пребывающего в условиях физического ньютоновского универсума, из которого вырывается субъект практического разума как носитель свободной воли, который, однако, также вырисовывается вне конкретики опыта истории. Дильтей считает, что внутренний опыт пребывания во времени жизни историчен по своему характеру и первичен по отношению к опыту объектно-вещной реальности, который дан субъекту на его фоне. Временность рисуется им как жизненная реальная категория, фундирующая синтетическую деятельность рассудка, судящего о социокультурной реальности, которая пропитана духовным началом. Рассмотрение опыта переживания времени жизни и истории составляет звено, объединяющее общефилософские и методологические построения Дильтея. Несмотря на верно отмечаемый в исследовательской литературе психологизм Дильтея, его трактовка взаимосвязи опыта и времени, её воплощения при рассудочно-категориальном синтезе данных о социокультурных явлениях и процессах выглядит весьма продуманной и заслуживающей дальнейшего теоретического обсуждения.

Список литературы

1. Гротгейзен Б. Предисловие немецкого издателя // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 35–40.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 271–727.
3. Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. 4. С. 235–262.
4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 43–405.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 69–774.
6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 1. С. 311–527.
7. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 1. С. 67–328.
8. Куренной В.А. Предисловие редактора // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 11–34.
9. Малахов В.С. О языке Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 728–730.

10. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
11. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 15–264.
12. Nelson E.S. Introduction: Dilthey in Context // Interpreting Dilthey: Critical Essays. Ed. by E. S. Nelson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 1–18.
13. Hodges H.A. Philosophy of Wilhelm Dilthey. London: Routledge, 2013. 396 p.

I. KANT AND W. DILTHEY: EXPERIENCE AND ITS TIME DIMENSION

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article examines in a comparative perspective approaches to the relationship between experience and time proposed by I. Kant and W. Dilthey. The author reveals the constructive moments of Dilthey's criticism of Kant's experience theory in the perspective of the academic version of life philosophy. Dilthey speaks of the incorrectness of the delimitation by Kant of the a priori form and content of sensuality, as well as of his understanding of the relationship between the internal form of sensuality – time, which orders the phenomena of the psyche, and the external form–space, which is aimed at the physically given. Nor does Dilthey accept Kant's doctrine of categories used in intellectual activity. In considering these topics, he argues that Kant forgets about the primacy of the experience of the subject's existence in the flow of lifetime and history, which is the basis of the synthetic activity of the intellect on the basis of real categories. Dilthey's teaching about the inextricable relationship between experience and lifetime is interpreted as a central link that unites his version of the transcendently grounded philosophy of life with the program of the methodology of the human sciences.

Keywords: *experience, time, space, reason, history, transcendental philosophy, «criticism of historical reason», the human sciences and the natural sciences.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru