



Вестник Российского университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

2023 Том 27 № 3

Специальная тема номера:
**«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА
И ВАРИАНТЫ ЕЕ ПРОЧТЕНИЯ ФИЛОСОФАМИ**

Научный редактор М.Е. Соболева

DOI: 10.22363/2313-2302-2023-27-3

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное

учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,

РУДН, Москва, Россия

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,

Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатольевич, РУДН, Москва,

Россия

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

Билимория Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз, Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия; РУДН, Москва, Россия

Визе Кристиан, Франкфуртский университет им. Гёте, Франкфурт, Германия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

Дмитриева Нина Анатольевна, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия

Йонкус Далис, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, РУДН, Москва, Россия

Ли Чжициян, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибур, Швейцария

Соболева Майя Евгеньевна, Филиппс-университет Марбурга, Марбург, Германия

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Тлостанова Мадина Владимировна, Линчёпингский университет, Линчёпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цывик Владимир Анатольевич, РУДН, Москва, Россия

Вестник Российской университета дружбы народов.

Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика, профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте:
<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Литературный редактор *К.В. Зенкин*
Редактор англоязычных текстов *О.В. Чистякова*
Компьютерная верстка *Н.А. Ясько*
Помощник главного редактора *Д.А. Слепухина*

Адрес редакции:
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.08.2023. Выход в свет 20.09.2023. Формат 70×108/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».
Тираж 500 экз. Заказ № 1122. Цена свободная.
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН
115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2023 VOLUME 27 No. 3

Special Theme of the Issue:
KANT'S "CRITIQUE OF PURE REASON"
AND WAYS OF ITS READING BY PHILOSOPHERS

Scientific editor *Maja Soboleva*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2023-27-3

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA
NAMED AFTER PATRICE LUMUMBA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov

RUDN University, Moscow, Russia

E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Pavel A. Vladimirov

RUDN University, Moscow, Russia

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States

Nataliya S. Avtonomova, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Lyudmila V. Baeva, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia

Purushottama Bilimoria, University of California and Graduate Theological Union, Berkeley, United States; University of Melbourne, Victoria, Australia; RUDN University, Moscow, Russia

Nina A. Dmitrieva, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Abdusalam A. Guseynov, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia

Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China

Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China

Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy

Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden

Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada

Vladimir Tsvyk, RUDN University, Moscow, Russia

Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

Michael Zank, Boston University, Boston, USA

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
named after Patrice Lumumba (RUDN University),
Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-2302 (print), ISSN 2408-8900 (online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German

Indexed in Russian Index of Science Citation, Scopus, DOAJ, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Dimensions, ResearchBib, Lens, Research4Life, JournalTOCs, British Library, Bodleian Libraries (University of Oxford), Ghent University Library.

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at
<http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.ru

Review Editor K.V. Zenkin
English Language Editor O.V. Chistyakova
Computer Design N.A. Yasko
Assistant Editor D.A. Slepukhina

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price
Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419, Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА И ВАРИАНТЫ ЕЕ ПРОЧТЕНИЯ ФИЛОСОФАМИ

Soboleva M. Kantianism: Schools and Directions (Соболева М.Е. Кантианство: школы и направления)	499
Чернов С.А. Фридрих Якоби: последователем Канта может быть только сумасшедший!	513
Ануфриева К.В. Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант	527
Семенов В.Е. Кант и Марбургская школа	541
Katsur I. From Monism to Pluralism: Cassirer's Interpretation of Kant (Качур И. От монизма к плюрализму: интерпретация Канта Кассирером)	556
Балановский В.В. Н.О. Лосский и его метакритика чистого разума	568
Rybas A.E. Receptions of Kant's Philosophy in Russian Empiriocriticism (Рыбас А.Е. Рецепции философии Канта в русском эмпириокритицизме)	582
Wiedebach H. Felix Noeggerath on Kant: Transcendental Synthesis as a Principle of System Formation / D.I. Chistyakov, translator (Видебах Х. Феликс Нёггерат о Канте: трансцендентальный синтез как принцип системообразования / пер. с нем. Д.И. Чистякова)	598
Губман Б.Л. Наследие И. Канта и Х. Арендт: постижение мира в герменевтической перспективе	614
Сокулер З.А. Кантианские мотивы в творчестве Людвига Витгенштейна	629
Евстигнеев М.Д. П.Ф. Стросон: от Юма к Канту и обратно	644
Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как метафизика возможного опыта и его реалистическая трактовка в аналитической философии	659

ПРОБЛЕМЫ ЛОГИКИ

Куслий П.С. В защиту стандартного подхода к логико-семантической экспликации неспецифического транспарентного прочтения сообщений о пропозициональных установках	677
--	-----

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Páez Bonifaci J. Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs (Паэц Бонифачи Я. Теория Генриха Риккера о философском начале)	698
Zagirnyak M.Yu. Philosophy of Landscape in Fedor Stepun's Model of Socio-Cultural Development (Загирняк М.Ю. Философия ландшафта в модели социокультурного развития Фёдора Степуна)	713

- Хахалова А.А.** Телесно-аффективный аспект феномена в супрематизме Малевича 726

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Михель Д.В.** Церковь и либеральное здравоохранение: необходимость духовно-нравственного образования для медицинских работников 740
Прокофьев А.В. Теория моральных санкций Иеремии Бентама 757

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

- Баева Л.В.** Экзистенциальные источники скулштутинга и «колумбайна» 774
Золотухина-Аболина Е.В. Дискурсы о чуде: спектр позиций 793
Lemanto E. Deweyan Critique of Fundamentalism (Леманто Е. Критика фундаментализма Дьюи) 809

НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

- Бердникова А.Ю.** Наследие В.С. Соловьева в архивах России: аналитический обзор 818

CONTENTS

KANT'S "CRITIQUE OF PURE REASON" AND WAYS OF ITS READING BY PHILOSOPHERS

Soboleva M.	Kantianism: Schools and Directions	499
Chernov S.A.	Friedrich Jacobi: Only Madman Can Be Follower of Kant! (in Russian)	513
Anufrieva K.V.	Birth of 'Criticism of Historical Reason': W. Dilthey and I. Kant (in Russian)	527
Semyonov V.Ye.	Kant and Marburg School (in Russian)	541
Katsur I.	From Monism to Pluralism: Cassirer's Interpretation of Kant	556
Balanovskiy V.V.	Lossky N.O. and his Metacritique of Pure Reason (in Russian)	568
Rybas A.E.	Receptions of Kant's Philosophy in Russian Empiriocriticism	582
Wiedebach H.	Felix Noeggerath on Kant: Transcendental Synthesis as a Principle of System Formation (translated from German by D.I. Chistyakov)	598
Gubman B.L.	Legacy of I. Kant and H. Arendt: Comprehension of World in Hermeneutical Perspective (in Russian)	614
Sokuler Z.A.	Kantian Motives in Work of Ludwig Wittgenstein (in Russian)	629
Evstigneev M.D.	Strawson P.F.: From Hume to Kant and Back Again (in Russian)	644
Katrechko S.L.	Kant's Transcendentalism as Metaphysics of Possible Experience and its Realistic Interpretation in Analytical Philosophy (in Russian)	659

PROBLEMS OF LOGIC

Kusliy P.S.	In Defense of Standard Approach to Logico-Semantic Explication of Non-Specific Transparent Interpretation of Propositional Attitude Reports (in Russian)	677
-------------	--	-----

HISTORY OF PHILOSOPHY

Páez Bonifaci J.	Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs (Páez Bonifaci J. Heinrich Rickert's Theory of the Philosophical Beginning)	698
Zagirnyak M.Yu.	Philosophy of Landscape in Fedor Stepun's Model of Socio-Cultural Development	713
Khakhalova A.A.	Bodily-Affective Aspects of Phenomen in Malevich's Suprematism (in Russian)	726

MORAL PHILOSOPHY

- Mikhel D.V.** Church and Liberal Healthcare: Need of Spiritual and Moral Education for Healthcare Workers (in Russian) 740
Prokofyev A.V. Jeremy Bentham's Theory of Moral Sanctions (in Russian) 757

MAN AND SOCIETY

- Baeva L.V.** Existential Sources of School Shootings and Columbine (in Russian) 774
Zolotukhina-Abolina E.V. Discourses about Miracle: Spectrum of Positions (in Russian) 793
Lemanto E. Deweyan Critique of Fundamentalism 809

SCIENTIFIC REVIEWS

- Berdnikova A.Yu.** Archival Heritage of Solovyov V.S. in Russia: Analytical Review (in Russian) 818



«Критика чистого разума» Канта и варианты ее прочтения философами

Kant's “Critique of Pure Reason” and Ways of its Reading by Philosophers

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-499-512>

EDN: DFXDJA

Editorial Article / Редакционная статья

Kantianism: Schools and Directions

Maja Soboleva  

Philipps University of Marburg,
6 B Wilhelm-Roepker-Strasse, 35032, Marburg, Germany
sobolme63@gmail.com

Abstract. The study offers an overview of philosophical currents formed under the influence of Kant's critical philosophy. Such directions of Kantianism as German Idealism represented by F. Jacobi, Neo-Kantianism represented by E. Cassirer and A. Riehl, ontological interpretation of Kant's theory by M. Heidegger and analytical tradition of Neo-Kantianism represented by J. McDowell are considered in detail. These examples demonstrate different approaches to understanding Kant which have been developed throughout history. Among them, one can identify the epistemological approach that views Kant's theoretical philosophy as a theory of knowledge and, above all, as a theory of experience. It can be contrasted with various metaphysical approaches developed against the background of an idealistic reading of the *Critique of Pure Reason*. From time to time, realistic interpretations of Kant's theory of experience that try to avoid ontological dualism concerning the relation between “appearance” and “thing in itself” have arisen, which seem adequate to its spirit and letter. Within the analytic Kantian paradigm, a whole spectrum of interpretations of Kant's concept of experience has emerged, for which the stumbling blocks are, above all, Kant's theory on the cognitive faculties — sensibility and understanding, the deduction of categories and the transcendental unity of apperception. In the first case, the main issue is the question of the cooperation of cognitive faculties in the process of experience formation, which still causes difficulties for researchers; in the second case, the question of the role of non-discursive and discursive concepts in this process; in the third case, the question of the relationship of apperception, consciousness and self-consciousness and their functions in cognition. The study shows that all these questions still await their final resolution. The study is in fact an introduction to the block

devoted to the reception of Kant's *Critique of Pure Reason* in connection with the approaching anniversary of the philosopher.

Keywords: reception, critique of pure reason, trends

Article history:

The article was submitted on 28.02.2023

The article was accepted on 19.06.2023

For citation: Soboleva M. Kantianism: Schools and Directions. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):499—512. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-499-512>

The Topology of Kantianism

In anticipation of the 300th anniversary of Immanuel Kant's birth in 2024, we have decided to release a special issue devoted to the history of reception of Kant's theoretical philosophy. *The Critique of Pure Reason* enormously influenced the development of subsequent philosophy and the modern theory of knowledge can largely be regarded as having arisen from a discussion of this hitherto not fully understood work.

If we sketch out schematically a map of those philosophical currents, which were formed under the influence of Kant's critical philosophy, we get roughly the following picture: German Idealism emerged, in general, as a critical reaction to Kantian rationalism; philosophy of life, represented by Schopenhauer, developed as a negation of Kantian logicism; neo-Kantianism, by contrast, is an attempt to rehabilitate the Kantian approach; phenomenology as a consequence of attempts to overcome the Kantian dualism of appearance and thing in itself and to give an alternative, hermeneutic, explanation of the formation of the concept of the object; Heidegger's fundamental ontology can be seen as a development of Kant's subjective notion of time; constructivism as a naive interpretation of Kant's "Copernican turn"; and, finally, the analytic theory of knowledge and the analytic philosophy of consciousness received a significant impetus for their development by dealing with the concepts of intuition, category, and the pure unity of apperception.¹ In order not to be unfounded, let us illustrate the said above with a few examples, which, in addition, will allow us to identify the key problematic nodes of Kant's theoretical philosophy.

a) German Idealism. The reading of Friedrich Jacobi's works shows that the turn from Kant's critical philosophy to objective idealism was prompted by dissatisfaction and disillusionment with the former. In his own words, Jacobi had been studying Kant's philosophy for eighteen years [3. P. 289]. The works devoted to it, such as *Epistel* (Epistle on Kantian Philosophy) (1791), *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstände zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (On the Attempt of Criticism to bring Reason to Understanding, and to Give Philosophy in General a New Purpose)

¹ There are, of course, other classifications of Kantianism. See, for instance, the work of Norbert Hinske [1] or the collection of papers edited by Sebastian Gardner and Matthew Grist [2].

(1802), *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (On Divine Things and Their Revelation) (1811) and *Einleitung zu den philosophischen Schriften* (Introduction to the Philosophical Works) (1815) reveal, however, not so much its analysis as a criticism caused by misunderstanding of Kant's systematic argumentation. The focus lies on the concept of idea, which Jacobi perceives as an extension of the category, violating Kant's fundamental distinction between these two modes of thinking. For the latter, the category is a function of understanding, which, from the point of view of the conditions for the possibility of cognition, makes sense only when applied to intuitions. An idea, by contrast, belongs to the principles of reason and can be transcendent, i.e., it can go beyond experience. Correctly noting that Kant's category and idea are constructed similarly to judgements, Jacobi concludes that Kant's idea loses the metaphysical and ontological completeness of its being, being used only as a logical instrument of knowledge. One of the consequences of such a narrow understanding of the idea, from his standpoint, is the impossibility to believe in the idea of God because, being a simple inference of reason, it turns out to be "the emptiest of all ideas, an ideal of emptiness" [4. P. 156]. Since Kant's idea of God has only a regulative status, "one can neither believe in it, nor not believe in it" [4. P. 156], and, hence, it loses any practical sense for a human being. Practical reason can only "order" one to believe in God [4. P. 156], what is insufficient for religious consciousness.

Taking Kant's transcendental ideas only as constructions of pure reason, Jacobi considers Kant an overthower of the postulates on which Western European culture rests, "all the proofs of the simplicity and immortality of the soul, as well as of the rational creator of the world hitherto developed by speculative philosophy" [4. P. 155]. Convinced that the history of humanity is intimately linked to Christianity, Jacobi tries to develop a philosophy compatible with this religion. To do this, he needs a different concept of reason and, thus, of ideas. Therefore, he subjects Kant's basic epistemological terms, such as "intuition," "concept," and "reason," to a radical revision. Whereas Kant's intuition is sensuous, Jacobi introduces the notion of intellectual intuition, capable of directly discerning certain truths bypassing reason. In Jacobi's theory, the concept ceases to be, in contrast to Kant, a function of understanding and becomes a function of reason. He argues that understanding is merely linking of the elements to one another, an activity, which is peculiar not only to humans but also to many other animals. The *differencia specifica* of the human species is not understanding but the human mind's capacity for pure and objective rational feeling, which is capable of directly comprehending a higher, supersensible reality. Accordingly, it is not reason, but spiritual feeling (Geistes-Gefühle), which becomes the central organ of cognition, delivering knowledge based on belief (Wissen im Glauben) [5. P. 402—403]. Jacobi introduces a peculiar law of dependence between understanding and reason (in Kant, on the contrary, reason is superimposed over understanding): "Where reason is present, understanding necessarily exists. The opposite, i.e., [to think that] where there is understanding, there is reason, is wrong". [5. P. 426]. According to Jacobi,

reason is nothing more than “a corporeal organ for the perception of the supersensible” [5. P. 403]. It “does not create notions, does not build systems, does not judge, but, like the external sense organs, merely lets [things] appear, positively proclaims [them]” [5. P. 403]. In other words, reason for Jacobi is an organ of revelation. Accordingly, the idea is “the representation of the given exclusively in a sense” [5. P. 403]. Jacobi considers as ideas such concepts as freedom, God, immortality, providence, virtue, etc.

Despite some positive aspects of criticism of Kant’s conception of theoretical reason, for example, the indication that reason is generally a capacity for judgement and inference, what certainly narrows the concept of reason, Jacobi’s philosophy in terms of rigor of argumentation and analyticity is rather a step backward compared to Kant’s theory. Jacobi’s interest is easy to understand — he seeks to substantiate a philosophy of revelation, and for this, he needs a more complete and multifaceted concept of reason than in Kant’s theory. As he puts it, if for Kant “the scandal for philosophy and human common sense” consists of the impossibility of proving the existence of things outside us, from Jacobi’s standpoint, “the scandal of philosophy lies in its inability to scientifically demonstrate truth and prove the reality of objects corresponding to the concepts of reason, i.e. to prove the objective significance of ideas: the existence of God, freedom, substantiality and immortality of our soul” [5. P. 394]. However, Jacobi seems to set an impossible task for philosophy by simply mixing the notions of reason and belief, earlier separated by Kant.

We have lingered so long on the analysis of Jacobi’s critique of Kant to demonstrate the fact that philosophers inclined to develop their own doctrines inevitably perceive the theories of other authors in the light of their approaches, either by fishing out from them as additional arguments in their favor what fits their assumptions, or, on the contrary, what does not fit them completely, without bothering to understand these theories in their entirety according to the goals that their authors tried to achieve. Kant’s system, by virtue of its complexity and versatility, is a fertile field for harvesting in one’s basket. However, having chosen it as a starting point, some scholars often stray so far from it at the end of the journey that their critique of Kant fails to reach its goal.

One can suggest that Fichte’s, Schelling’s, and Hegel’s theories also arise from a productive misunderstanding of Kant’s philosophy. The genre of introduction does not allow us to develop this topic in detail. Let us only note that already the aphorism attributed to Schelling, “in Fichte, Ego is everything, whereas, in my philosophy, everything is Ego,” shows how far these two theories are from the Kantian one. For Kant, the pure unity of apperception is merely a necessary condition of the possibility of our knowledge of the world. Like any transcendental notion, it is a *formal*, not a substantial, condition of cognition. Its only function is that the things of the world acquire for us the form of an object; the properties of these objects can be established in the course of empirical study of them, not by the self-revealing of the Self.

In his lectures on the history of philosophy, Hegel unjustly reproached Kant for “remaining confined within the limits of psychological outlook and empirical manner” [6. P. 421]. He claims that “dualism being the last word of Kant’s philosophy” [6. P. 439]. Asserting that Kant “holds the view of the separation of concept and being” [ibid] and seeing this state of affairs as unsatisfactory, Hegel seeks to create a philosophy in which idea represents the unity of concept and reality and thus acquires ontological status and can serve as a means of explaining the historical, i.e., dynamic, character of being. Developing his science of logic, he, like Kant, maintains an orientation toward three key concepts of formal logic, namely “concept”, “judgement”, and “conclusion”, while altogether redefining their order and reconceptualizing them. The idea corresponding to the conclusion represents the starting point of the movement of both thinking and being. It gains its articulation through the judgement, and acquires its identity in the concept. Thus, while Kant’s logic moves upward, Hegel’s logic moves downward. At the same time, Hegel’s logic turns into a kind of dynamic *ontology* and acquires the features of a specific metaphysical mythology compared to the Kantian logic. It is not without reason that Marxists have repeatedly strived to put Hegel’s dialectics from head to foot.

b) Neo-Kantianism gives, in general, a positive, affirmative reading of Kant’s theory in the spirit of its time, i.e., oriented toward the rapidly developing natural sciences. Kantian philosophy is regarded first of all as a theory of knowledge, for which the very fact of science and its possibility constitute both the premise and the goal. A typical position in this respect is represented by Hermann Cohen, who, in his paper on Kant’s theory of experience, claims: “When we say that Kant proceeded from the fact of Newtonian science, we thereby point to the most important feature of his philosophizing. It concentrates on the concept of cognition” [7. P. 55]. The core thesis, namely, that the concept of cognition is the central problem of Kant’s first *Critique*, is indisputable. However, Cohen’s starting point, the consequence of which is the interpretation of Kant’s theory of cognition, in which the main question appears to be “not cognition in general,” but the “mathematical-natural-scientific cognition” [7. P. 56] and in particular Newtonian mechanics, is controversial.

Cohen is convinced that “the transcendental method is a reflection on *Philosophiae naturalis principia mathematica*” [7. P. 67]. Accordingly, he considers the notion of experience to be the central concept of Kant’s theory of knowledge. He argues that “experience is a promising name for both method and object, and in both senses perfectly suitable for natural history. But it was already used in mechanics by Newton and his followers. Thus, Kant formulates the problem of philosophy primarily in terms of experience, linking all theoretical relations of the philosophical question with the legitimization of experience” [7. P. 58—59]. Cohen conceives Kant’s experience by analogy with scientific experience, the preconditions of which, however, are to be sought in “the depth of the spirit, in the roots of thinking” [7. P. 69]. Moreover, it is not psychologism when one connects

elements of a theory with a priori science, for instance, mathematics, on the one hand, and observation, on the other. Cohen interprets Kant's notions of *Apriori* as "such elements of cognitive consciousness that are sufficient and necessary to justify and reinforce the fact of science" [7. P. 77]. In fact, he introduces the notion of a transcendental argument here. He explains that if, e.g., the concept of a system is necessary for a science because it constitutes it, then it is necessary to find such an element of consciousness that corresponds to this feature of science. It is in this way, he argues, that metaphysical justification of science becomes transcendental. Cohen concludes that "the elements of consciousness should be effective as the basis for science, and the preconditions of science should be made significant as basic features of cognitive consciousness. The metaphysical *a priori* must become the transcendental *a priori*" [7. P. 78]. This principle can be seen as a key to Cohen's interpretation of Kant's theoretical philosophy. Even if this approach is fundamentally correct, it significantly narrows the scope of Kant's theory of cognition, which sets the task of clarifying the possibilities of cognition as such and not only within some historical, scientific theory.

Wilhelm Windelband, the founder of another, Southwestern branch of Neo-Kantianism, despite his critical attitude to Cohen's ideas, also represents the view that modern metaphysics "is conceivable only as a theory of knowledge, i.e., as a critical study of logical forms of reality" [8. P. 239]. At the same time, by the logical form, he understood not an empty place in the space of pure reason, which should be filled with some content, but a rule of thinking of an object. He proceeded from the fact that the concept of the world cannot be obtained due to purely formal concepts, what, in his opinion, Kant tried to do. On the contrary, according to him, success in studying the world is only possible because of the cooperation between formal theories and empirical scientific disciplines. For him, philosophy is a critical reflection on the available types of knowledge, a logic of scientific cognition of the world, which considers, among other factors, the cognitive interests of a subject. With Windelband, the understanding of logic took the form of an axiology, which classified the sciences into nomothetic and ideographic according to the principle of expediency.

The spectrum of interpretations of Kant's theory of cognition within Neo-Kantianism is so vast that it is impossible to reduce it to a common denominator despite the common tendency to present Kant's first *Critique* as the theory of cognition. Nor is it possible to characterize them all in detail. Let us single out Ernst Cassirer's *Kant's Life and Thought* and, for the sake of contrast, Alois Riehl's *Philosophical Criticism, History and System*.

Cassirer's interpretation is based on Kant's statement that the proud name of ontology, claiming to know things in themselves, must give way to the humble analytics of pure reason. Here, being ceases to be the starting point of reasoning and becomes a problem whose objective solution depends on whether our judgements about it possess a necessary and generally valid form [9. P. 135]. This new formulation of the problem demands to explain how the correspondence of our

cognition to the cognizable object is achieved and how an “order of objects” arises [9. P. 137]. Analyzing for this purpose the Kantian synthesis *a priori*, Cassirer suggests that “here the starting point is a certain constructive relation in which and through which the fullness of particular elements simultaneously emerges for us depending on the general form of connection” [9. P. 146]. He believes that “all *a priori* syntheses are connected with the form of pure intuition, that is, synthesis is either a pure intuition itself, or indirectly refers to it and relies on it” [9. P. 147]. In principle, one deals herewith a functional description of processes where empirical arguments correspond to a logical function. According to such a constructivist interpretation, it turns out that Kant’s *Critique of Pure Reason* is a prototype of Cassirer’s philosophy of symbolic forms, the core of which is a symbolic notion that transforms the sensually perceived into meaning according to a certain functional rule.

Alois Riehl offers an entirely different, realist, reading of Kantian theory. He called his realism “critical,” which, in contrast to the uncritical, naïve realism, distinguishes between judgements about the existence of things and judgements about things themselves, about their qualities. His basic principle, which I call *Riehl’s axiom* [10. P. 127—146], is formulated as follows: being of an object (*Sein des Objekts*) must be distinguished from being by an object (*Objektsein*). To justify his view, Riehl argues that universal statements about the existence of a thing are made based on sense perception. In contrast, statements about what this thing is, depend on the nature of the subject’s cognitive abilities. Thus, judgements of existence and judgements about things are categorically distinct. A philosophy built on these assumptions can be therefore both realist and phenomenological. In Riehl’s view, Kant’s theory of cognition is of this very kind. It also has the advantage of combining apriorism with empiricism and even naturalism. For Riehl, Kant’s *Apriori* is not a “representation supposedly or obviously innate but a concept which in its relation to other concepts must be used as a ground and not as a consequence” [11. P. 76]. *A priori* concepts are inherent in the “logical Self” contained in the mind of every normal human being capable of discursive thinking, and this determines the specific nature of human cognition in contrast to the cognition of other species of living beings. Under these conditions, Kant’s “appearance” can be interpreted not as an ontological double but merely as a specific form of a thing in itself. The distinction between phenomena and things in themselves has, hence, a strictly methodological meaning, which consists of the prohibition to think that the human images of things in particular and human cognition in general are universal. To summarize, we can say that Riehl’s interpretation, based on his axiom, is closest in spirit to what Kant said and deserves special attention.

c) Heidegger considers the interpretation of Kant’s conception as a theory of experience or a theory of positive sciences deeply wrong. “The Critique of Pure Reason” is, he believes, first of all, ontology, which he understands as an analytics of finite human existence. The fundamental ontology should prepare the ground for metaphysics that takes into account the nature of human being. Heidegger writes:

“The question as to the essence of metaphysics is the question of the unity of the fundamental faculties of the human ‘mind.’ The Kantian laying of the foundation yields this conclusion: The establishment of metaphysics is an interrogation of man, i.e., it is anthropology” [12. P. 204]. Heidegger establishes the necessary connection between anthropology and metaphysics as follows: Kant’s three questions — “What can I know?” “What should I do?” and “What may I hope?” — correspond to the three fields of *metaphysica specialis*, which include cosmology, psychology, and theology. Since the human being is considered to be the being that is necessary to ground reliable cognition, human subjectivity must take a central place in philosophy.

According to Heidegger, Kant was able to pose the question of the essence of human subjectivity but failed to answer it. He failed to see that his three questions, summarized in the fourth, “What is man?”, testify to the radical finitude of human existence, and it is the development of this topic that should continue the program of philosophical anthropology outlined by Kant but not realized by him.

“The Kantian laying of the foundation of metaphysics begins with a justification of *metaphysica generalis* as that which is at the basis of true metaphysics, i.e., *metaphysica specialis*” [12. P. 220]. *Metaphysica generalis* — under the name “ontology” — is the fixed form of that which was established as the question of essent as such. However, as Heidegger argues, such a program is incomplete and must be endorsed. Thus, the question of the first philosophy, “What is the essent as such?” must force us back beyond the question “What is being as such?” to the still more fundamental question: “Whence are we to comprehend a notion such as that of Being, with the many articulations and relations it includes? [12. P. 224]. In his opinion, the proposed formulation of the question of being is essentially connected with the problem of finitude of the cognizing subject. The latter is developed in terms of existence, understood as openness to the world, in the metaphysics of *Dasein*.

Referring to Kant’s theoretical philosophy, Heidegger seeks to substantiate his project of fundamental ontology. This raises the question of whether his interpretation contributes to understanding of Kant’s theory or switches from the analysis of cognitive faculties of the subject to the existential problem of human *Dasein*. In this connection, let us note that among the cognitive abilities, that Kant singled out, Heidegger attached particular importance to the faculty of imagination, considering it the foundation on which “the intrinsic possibility of ontological knowledge, and hence of *metaphysica generalis* as well, is constructed” [12. P. 127]. The transcendental capacity of imagination, which is the common root of both fundamental sources of cognition — sensibility and understanding — makes possible the initial unity of ontological synthesis. However, as Heidegger concludes, transcendental imagination is rooted in primordial temporality. Thus, the primordial root that grounds metaphysics in Kant’s theory is time.

It is not easy to agree with this conclusion, given that time in Kant’s aesthetics is only one of the *a priori* forms of sensibility. The temporal transcendental schema

as the basis of objective synthesis is an operation that also necessarily includes space as another *a priori* form of sensibility, understanding, and imagination, i.e., it is not reducible to a single factor. As Kant suggests, temporal schemas in synthesis of the productive imagination are restricted through spatial perceptions, i.e., in some way, time depends on space. Moreover, Heidegger's notion of "Dasein's finitude" is not deductible from Kant's notion of "finite human understanding" since the latter indicates only a particular way of thinking, not a way of human existence.

d) In recent years, the renaissance of Kant's theory of cognition has taken place primarily due to analytic philosophy. Discussions have centered on such questions as the nature of our experience in general and our sense perceptions in particular, the epistemological status of self-knowledge, personal identity, and the so-called *new realism*. Interpreters debate whether Kant should be considered a conceptualist or non-conceptualist concerning the nature of our sensory experience, an internalist or externalist regarding the nature of our self-knowledge, a constructivist or a realist concerning the status of the external world.

In striving to find answers to these questions, researchers are irreconcilably arguing over what is given to us in intuition — the flow of sensory data or the objects themselves; whether the thing in itself should be understood ontologically or epistemologically — in other words, should it be interpreted in terms of the so-called two-worlds theory, which differentiates symbolic reality, created by us and thus knowable, from the unknowable world of things in themselves, or in terms of the epistemological two-aspects theory, for which there is only one single world?

Opinions are divided as to whether Kant's intuition is subject to categorical synthesis or this synthesis is not necessary to have intuitions. Many scholars are confused with the fact that Kant's transcendental theory of experience, aiming to determine the conditions for the possibility of cognition, does not include an analysis of language. After all, according to the widespread view, language is necessary for conceptual thinking. It is also unclear which status the concept of "unity of apperception" has — can it be seen as a synonym of consciousness or self-consciousness, or does it only set the precondition for the latter, laying the foundation for personal identity? There is no agreement as to what function the doctrine of schematism has, whether schematism in fact causes a radical break between the world and consciousness and, hence, Kant to be considered a skeptic or even an agnostic regarding the question on the existence of the external world.

Let us note that all these questions go beyond purely textual hermeneutics, the purpose of which is solely to understand the text as a historical phenomenon adequately. They acquire relevance in the context of contemporary epistemological and ontological discussions and polemics in the philosophy of consciousness. During these debates, Kant's critical philosophy has been rediscovered as a source that helps to address many important problems concerning our way of cognition of the world and our self-knowledge.

The flow of research literature on the above problems and the range of opinions are so great — from Peter Strawson's descriptive metaphysics to Lucy Allais' manifest reality — that it is impossible to systematize the positions more or less adequately. As an example, let us briefly consider a solution to the problem of cognition of the external world proposed by John McDowell in *Mind and World* (1994). This approach is based on Kant's theory of cognition and, with its help, seeks to avoid the two extremes developed within analytic philosophy. One is *naïve empiricism*, based on Wilfrid Sellars' famous "Myth of the Given." The key message of this myth is that neutral, self-evident sensory data serve as the final authority for our cognition of the world, that is why the justification of judgements ends with a simple reference to the given in experience. The other extreme, "sophisticated empiricism," has its origin in Willard Quine's "third dogma of empiricism," which affirms the dualism of conceptual form and sensory content. It is based on the conviction that nothing can justify an opinion without itself being an opinion (as Donald Davidson formulated it) and therefore do not accept the reference to an experience as a possible argument in explaining our knowledge of the world. McDowell's "third way" strives, on the one hand, to avoid the "naturalistic error," that is, the casual inference of judgements from sense data as it is characteristically for the "Myth of the Given." On the other hand, it has to prevent, in McDowell's words, a smooth rotation in an airless space [13. P. 35] inherent in the theory of coherence, which takes reality "out of brackets" and justifies a judgement by some further judgement. Its purpose is to preserve experience as a "tribunal of cognition", i.e. as the basis for judgements about the world, as it is in Kant's theory of knowledge. This strategy exhausts, in principle, McDowell's program of "minimal empiricism."

The realization of this program implies a revision of "experience" so that, while it remains an element of the "space of nature" based on causality, it is, at the same time, not excluded from the rational "space of reasons." On this path, McDowell turns to Kant's theory. Kant's "experience," as we know, arises from the joint activity of intuition and thought, for, according to him, "thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind." In other words, Kant's concept of the object arises due to application of the categories to sensory information. The epistemological consequence of this process is that we have an "appearance" and a "thing in itself." McDowell is deeply unsatisfied with this state of affairs, where experience, he believes, says nothing about the world itself, and seeks to improve it by reinterpreting the Kant's concept of intuition.

His main correction to Kant states that any sensual intuition always has a conceptual character. McDowell distinguishes between "passive" and "active" concepts. By "active," he means judgement, that is, predicative synthesis or thinking that employs concepts. "Passive" concepts produce "meaning," that is, they provide objective synthesis by establishing relations; they also enable distinction and reproduction of objects. By asserting that sensibility is active, McDowell has in mind the synthesis of meanings through the "passive" concepts.

In this case, the last element in the chain of justifying cognition would be, if not the “content of thinking,” then at least the “thought content,” rather than the bare, logically unformed sense data. Here, experience preserves, as he believes, its receptive character and, hence, it appears as a natural phenomenon. At the same time, it can be included in the “space of reasons” since even direct experimental judgements (for example, about the color of objects) appear to be included in the system of meanings. Thus, according to McDowell, the adequacy between empirical judgement and the object of judgement can be attained due to the fact that conceptual thinking participates in experience only passively by organizing sensibility in a certain way. The object given in passive synthesis can then serve for grounding our cognitive beliefs and actions. One can highlight that since even passive synthesis always takes place in the semantic field of meaning, in order to give it a “natural character,” McDowell expands the concept of nature. He understands nature as “a naturalism that leaves room for meaning,” that is, a naturalism for which natural reality turns out to be to some extent part of cultural reality. He explains this modification with the fact that the capacity to produce meaning is a natural quality of humans as living beings.

It is remarkable that McDowell’s return to Kantian rationalism was motivated by the aim to save empiricism which Davidson and Sellars had abandoned. It is doubtful, however, that he is able to do this by his modernizing Kant’s theory, which, according to the latter, already perfectly combines transcendental idealism with empirical realism. For if one interprets the “it” given in experience as representational content, as McDowell does, then this comes into conflict with Kant’s understanding of experience as a kind of “tribunal” for our beliefs about the world, i.e., an instance that allows them to be verified, and which itself therefore should not have a propositional content.

McDowell’s approach to interpreting Kant seems typical of philosophers who have undergone socialization within the framework of so-called analytic philosophy. It is characterized both by a specific set of premises (generally characteristic of empiricism) that frames the discussion and by a general line of argumentation that involves a critique of rationalism. It is to stress that recent analytic Neo-Kantianism ignores twentieth-century continental Neo-Kantianism, so this Neo-Neo-Kantianism does not mean convergence with continental philosophy in the form of “adhering to” or “developing” the corresponding direction. On the contrary, it forms an independent current within the broad framework of Kantian philosophy.

Perspectives of Kantianism

Surely, this overview of Kantian philosophy is only schematic and can be continued indefinitely, taking into account, for instance, the national traditions of Neo-Kantianism — Russian, Italian, Brazilian and Japanese. We can also talk about the attempts of the Neo-Kantians to organize an international community — an example of this is the journal *Logos*, which was published jointly by German and

Russian Neo-Kantians from 1911 to 1914. We can also speak of Continental and Anglo-American Neo-Kantianism as two different interpretative paradigms. Ultimately, each author, whatever school or direction he or she belongs to, has his or her own Kant². The explanation for this surprising phenomenon is simple. On the one hand, Kant's theory of cognition is still not fully understood, and there is a real “conflict of interpretations.” Here, one may recall a historical anecdote that supposedly Marx once said he was not a Marxist. It is likely that Kant, too, would have said he is not a Kantian, even though he favored some interpretations of his conception. On the other hand, Kant's theory of cognition touches on problems that have not yet been resolved — the mechanisms by which we know the world remain still undiscovered. Furthermore, the psycho-physical dualism, the common denominator for all epistemological problems, remains a stumbling block for us. There is, as Kant put it, “a scandal for philosophy and universal human reason,” that the existence of things outside us “should have to be assumed merely on faith and that if it occurs to anyone to doubt it, we should be unable to answer him with a satisfactory proof” [16. P. 101]. In such a situation, it is understandable why one turns to a theory whose author worked on the same problems that preoccupy us today.

The articles in this issue demonstrate the diversity of approaches to understanding Kant's works and help reveal still unexhausted potential of his theoretical philosophy. They also eloquently testify that the most crucial part of the work—an adequate interpretation of Kant's *Critique of Pure Reason*—has not yet been given and is yet to come.

References / Список литературы

- [1] Hinske N. *Kantianism, Kantian studies and Kantophilology. Reflections on the history of the reception of Kant's thought*. In: *Historical and Philosophical Yearbook 2015*. Moscow: Aquilon publ.; 2015. P. 154—173. (In Russian).
Хинске Н. Кантианство, кантоведение и кантофилология. Размышления об истории рецепции кантовской мысли // Историко-философский ежегодник 2015. М. : Аквилон, 2015. С. 154—173.
- [2] Gardner S, Grist M, editors. *The Transcendental Turn*. Oxford; 2015. Available from: <https://academic.oup.com/book/27819> (accessed: 10.05.2023).
- [3] Jacobi FH. *Ueber das Unternehmen des Kritisimus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1802). In: *Werke. Gesamtausgabe. Band 2, 1. Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hammacher K, Jaeschke W, hrsg. Hamburg, Stuttgart; 2006. P. 261—330.
- [4] Jacobi FH. *Epistel* (1791). In: *Werke. Gesamtausgabe. Band 2, 1. Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hammacher K, Jaeschke W, hrsg. Hamburg, Stuttgart; 2006. P. 433—823.
- [5] Jacobi FH. *Einleitung zu den philosophischen Schriften* (1815). In: Hammacher K, Jaeschke W, hrsg. *Werke. Gesamtausgabe. Band 2, 1. Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Stuttgart; 2006. P. 375—433.

² Cf., e.g., the view of Karl Ameriks, who believed that there is no consensus on the interpretation of Kant's theoretical philosophy [14. P. 329], also ref. [5].

- [6] Hegel GWF. *Lectures on the history of philosophy. In three volumes.* Vol. 3. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В трех томах. Т. 3. М. : Наука, 2006.
- [7] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin: Dümmler; 1885.
- [8] Windelband W. *Einleitung in die Philosophie.* Tübingen: J.C.B. Mohr; 1920.
- [9] Cassirer E. *Life and teachings of Kant.* Saint Petersburg: University book; 1997. (In Russian).
Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997.
- [10] Soboleva M. *Alois Riels transzendentaler Realismus.* In: Meer R, Motta G, hrsg. *Kant in Österreich. Alois Riel und der Weg zum kritischen Realismus.* Berlin, Boston: De Gruyter; 2021. P. 127—146.
- [11] Riehl A. *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* 3 Bde. Leipzig; 1924—1926.
- [12] Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1991.
- [13] McDowell J. *Geist und Welt.* Frankfurt am Main: Suhrkamp; 2012.
- [14] Ameriks K. Kantian Idealism Today. *History of Philosophy Quarterly.* 1992;9(3):329—342.
- [15] Ameriks K. Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly.* 1982;19(1):1—24.
- [16] Kant I. *Critique of pure reason.* In: *Works: In 6 volumes.* Vol. 3. Moscow; 1964. (In Russian).
Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т. Т. 3. Москва, 1964.

About the author:

Soboleva Maja — PhD in Philosophy, Professor, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany (e-mail: sobolme63@gmail.com). ORCID: 0000-0001-5904-8701

Кантианство: школы и направления

М.Е. Соболева  

Университет им. ландграфа Филиппа,
Германия, 35032, Марбург, ул. Вильгельма Рёпке, д. 6B
sobelme63@gmail.com

Аннотация. Предложена карта тех философских течений, которые сформировались под воздействием критической философии Канта. Подробно рассмотрены такие направления кантианства, как немецкий идеализм в лице Ф. Якоби, неокантианство, представленное Э. Кассирером и А. Рилем, онтологическая интерпретация теории Канта М. Хайдеггером и аналитическая традиция неокантианства, представленная Дж. Макдауэллом. На этих примерах можно продемонстрировать, какие подходы к пониманию Канта сложились в ходе истории. Например, четко можно выявить эпистемологический подход, рассматривающий теоретическую философию Канта как теорию познания и, прежде всего, как теорию опыта. Ей можно противопоставить различные метафизические подходы, которые развились на фоне идеалистического прочтения критики чистого разума. Практически в качестве исключения изредка возникают реалистические трактовки Кантовой теории опыта, стремящиеся преодолеть онтологический дуализм в отношении явления и вещи в себе, и которые представляются поэтому наиболее адекватными

ее духу и букве. В рамках аналитического кантоведения возник целый спектр интерпретаций концепции опыта у Канта, для которых камнем преткновения стали, прежде всего, учение Канта о познавательных способностях — чувственности и рассудке, дедукции категорий и трансцендентальном единстве апперцепции. В первом случае основным является до сих пор вызывающий затруднения у исследователей вопрос о кооперации познавательных способностей в процессе формирования опыта; во втором — вопрос о роли додискурсивных и дискурсивных понятий в этом процессе; в третьем — вопрос о соотношении апперцепции, сознания и самосознания и их функциях в познании. Показано, что все эти вопросы еще ждут своего окончательного решения. Статья имеет характер введения к блоку, посвященному рецепции *Критики чистого разума* Канта в связи с приближающимся юбилеем философа.

Ключевые слова: рецепция, критика чистого разума, направления

История статьи:

Статья поступила 28.02.2023

Статья принята к публикации 19.06.2023

Для цитирования: Soboleva M. Kantianism: Schools and Directions // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 499—512. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-499-512>

Сведения об авторе:

Соболева Майя Евгеньевна — доктор философских наук, экстра-ординарный профессор, Университет им. ландграфа Филиппа, Марбург, Германия (e-mail: sobolme63@gmail.com). ORCID: 0000-0001-5904-8701



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-513-526>

EDN: DCEVIW

Научная статья / Research Article

Фридрих Якоби: последователем Канта может быть только сумасшедший!

С.А. Чернов  

Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций

им. проф. М.А. Бонч-Бруевича,

Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 61

stchernov@mail.ru

Аннотация. Фридрих Якоби (1743—1819) известен преимущественно как представитель «философии чувства и веры» и как один из первых критиков Канта, обративший внимание на фундаментальное противоречие в его системе: без понятия «вещи в себе» (или «вещи самой по себе») невозможно войти в его «Критику чистого разума», но столь же невозможно с этим понятием в ней оставаться. Последовательное развитие системы трансцендентальной философии приводит к устраниению ее собственной исходной, основополагающей предпосылки. В обнаружении этого противоречия и в указании на его значимость для оценки критической философии нередко усматривали едва ли не единственный вклад Якоби в мировую философию. В историко-философской литературе преобладает мнение о том, что в общем и целом Якоби, однако, Канта просто не понял и был в сравнении с ним всего лишь «сварливым прохвостом» (Генрих Гейне) и «низшей монадой» (Куно Фишер). Эта уничижительная оценка существенно упрощает и искажает как философию Якоби, так и действительное отношение Якоби к Канту, которое не было столь однозначным. Оно должно быть рассмотрено в гораздо более широком историческом и проблемном контексте. Кратко рассмотрена история длительных и непростых взаимоотношений «привилегированного еретика» и «серого кардинала» немецкой философской классики с создателем системы трансцендентальной философии. Намечены и проанализированы основные направления глубоко продуманной и имеющей весьма серьезные основания критики кантовской философии — ее противоречивости, идеализма, рассудочного интеллектуализма, субъективизма, «спекулятивного эгоизма» и т. д. — с позиций радикального реализма, здравого смысла, христианской веры, метафизического «чувства сверхчувственного», непосредственного знания важнейших для человека истин, абсолютных ценностей жизни, моральной интуиции, свободы и достоинства личности.

Ключевые слова: трансцендентальный идеализм, реализм, чувство, вера, разум, Бог, свобода, личность

© Чернов С.А., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 16.02.2023

Статья принята к публикации 10.06.2023

Для цитирования: Чернов С.А. Фридрих Якоби: последователем Канта может быть только сумасшедший! // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 513—526. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-513-526>

Friedrich Jacobi: Only Madman Can Be Follower of Kant!

Sergey A. Chernov  

The Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications,

61 River Moika Emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation

stchernov@mail.ru

Abstract. Friedrich Jacobi (1743—1819) is known mainly as a representative of the “philosophy of feeling and faith” and as one of the first critics of Kant, who drew attention to the fundamental contradiction in his system: without the concept of “thing in itself” (or “thing in oneself”) it is impossible to enter into his “Critique of Pure Reason”, but it is equally impossible to remain in it with this concept. The consistent development of the transcendental philosophy system leads to the elimination of its own initial, fundamental premise. The discovery of this contradiction and the indication of its significance for the evaluation of critical philosophy was often seen as almost the only contribution of Jacobi to world philosophy. In the historical and philosophical literature, the opinion prevails is that Jacobi, by and large, simply did not understand Kant and was in comparison with him, just a “grumpy scoundrel” (Heinrich Heine) and a “lower monad” (Kuno Fischer). This pejorative assessment significantly simplifies and distorts both Jacobi’s philosophy and Jacobi’s actual attitude towards Kant, which was not so unambiguous. It should be considered in a much broader historical and problematic context. The study briefly examines the history of the long and difficult relationship between the “privileged heretic” and the “gray eminence” of the German philosophical classics with the creator of the transcendental philosophy system. The main directions of a deeply thought-out and well-founded serious criticism of Kant’s philosophy (i.e. its inconsistency, idealism, rational intellectualism, subjectivism, “speculative egoism”, etc.) are outlined and analyzed from the positions of radical realism, common sense, Christian faith, metaphysical “sense of the supersensible”, direct knowledge of the most important truths for a person, the absolute values of life, moral intuition, freedom, and dignity of the individual.

Keywords: transcendental idealism, realism, feeling, faith, reason, God, freedom, personality

Article history:

The article was submitted on 16.02.2023

The article was accepted on 10.06.2023

For citation: Chernov SA. Friedrich Jacobi: Only Madman Can Be Follower of Kant! *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):513—526. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-513-526>

Фридрих Якоби, как и Кант, получил в детстве *протестантское* воспитание. Вместе с религиозными, христианскими истинами в его сознание рано вошли метафизические представления. Уже в возрасте 8—9 лет он испытал душевное потрясение от мысли о *вечности после смерти* [1. S. 48]. Мысль о своем бесследном исчезновении и бесконечном будущем времени, в котором меня уже никогда больше не будет, вызвала в нем ужас и отчаяние. Это *метафизическое переживание* наложило отпечаток на все последующее духовное развитие Якоби.

В юности Фридрих стал членом *пиетистского кружка* (родители Канта также были пиетистами), в котором серьезное значение придавалось исключительно морально строгому *образу жизни*, и не придавалось никакого значения *теологии и обрядности*. Это важно: Якоби с юности чувствовал ложь *религиозного материализма*, который ставит между Богом и человеком *осозаемых посредников*, и тем самым подменяет истинную веру и истинное служение Богу — идолоподобием, или «*лжеслужением*» («*поповством*»), по определению Канта.

Отец Фридриха, желавший передать ему свое торговое дело, отправил шестнадцатилетнего юношу во Франкфурт-на-Майне учиться коммерции, однако будущий литератор и философ испытывал неприязнь к пошлому миру «бизнеса», и отправился учиться в Женеву. Здесь убежденный пиетист и прирожденный мистик провел в «непрерывном чтении» два года. Домой вернулся *просвещенный мистик*. Отныне непосредственное жизненное религиозное чувство и абстрактное научное *рассуждение* имели для «двуличного Януса» Якоби равные права.

В 1761 г. Берлинская академия наук объявила новый философский конкурс на лучшее сочинение по проблеме *очевидности и доказательности метафизического познания*. Не было для жаждущего знания и истины молодого Якоби более интересного вопроса, чем этот. Премию в 1763 г. получил Моисей Мендельсон, работа которого была опубликована вместе с признанной «почти равной» работой приват-доцента Кенигсбергского университета Иммануила Канта¹. Якоби был разочарован работой победителя. Он никогда не признавал *рационалистического деизма*. Напротив, сочинение «*докритического*» Канта, «*Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали*» [2], содержало идеи, близкие его собственным убеждениям. В это же время Якоби прочитал трактат Канта о *единственно возможном основании для доказательства бытия Бога* [3], вызвавший у него сильнейшее эмоциональное сопереживание.

¹ См.: *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzter Preis erhalten hat. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie*. Berlin: Haude-Spener; 1764.

Какие же мысли еще «докритического» Канта столь взволновали молодого Якоби?

Будущего создателя критической философии не устраивало состояние **метафизики**, которая должна быть **главной наукой** во всем корпусе человеческих знаний, но со временем Аристотеля так и не стала настоящей наукой. Причина столь печального положения дел — отсутствие **надежного метода**, соответствующего природе **метафизического** познания. Менделльсон в конкурсном сочинении возлагал надежды на подражающий **математике** метод построения системы философии Христиана Вольфа. Кант же пришел к убеждению, что для философии *ничего не было вреднее* подражания методу математики. Эти виды познания принципиально различны. Метод философии близок здравому смыслу и методу *физики* Ньютона: в основу должны быть положены **абсолютно достоверные данные опыта, непосредственно очевидные** и потому не нуждающиеся ни в каких «доказательствах» истины. Математика занимается **мысленно представляемыми** и искусственно сконструированными «объектами», которые мы *сами создаем*: в них нет ничего, кроме того, что мы сами в них вложили. Метафизика, напротив, имеет дело с **реальными** объектами, уже известными людям. Уже существуют принятые понятия этих объектов и соответствующие им *названия* в обыденном языке. Поэтому метафизик вынужден начинать с **анализа** общеизвестных, хотя и смутных понятий — «мира», «вещи», «пространства», «времени», «души», «Бога» и т. д. Дело философии — **расчленять** важнейшие понятия здравого смысла, делать их ясными и определенными. Этот путь *анализа* может найти и в метафизике **достоверные истины**. Надо искать **непосредственно достоверное** для сознания, опираясь на *внутренний опыт*. И величайшая достоверность должна быть присуща именно основоположениям *естественной теологии*, поскольку здесь речь идет об уникальной «вещи», определения которой трудно спутать с определениями других вещей. Эти размышления Канта, несомненно, существенно повлияли на будущее учение Якоби о «непосредственном знании» о Боге и «божественных вещах».

Второй трактат, о *доказательстве бытия Бога*, был итогом многолетних размышлений Канта о **важнейшем из всех наших знаний** — о том, что *существует Бог*. Самые важные и необходимые для реальной повседневной жизни человека знания не нуждаются в сложных и тонких *доказательствах*, ведь они нужны *всем*. Достаточно **убедиться** в том, что Бог есть, и вовсе не необходимо *доказать* его существование. Но разум человеческий не может удержаться от поиска абсолютно достоверного, *научного* доказательства этой истины, хотя для этого приходится «броситься в бездонную пропасть метафизики» и пуститься в «мрачный океан, безбрежный и лишенный маяков» [3. С. 394]. Найти такое доказательство, однако, не удалось. И сам Кант предлагает не доказательство, но лишь *основание* для него.

Что это значит, что некая вещь «существует»? Можно ли сказать, что «существование» — это какое-то особое *свойство* вещи? Кант отвечает: нет,

«существование» — не «предикат», не свойство вещи, которое мы *мыслим* в понятии этой вещи. Когда мы обнаруживаем, что мыслимая нами вещь существует и в *действительности*, то после этого обнаружения мы *мыслим* в ее понятии *совершенно то же самое*, что и раньше. Понятие о вещи при этом не изменяется. Ее «существование» — это ее *положение вне нашего понятия* и мышления. Поэтому и все то, что мы можем сказать о Боге, прописать ему, помыслить в нем, относится лишь к его *понятию*, и ничего не говорит о его существовании.

Казалось бы, с идеей *доказательства бытия* покончено. Но Кант все же утверждает, что доказать бытие Бога можно, исходя из одних лишь понятий! А именно, из понятия *возможности*. Даже в логически противоречивой, т. е. *невозможной* вещи мы *что-то мыслим*, и это мыслимое содержание в каком-то смысле *существует*. Безусловно невозможно, чтобы вообще ничего не существовало. Любая возможность дана лишь в чем-то действительном. Следовательно, есть некоторое *безусловно необходимое существование*, без которого не было бы и ничего возможного. Можно показать, далее, что эта необходимая сущность — единая, простая, неизменная, вечная, что любая реальность возможна лишь через нее, что эта сущность — дух и т. д. Все эти предикаты и мыслятся в понятии «Бога», следовательно, Бог существует. С первой половиной этого рассуждения Якоби, вероятно, был полностью согласен, но читая вторую половину, как и другие *доказательства бытия Бога*, он, очевидно, заключил, что «*доказательству* доступен лишь «Бог философов», *всеобщая внутренняя сущность вещей*, спинозовская «*субстанция*», в которой человек — лишь мимолетный, временный и несущественный «*модус*»². Это — вымыселенный философом Бог, идея, абстракция. Истинный, живой и личный Бог, *Творец* мира, высший моральный законодатель и судья человека, не может быть «*выведен*» логически и «*доказан*». Вера в него — дело особого рода *веры* и особого, метафизического *чувства*.

Через двенадцать лет, в своем первом, вдохновленном Гете романе [4], Якоби размышляет о *свободе и нравственности*, — основополагающих и для Канта проблемах. Роман, по признанию автора, у него не получился, однако для понимания взглядов Якоби его «любимый ребенок» [5. S. XI—XIII], и даже «подлинный общий ключ» [6. S. VIII] ко всем последующим сочинениям очень важен. Не менее важен и второй роман Якоби, вышедший частями и полностью представленный в изданиях 1794 и 1796 гг. [7].

Известный исследователь генезиса так называемой «философии чувства и веры» В.А. Кожевников видел в философских романах Якоби адекватное выражение духа эпохи [8. С. 43]. *Мораль и наука* — вещи принципиально разные. *Совесть* не зависит от учености, не требует доказательств, не порождается расчетом, и она важнее для жизни, чем научные познания, в том числе — философско-этические системы. Якоби не только признает самобытность,

² См.: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi. Breslau: Löwe; 1787. S. 79—80.

первичность, независимость от науки нравственного начала. Он пишет о пре-
восходстве *моральной интуиции* над научным рассуждением даже в *познании реальности!* Моральному *чувству* открывается реальность, ускользающая от *рассудка*. В свободе обнаруживаются прежде всего и разумность, и нрав-
ственность. Средоточие всего этого — **непосредственное восприятие** сверх-
чувственной платоновской реальности, «божественных вещей». Именно
оно — единственный источник любых рассудочных *правил, кодексов* и эти-
ческих *теорий*. Человека отличает от животных лишь этот **метафизический инстинкт**, который и следует называть *разумом*, отличая его от *рассудка*,
присущего в известной мере и животным, способным понимать чувственно
данное.

Размышления о **Боге и свободе** соединились через десять лет в «Письмах об учении Спинозы» [9]. Эта книга стала событием в интеллектуальной исто-
рии Германии и сделала Якоби знаменитым. Он ставил в ней актуальнейшие
духовные запросы общества ясно и просто: либо Бог есть, и эта истина не
требует доказательств, либо истинно лишь доказанное наукой, и тогда Бога
нет. Если нет Бога, то нет ни свободы, ни морали, есть одна логическая необ-
ходимость науки и механические законы природы. Спинозизм — последова-
тельное осуществление **научного** подхода к вопросам мировоззрения. Благо-
даря логической последовательности он ведет к *атеизму, фатализму* и *нигилизму*. Нет естественной философии сверхъестественного [1. S. 75.];
а вера в Бога — не наука, а добродетель [6. S. XLVI]. Признание бытия Бога
основано не на фактах, логике и доказательствах, а на особого рода «чувстве
сверхчувственного», на *ощущении* его присутствия.

Критикуя спинозизм и деизм, Якоби отчасти опирался на «Критику чи-
стого разума» Канта, который тоже стремился «ограничить знание, чтобы
дать место вере» [10. С. 43] (если быть точным — морали и свободе). Уже
после публикации писем о Спинозе Якоби писал Гете, что «снова засел за
Канта» и хочет взять его в **союзники** «против берлинцев»³.

Однако результат внимательного изучения кантовской «Критики»,
начавшегося не позже 1782 г., оказался неожиданным. Спор о Спинозе пре-
вратился в спор с Кантом и в дискуссию об *истинном замысле философии Канта*. Задолго до написания первых строк фихтевского «наукоучения»
Якоби увидел спинозизм сквозь призму трансцендентализма и пришел к вы-
воду, что трансцендентальный *идеализм* Канта по своему *духу* — чистейший
спинозизм! Правда, «перевернутый» спинозизм — **спинозизм субъективно-
сти!** И этот скрытый дух кантовской философии противоречит его букве, по-
нятию «вещи в себе». Это противоречие будет преодолено. В 1787 г. Якоби
пророчески предсказал, что вслед за кантовским «философским евангелием»
грядет причество последовательного «спекулятивного эгоизма» [11. S. 277],

³ См.: *Briefwechsel zwischen Goethe und F.H. Jacobi*. Leipzig, 1846. S. 99.

310], который дедуктивно выведет систему мира из акта «чистого» самосознания-самосозерцания «Я».

Кант обратил внимание на работы Якоби, но не увидел в нем сколько-нибудь серьезного оппонента. В письме к Марку Герцу он дал первую оценку его взглядам: это «фантазии», не заслуживающие серьезного опровержения [12. S. 442]. Эти «фантазии» он все же вынужден был подвергнуть публичной критике в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?» [13]. Кант опасался ограничения прав разума со стороны «непосредственного знания»: подобная «непосредственность» в познании истины поощряет невежество и фанатизм.

Статья задела Якоби. Он глубоко почитал Канта как учителя и видел в нем союзника в борьбе с деизмом, спинозизмом и «неоспинозизмом». Он решил ответить на критику Канта публично и основательно. В 1787 г. вышла новая работа Якоби под названием «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа»⁴. Эта книга должна была преимущественно «заткнуть пасть... разгневанной толпе, которая воссталла на меня по поводу писем о Спинозе. В Германии нет случая литературного преследования, которое могло бы сравняться с тем, что развернулось против меня по случаю писем о Спинозе... Это была настоящая злоба...» [14. S. 19—20]. «Заткнуть пасть» должно было прежде всего обстоятельное разъяснение своеобразно понятой «веры». К нему было приложено и краткое размыщление о трансцендентальном идеализме Канта, где впервые было сформулировано ставшее знаменитым высказывание о **вещи в себе**: «на протяжении нескольких лет, — признается Якоби, — я должен был снова и снова начинать чтение «Критики чистого разума» с самого начала, потому что меня постоянно сбивало с толку то, что **без** упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а **с** этой предпосылкой не мог в ней остаться»⁵.

«Верой» Якоби называет особого рода **чувство**, присущее **разумному** существу. Оно **непосредственно** удостоверяет **реальность** как предметов чувственного восприятия, так и реальность предметов **метафизических**. К этому восходящему к Юму разъяснению понятия «веры» и присоединяется критика кантовской философии, которая, если будет верна своему высшему принципу единства апперцепции, должна утверждать **«жесточайший идеализм»** и **«спекулятивный эгоизм»**⁶. Трансцендентальный идеализм — это спинозизм, вывернутый наизнанку, «спинозизм субъективности».

Через четыре года, осенью 1791 г., Якоби вернулся к творчеству «Геркулеса среди мыслителей» в рукописи, озаглавленной «Послание о кантовской философии», написанной для Маттиаса Клаудиуса (Mattias Claudius,

⁴ См.: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi*. Breslau : Löwe, 1787.

⁵ См. там же. S. 304.

⁶ См. там же. S. 310.

1740—1815). Эта «эпистола» недавно опубликована в новом издании собрания сочинений Якоби [15].

Еще через восемь лет, в 1799 г., когда Кант, подводя окончательный итог жизни и творчеству, публично отмежевался от субъективно-идеалистической спекулятивной диалектики, было опубликовано и открытое письмо «Якоби к Фихте»⁷. Кант писал в своем «Заявлении», что никакие хитроумные логические «дедукции» не могут «выковырять» из одних лишь понятий реальный объект. Якоби, как и Кант, критикует идеализм Фихте. Более существенно, однако, различие: Кант критикует Фихте за **ложную интерпретацию** и попытку «развития» своего учения, которое ни в каких усовершенствованиях не нуждается, и которое надо понимать вполне буквально, в том числе в отношении «вещи в себе». Якоби, напротив, видит в работах Фихте **самоопровержение кантовской философии**, поскольку Фихте, оставаясь верным истинному духу кантовского трансцендентализма, устранил его непоследовательность и пришел к *последовательному субъективизму* (который Якоби уподобляет «греху Онана» в философии⁸). Кант был «крестителем» трансцендентального субъективизма, а Фихте стал его «истинным мессией» [16. S. 9, 13]. Фихте, кстати, признал *повивальную* роль Якоби: «вот уже десять лет, как каждый может прочесть в печати основательнейшее и исчерпывающее доказательство» того, «что Кант ничего не ведает о чем-либо отличном от Я...» [17. С. 508].

Развернутая и систематизированная критика философии Канта дана Якоби в 1801—1802 гг. в работе «О попытке критицизма свести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление» [18]. Окончательный итог своим размышлением о Канте Якоби подвел в 1815—1819 гг. в предисловиях ко второму [19] и четвертому [6] томам его сочинений.

Здесь Якоби сжато излагает свое философское *credo*. Сущность и назначение человека — искать *истину*. Эта истина — не какие-нибудь утверждения, которые я высказал первым, не новые знания, которые я добавил в общечеловеческую копилку. Высшая истина, к которой стремится человек, как понял божественный Платон, — это истинное *бытие*. Не те «истины», которые создают люди, а Истина, создавшая человека и его стремления. Этой Истиной не может быть *природа*, в которой каждый человек был бы лишь ничтожной и мимолетной *модификацией* всеобъемлющей и безличной *субстанции*, бесконечно малой и мгновенно исчезающей волной в вечном, бесконечном и бесмысленном океане бытия. Истину может искать лишь *личность*, обладающая сознанием своей *свободы* и своего *достоинства*. Подлинный и высший интерес **разума** в человеке направлен не на тщательное описание эмпирически бесконечно разнообразного, ничтожного и преходящего «данного». Он направлен на **абсолютное и сверхчувственное**. Высшие предметы человеческой любознательности, как совершенно справедливо писал Кант, — Бог,

⁷ См.: *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Perthes; 1799.

⁸ См.: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*. Jena; 1825. S. 235.

свобода, бессмертие. Якоби призывает в свидетели то **чувство**, которое есть во всяком разумном смертном существе, и которое порождает и философию, и религию: **чувство сверхчувственного**, которое и следует называть **разумом!** Якоби ссылается здесь на Канта, как союзника и единомышленника: человеку нужен *живой Бог*, творящий мир разумно и свободно. Все, что с античности ученые и философы называют *природой* — это не Бог. Путь к познанию истинного бытия, сверхчувственного, свободы, истинного и живого Бога — не теоретический, не рассудочный, или научный, а практический, моральный.

Рассудочная наука легко, естественно и логически последовательно доходит до *отрицания* Бога и морали. Она может любить лишь себя, не признавать ничего вне себя, вне фактов опыта и логики. Тогда она сама хочет *быть как Бог* и привести человека в созданный им самим рукотворный рай. Тогда она притягивает на *всезнание*, на создание, как говорят сегодня, *теории всего*, которая становится логически замкнутой системой, все «объекты» которой конструируются в ней самой. В такой науке *рассудок* заглушает голос **разума**. Якоби написал «Письма о Спинозе» для того, чтобы показать **непреодолимость** подобного рода **спинозизма**, неумолимо приводящего к неприемлемому для всех чувств и сердца человека *атеизму и фатализму*, одним лишь логическим применением рассудка. Спинозизм, атеизм, фатализм и нигилизм преодолеваются лишь *философским разумом*, или метафизическим чувством сверхчувственного, без которого *все* превращается в *ничто*. Якоби уверяет, что Кант в своих работах утверждал именно «нечто подобное».

В заключение кратко систематизируем критику Канта в совокупности работ Якоби не в хронологическом, а в теоретическом порядке, по ключевым понятиям и проблемам.

Главные пункты обвинения: «**идеализм**» и «**противоречивость**». Начнем с уже упомянутого ранее упрека в *радикальной двусмыслинности* [20. S. 365], от которой Кант так и не смог избавиться до конца своих дней. Истинный **идеалистический дух** кантовской философии находится в непримиримом **противоречии** с ее **материалистической буквой**, утверждением о некоем таинственном *аффицировании* (т. е. *возбуждении деятельности*) души таинственными, непознаваемыми «вещами в себе». Эта двусмыслинность — серьезный логический недостаток, хотя именно она сделала философию Канта весьма популярной.

Без исходного предположения об аффицировании души читатель и в самом деле не может «войти» в проблематику первой «Критики», однако весь последующий ход кантовских рассуждений ясно и подробно показывает, каким образом в процессе *спонтанной* конструирующей деятельности *мышления* возникает **представление** о некоторой «вещи», в которой, собственно, ничего, кроме *представления*, и нет. «Вещи в себе» — это *мысли*, и они не

могут «аффицировать» душу как нечто внешнее для нее и воздействующее на нее извне. К тому же последующий глубочайший анализ познавательной деятельности рассудка показывает, что само понятие «воздействия», или *причинности*, не имеет никакого смысла для характеристики отношения между неизвестными «вещами в себе» и данными нам в опыте «явлениями».

Из этого основного противоречия с *необходимостью* вытекают и многие другие.

Эмпиризм и априоризм. Могучее влияние эмпиризма (в духе Локка и Юма) на Канта очевидно. Он принимает и независимое от нас *существование* вещей, и их *воздействие* на чувственность субъекта, и «данность» чувственного многообразия независимо от мышления. Более того, те всеобщие формы чувственности и рассудка, которые Кант называет *априорными*, он в действительности *находит в опыте*, как эмпирический факт.

Однако основополагающий для Канта, идущий от Платона, Аристотеля и Евклида идеал *аподиктической* науки, полной достоверности и доказательности, требует от него признания возможности «чистого» мышления, и тем самым — *априорного* знания. Этот идеал в союзе с принципом спонтанной *активности* мышления неизбежно приводит Канта к *идеализму*. Ясно, что если все наше познание заимствуется исключительно из опыта, а опыт не может быть завершен и всегда может быть дополнен, уточнен и даже опровергнут новым опытом, то никакая «аподиктическая» наука о реальных объектах принципиально невозможна. Кант же был «влюблен» в метафизику, и все силы положил на то, чтобы сделать ее, наконец, настоящей наукой. Попытка соединить и примирить эти противоположные устремления души — источник глубоких противоречий учения Канта.

Чувственность, как одна из двух главных познавательных способностей человека, как *восприятие внешнего* мира, уже самим своим понятием предполагает существование некоего реального объекта *вне и независимо* от нас. Это признает и Кант, различая и даже *противополагая* чувственность, как *страдательную* (в смысле Аристотеля) способность субъекта испытывать внешнее воздействие, «претерпевать», и мышление, как *спонтанность*, самодеятельность познающего субъекта (также хорошо описанную Аристотелем). Многообразие ощущений нам просто *дано*, а все объекты мышления нами *сделаны*. Однако те же самые *ощущения*, согласно тому же Канту — всего лишь *модификации* состояния *души*, т. е. чисто *внутренние* состояния познающего субъекта. Ощущения ровно ничего не сообщают нам об «аффицирующих» вещах. В распоряжении мышления имеются одни лишь *представления*, а говорить о «подобии» представлений сознания тому, что *вообще не есть представление*, не имеет никакого смысла. Соединение представлений в любые мыслимые «предметы», в том числе якобы «данные» в опыте, производится исключительно *самопроизвольной* деятельностью мышления. Следовательно, все данное нам в опыте ничего не сообщает нам о мире вне нас. Получается, что чувственное восприятие, вопреки своему названию

и понятию, вовсе и не является *восприятием*: посредством него мы ничего, собственно, *не воспринимаем*.

Рассудок Кант определяет как двоякую способность: 1) образовать *понятие*, 2) судить, т. е. *соединять* понятия в акте суждения. Дело рассудка — работать с *данным* нам чувственным многообразием. Рассудок *сравнивает*, *отвлекается* от различий, выделяет *общее*. Рассудок полностью зависит от содержания чувственного восприятия. В понятии мыслится лишь то, что есть в созерцании, причем чувственное созерцание *бесконечно разнообразно*, а *понятия* рассудка *бедны*, *скучны*, *схватывают* лишь незначительную часть чувственного многообразия. Разве такой «рассудок», так понимаемое *мышление* может осуществлять *aприорный синтез*?

Великая заслуга Канта, согласно Якоби, в том, что он отличает **разум** от **рассудка**, однако высшую познавательную способность он толкует совершенно неудовлетворительно, сводя, по существу, разум к особому, иллюзорному применению рассудка, когда он обращается не к явлениям, или отдельным предметам опыта, а ко *всей совокупности* предметов, в опыте не данной. В то же время Кант видит в разуме особую, самостоятельную и высшую познавательную способность, *направляющую* всю эмпирическую деятельность рассудка. Получается, что разум сам по себе ничего не может познать, но именно он — источник высшего метафизического знания о *сверхчувственном*, до которого рассудок, целиком погруженный в конечное и эмпирически данное, в принципе не способен подняться.

Якоби с огромным уважением относился к Канту, поэтому его «Критику» читал очень внимательно, особенно — раздел о первоначальном синтетическом единстве апперцепции и дедукции чистых рассудочных понятий. Он нашел главное слабое место всей системы — понятие *чистого многообразия* и *чистого синтеза*. Если пространство и время — всего лишь *формы* эмпирического чувственного восприятия, а категории рассудка — всего лишь *формы* спонтанной деятельности с чувственным многообразием, то никакого многообразия в них *самих* нет. На самом деле «чистое многообразие» — это *эмпирическое восприятие*, но представляемое совершенно неопределенно. Никакого «чистого многообразия» ни в каком смысле этого понятия не существует, следовательно, нет и никакого «чистого движения» и никакого «чистого синтеза». Без идеи «чистого синтеза» падает, однако, вся грандиозная конструкция «априорных условий возможности опыта».

Таким образом, *идеализм* и *субъективизм* пронизывают все рассуждения Канта. Идеализмом в то время называли утверждение, что материальные тела, данные нам в повседневном жизненном опыте — всего лишь наши *представления*. Кант, несомненно, был идеалистом. Якоби противопоставляет идеализму Канта свой непоколебимый **реализм**. «Я реалист, — пишет он, — какого еще до меня не бывало, и я утверждаю, что нет никакой промежуточной разумной системы между тотальным идеализмом и тотальным реализмом» [21. S. 239]. Якоби, опираясь на найденную им в себе юмовскую «веру», без

колебаний утверждает независимую от нас реальность воспринимаемых нами вещей. Обыденное и повседневное чувственное восприятие — настояще чудо, открывающее нам внешний мир.

Кант — идеалист, пришедший в 1769 г. к полному и окончательному убеждению (названному им даже «великим светом») в том, что *пространство и время* — лишь формы человеческого чувственного восприятия, вне которого они — просто **ничто**. Кант утверждает, что мы *познаем* одни лишь **явления**, иначе говоря, — только собственные *представления*. Все реальные *вещи*, среди которых мы живем и к которым мы и сами относимся, превращаются у Канта в какие-то «призраки», в «привидения», которые лишь «мерещатся» нам в двойном «колдовском тумане» пространства и времени. Мы все находимся в состоянии кошмарного сна, пытаемся схватить вокруг себя хоть что-нибудь реальное, но каждый раз в руках ничего не остается. Одни «явления» неизвестного нечто, призраки и симулякры...

Такова же судьба и абсолютных, *сверхчувственных* объектов. Мыслимые в идеях разума *метафизические* объекты, — всего лишь идеи, *только идеи*, спонтанные порождения самого мыслящего субъекта. Платоновское *истинное бытие* растворяется в кантовских *категориях отчаяния*. Постулаты чистого практического разума Якоби называет «затычками» [22. S. 100] для «дыр» в системе критицизма. *Субъективная потребность* не может наделить *объективной* реальностью предмет, *субъективная реальность* которого не вызывает в теории никаких сомнений. Кантовская вера чистого практического разума» может привести человека только к нигилизму [22. S. 184]. Метафизические объекты идей разума становятся такими же призраками, как и предметы обыденного опыта.

Идеализм Канта погружает всех нас в сон, от которого нельзя проснуться, в состояние галлюцинирования, от которого невозможно вылечиться. Даже сам «я» становлюсь у Канта таким же призраком, как и любая другая вещь.

Кант впал в глубочайшее заблуждение. Я ощущаю в опыте не свои ощущения, а *предмет* этого ощущения. Абсолютно достоверное *чувство реальности*, наличия внешней и независимой от меня *реальности* заключено в самом акте восприятия. Теряя это чувство, мы не может отличить *восприятие* от *представления*, реальную вещь от воображаемой, становимся *безумными*. Следовательно, **разумность** человека и заключается прежде всего в **чувстве реальности**. Содержание чувственного восприятия внешнего мира с непреодолимой силой определяется им самим. Закрывая глаза, мы «грезим», отываемся от реальности, и тогда наши представления о мире становится бледными, бедными, туманными, расплывчатыми. Мы открываем глаза — и мгновенно все становится ясным, определенным, *разумным* [5. S. 89; 16. S. 33]. Глубочайшее заблуждение — утверждать, вслед за Кантом, что рассудок предписывает законы природе, что это мы делаем мир разумным. Мир сам раскрывает себя в наших чувствах и в нашем разуме. Этим чудесным **открытием** мира, Бога и «божественных вещей» мы *принуждаемся* к «вере»,

которая властно захватывает нас. Соглашаясь с Гердером, Якоби пишет, что существительное «разум» (*Vernunft*) в немецком языке происходит от глагола «внимать» (слушать, слышать, *Vernehmen*) [16. S. 19]. Задача и величайшая заслуга философии «раскрыть и показать бытие» [1. S. 72]. Философия не может и не должна «дедуцировать» бытие, «обосновывать» или «полагать» его. Она должна сделать независимое от нас **бытие** — «видимым», «услышанным».

Фундаментальная противоположность **идеализма и реализма** — основная, главная для характеристики взаимоотношений Канта и Якоби. Философия Канта для Якоби — *противоестественная*, она *противоречит* всей природе человека. Поэтому против нее нужно бороться со всей страстью души, опираясь на присущие каждому разумному человеку здравый смысл, сознание своей личности, свободы, реальности мира и бытия Бога.

Последователем Канта может быть только сумасшедший⁹.

Список литературы / References

- [1] Jacobi FH. *Über die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. 6 Bände. Bd. 4/1. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 37—253.
- [2] Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. в 6 т. Т. 2. М. : Мысль, 1964. С. 243—276.
Kant I. *Study of the degree of clarity of the principles of natural theology and morality*. In: *Works in 6 vol.* Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 243—276. (In Russian).
- [3] Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. в 6 т. Т. 1. М. : Мысль, 1964. С. 391—508.
Kant I. *The only possible basis for proving the existence of God*. In: *Works in 6 vol.* Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 391—508. (In Russian).
- [4] Jacobi FH. Eduard Allwills Papiere. *Iris*. 1775;IV(3):193—236.
- [5] Jacobi FH. *Allwills Briefsammlung*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. 6 Bände. Bd. 1. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 1—226.
- [6] Jacobi FH. *Vorbericht*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*. 6 Bände. Bd. 4/1. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. VI—LIV.
- [7] Jacobi FH. *Woldemar. 2 Theile. Neue verbesserte Ausgabe*. Königsberg; 1796.
- [8] Кожевников В.А. Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и к критической философии. Часть I. М. : Тип. Г. Лиснер и А. Гешель, 1897.
Kozhevnikov VA. *Philosophy of feeling and faith in its relationship to literature and rationalism of the 18th century and to critical philosophy*. Part I. Moscow: G. Lisner and A. Geschel publ.; 1897. (In Russian).
- [9] Jacobi FH. *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Λογισμοὶ ποιοι στῶ*. Breslau: bey Gottl. Löwe; 1785.
- [10] Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М. : Наука, 1998.

⁹ См.: J.G. Hamann's, *des Magus im Norden, Leben und Schriften*. Bd. 5. *Briefwechsel mit F.H. Jacobi*. Gotha; 1868. S. 431.

- Kant I. *Critique of pure reason*. Lossky NO, transl. with options transl. in Russian and European languages. Moscow: Nauka publ.; 1998. (In Russian).
- [11] Jacobi FH. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände*. Bd. 2. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 1—310.
- [12] Kant I. *Briefwechsel*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 10. Berlin: De Gruyter; 1922.
- [13] Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. М. : Kami, 1994. С. 227—237.
Kant I. *What does it mean to be guided in thinking?* In: *Works in German and in Russian*. Vol. 1. Moscow: Kami publ.; 1994. P. 227—237. (In Russian).
- [14] Hölters H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F.H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*. Emsdetten: Heinr. & Lechte; 1938.
- [15] Jacobi FH. *Epistel über die Kantische Philosophie*. In: *Werke: Gesamtausgabe*. Hrsg. von Hammacher K und Jaeschke W. Bd. 1,2. Schriften zum Transzendentalen Idealismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2004. S. 123—161.
- [16] Jacobi FH. *Jacobi an Fichte*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände*. Bd. 3. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 1—57.
- [17] Фихте И.Г. Второе введение в научоучение // Сочинения в двух томах. Т. 1. М. : Мицрил, 1993. С. 477—546.
Fichte IG. *The second introduction to sciencedoctrine*. In: *Works in two volumes*. Vol. 1. Moscow: Mithril publ.; 1993. P. 477—546. (In Russian).
- [18] Jacobi FH. Ueber das Unternehmen des Kritisimus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. 1802;(3):1—110.
- [19] Jacobi FH. *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände*. Bd. 2. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 3—123.
- [20] Jacobi FH. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände*. Bd. 3. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 245—460.
- [21] Aus FH. *Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere*. Hrsg. von Zoepritz R. Bd. 1. Leipzig: Engelmann; 1869.
- [22] Jacobi FH. *Über das Unternehmen des Kritisimus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. 6 Bände*. Bd. 3. Leipzig: Fleischer; 1812—1825. S. 59—195.

Сведения об авторе:

Чернов Сергей Александрович — доктор философских наук, профессор, кафедра социально-политических наук, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: stchernov@mail.ru). ORCID: 0000-0003-4420-8973

About the author:

Chernov Sergey A. — PhD in Philosophy, Professor, Department of Social and Political Sciences, Saint Petersburg State University of Telecommunications, Saint Petersburg, Russia (e-mail: stchernov@mail.ru). ORCID: 0000-0003-4420-8973



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>

EDN: CBOERGE

Научная статья / Research Article

Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант

К.В. Ануфриева  

Тверской государственный университет,
Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33
carina-oops@mail.ru

Аннотация. Программа «kritiki исторического разума» В. Дильтея сложилась в полемике с наследием И. Канта на базе трансцендентальной рефлексии данных описательной психологии. Она была ориентирована на постижение радикального отличия наук о духе от наук о природе. Отправляясь от критического переосмысления учения Канта в границах собственного варианта академической философии жизни, Дильтей заговорил о том, что направляющий познавательную активность субъекта разум характеризуется, прежде всего, не «чистотой» теоретичности, а своей вовлеченностью в «открытый» поток истории, которую он при посредстве языка наделяет значением и смыслом. Он взаимодействует с историческим опытом, который возникает при посредстве синтеза переживаемых субъектом во времени актуальных событий и образов памяти с реальными категориями и конструируемыми рассудком понятиями. Способность суждения о происходящем в истории, его оценка в гуманистической перспективе также мыслятся Дильтеем как неотрывные от работы исторического разума. Разум, вовлеченный в поток времени и жизни, не может быть носителем теоретической «чистоты» и выступает как изначально герменевтический по своей сути. Дильтей представил аналитику основных уровней герменевтической процедуры — переживания, выражения и понимания — нацеленных на описание многообразия духовно-культурных миров в синхронии и диахронии их существования. Отрицая возможность постижения значения и смысла истории путем конструирования субстанциальных схем, он утверждал важность нарративного постижения минувшего в свете настоящего. Проект «kritiki исторического разума» Дильтея опирался на мысль об «открытости» смысла минувшего, в силу его укорененности в самом способе человеческого существования во времени. Эта идея была воспринята и переосмыслена в горизонте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и других современных мыслителей герменевтической ориентации.

Ключевые слова: наследие И. Канта, трансцендентализм, жизнь, история, герменевтика, исторический опыт, переживание, выражение, понимание, интерпретация, герменевтика М. Хайдеггера

История статьи:

Статья поступила 09.02.2023

Статья принята к публикации 25.06.2023

Для цитирования: Ануприева К.В. Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 527—540. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>

Birth of ‘Criticism of Historical Reason’: W. Dilthey and I. Kant

Karina V. Anufrieva  

Tver State University,
33 Zhelyabova St., 170100, Tver, Russian Federation
 carina-oops@mail.ru

Abstract. W. Dilthey’s program of “criticism of historical reason” was formed in a polemic with the legacy of I. Kant on the basis of transcendental reflection of the data of descriptive psychology. It was focused on understanding the radical difference between the sciences of the spirit and the sciences of nature. Starting from a critical rethinking of Kant’s legacy within the boundaries of his own version of the academic philosophy of life, Dilthey began to talk about the fact that the reason, directing the cognitive activity of the subject, is characterized, first of all, not by the theoretical “purity”, but by its involvement in the “open” flow of history, which it gives meaning and sense through language. It interacts with historical experience, which arises through the synthesis of actual events perception in the time flow and memory images with real categories and concepts constructed by the intellect of the human subject. The ability to judge what is happening in history, its assessment in a humanistic perspective, is also considered by Dilthey as inseparable from the work of historical reason. The reason involved in the flow of time and life cannot be a carrier of theoretical “purity” and acts as inherently hermeneutic in its nature. Dilthey presented an interesting analysis of the main levels of hermeneutical procedure — emotional perception, expression and understanding, aimed at comprehension of the diversity of spiritual and cultural worlds in synchrony and diachrony of their existence. Denying the possibility of comprehending the meaning and sense of history by constructing substantialist schemes, he asserted the importance of narrative representation of the past in the light of the present. Dilthey’s project of “criticism of historical reason” was based on the idea of the “openness” of the meaning of the past, due to its rootedness in the very way of human existence in time. This idea was inherited and further developed in the horizon of the fundamental ontology of M. Heidegger and other contemporary thinkers of hermeneutical orientation.

Keywords: legacy of I. Kant, transcendentalism, life, history, hermeneutics, historical experience, emotional perception, expression, understanding, interpretation, hermeneutics of M. Heidegger

Article history:

The article was submitted on 09.02.2023

The article was accepted on 25.06.2023

For citation: Anufrieva KV. Birth of ‘Criticism of Historical Reason’: W. Dilthey and I. Kant. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):527—540. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>

Введение

С именем Вильгельма Дильтея (1833—1911) связано рождение «критики исторического разума» — широкого движения философской мысли, сплотившего представителей различных направлений и школ, сфокусировавших свое внимание на выяснении специфики познания минувшего. Создавая свое учение о специфике гуманитарных дисциплин — наук о духе — в формате академической ветви немецкой философии жизни, Дильтей вступил в полемику с эпистемологической платформой Канта, который, на его взгляд, совершив созданием трансцендентальной стратегии радикальный поворот в области философии, сконцентрировался в силу своих эпистемологических интересов на активности теоретического разума, на научном познании, и оставил вне спектра своего внимания переживание и постижение человеком своего существования в потоке времени и жизни. Попытаемся рассмотреть формирование герменевтической стратегии «критики исторического разума» Дильтея в ракурсе его полемики с философией Канта, раскрывая ресурсы его программы и проблемные звенья, которые обнаруживаются на этом пути.

Стратегия «критики исторического разума»

Созданная Дильтеем стратегия «критики исторического разума», предполагала продолжение кантовского поиска, т.е. критического осмысления возможностей и лимитов познавательной деятельности субъекта. Одновременно обращение к критическому изучению перспектив и границ исторического познания означало последовательную полемику с учением Канта [1. С. 66—83; 2. Р. 2—25; 3. Р. 81]. Уже сама постановка проблемы предполагала обретение радикально нового инструментария изучения исторического измерения познавательной деятельности субъекта, отказ от примата ее рассмотрения как чисто теоретической и переход к последовательной рефлексии переживания субъектом своего пребывания в потоке истории. Вполне резонно, что в этом случае ревизии должны были быть подвергнуты не только основоположения кантовской «Критики чистого разума», но и вставал вопрос о их дополнении и пересмотре в ракурсе идей «Критики практического разума» и «Критики способности суждения».

Приступая к реализации программы «критики исторического разума», Дильтей считал нужным проводить различие между познавательными функциями рассудка и разума. «Разум же, — пишет он, комментируя эпистемологические воззрения Канта, — подчиняет все правила рассудка своему единству: за обусловленными познаниями рассудка разум ищет безусловное» [4. С. 410]. В границах своего замысла создания критической метафизики Кант, как известно, отводит рассудку задачу формирования опыта на основе

данных созерцания, тогда как разум завершает картину познания, придавая финальную осмысленность миру, постигаемому субъектом, на базе идей. Принимая кантовскую категориальную сеть анализа познания, Дильтей предложил переосмысление содержания опыта и деятельности рассудка, равно как и активности разума, погружая их в поток переживания и осмысления истории. «Историзация» задач эпистемологии ведет в построениях Дильтея к рассмотрению разума как фундаментально «герменевтического», способного созидать постоянно меняющуюся перспективу осмысления многообразия существующих в синхронии и сложившихся в диахронии культурных миров в свете открытости горизонта переживания, выражения и понимания вместе с другими людьми.

Размышляя о специфике наук о природе и наук о духе, Дильтей увидел особенность последних в том, что в них не существует барьера между познающим субъектом и постигаемыми им духовно-культурными феноменами, созданными им самим рамках различных человеческих сообществ. Если постижение природы, по Дильтею, всегда предполагает своеобразное овеществление изначального жизненного опыта и его последующее рассудочное «препарирование», представленное, например, в эпистемологических конструкциях Канта, то в области наук о духе изначально непосредственное понимание воспроизводимой предметности и только затем происходит ее рассудочная проработка: «Основания и структура этих наук совершенно иные, нежели наук о природе. Их объединяют — некие единства, данные нам, а не выводимые путем умозаключения, единства внутренне понятные нам. Мы сначала знаем и понимаем нечто и только потом начинаем это познавать» [4. С. 388]. Дильтей утверждает, таким образом, что сопричастность субъекта области духовно-культурных феноменов, вовлеченность в ее ткань через опыт пребывания в потоке жизни создает специфику наук о духе. Более того, именно герменевтическая способность разума наделять постигаемые явления значением и смыслом, неотрывным от языка, называется им в качестве первичной по отношению к различного рода рассудочным операциям. В этом отношении его взгляния, несомненно,озвучены построениям М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, Х. Арендт, П. Рикера, Л. Витгенштейна, Ю. Хабермаса и др. авторов, констатировавших первенство языка по отношению к логико-познавательной деятельности.

Одновременно на протяжении всего своего творческого пути Дильтей всегда акцентировал, что процесс обогащения смыслового содержания социокультурного мира связан с разноплановой активностью рассудка, постигающего части целостно переживаемого жизненного опыта. Этот процесс понимался им также под влиянием кантовских аналитики способности суждения и учения о моральной активности практического разума. «Со своих первых шагов науки о духе, — писал Дильтей, — не только изучают существующее, но и несут в себе сознательную систему оценочных суждений и императивов, куда входят ценности, идеалы, нормы, ориентации, образы будущего»

[4. С. 300]. При этом не следует забывать значительные расхождения Дильтея с неокантианством Баденской школы относительно способа конструирования предметности гуманитарного знания, ее ценностного измерения и выражения такового в оценочных суждениях, возможностей понятийной генерализации в этой сфере, специфике ее видения в моральном измерении и т.д.

Дильтей считал, что специфика наук о духе обусловлена стремлением пребывающего в настоящем конечного субъекта, погруженного в поток жизни и открытого будущему, постигнуть смысл многообразия духовно-культурных миров как смысловых целостностей, которые состоялись в прошлом или существуют сегодня. Формулируя задачу «критики исторического разума» в «Построении исторического мира в науках о духе», Дильтей пишет: «Тем самым мы подходим к вопросу, каким образом построение духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности» [5. С. 239]. Речь идет здесь о том, как может проходить процесс открытого и интерсубъективно значимого, подверженного постоянному смыслообновлению видения минувшего, созданного кооперацией усилий людей как носителей духовного начала. Такой декларативно резко антиметафизический взгляд предполагал отказ от видения истории в субстанциалистском и прогрессистском ключе как телеологически ориентированного духовного единства. По своей направленности он был, прежде всего, полемически заострен против просвещенческого миросозерцания, историософских схем Канта, Гегеля и Конта.

Дильтей попытался создать свой особый метод осуществления «критики исторического разума» на базе соединения трансцендентальной установки и подхода описательной психологии, который ориентирован на раскрытие «жизненно-практического априори» [6. С. 64—68]. «Обновленный» трансцендентальный метод Дильтея, рожденный в полемике с Кантом, сфокусирован на рефлексии исторического опыта и тех реальных жизненных категорий, которые его формируют, делая возможной концептуальную и смысловую проработку представлений о минувшем, их выражение в ткани наррации о его событиях. Так формируется корпус герменевтических представлений, обеспечивающий реализацию программы «критики исторического разума».

Исторический опыт и конституирование культурных миров

Развиваемая Дильтеем стратегия «критики исторического разума» опиралась на отличное от кантовского понимание опыта и его роль в конституировании культурных миров. Субъект познания Дильтея всецело принадлежал духовно-культурной реальности и одновременно выступал как ее активная созидающая сила. Дильтей обвинял Канта в отсутствии интереса к пребыванию субъекта в истории, в том, что опыт жизни оказался совершенно чужд ему и заменен теоретическим опытом сугубо научного порядка. Своей задачей он видел возвращение человеческого субъекта в изначально родную ему жизненную среду, исполненную опытом переживания истории. «Герменевтический разум» и руководимый им рассудок нуждались именно в таком типе

опыта, необходимом для осмыслиения духовно-культурной реальности в ее историческом измерении. Фазис понимания как итог интерпретационной «обработки» опыта оказывается у Дильтея всегда открытым итогом деятельности исторического разума.

Как известно, разрабатывая собственный вариант трансцендентальной философии познания, Кант чрезвычайно высоко оценивал роль опыта в его взаимосвязи с деятельностью рассудка. Исходя из противоположности мира «вещей в себе» и явлений, он полагал, что данные чувственности синтезируются на базе чистых априорных форм — пространства и времени, составляя материал для обобщения понятийным аппаратом рассудка. При этом, пространство рассматривалось им как внешняя априорная форма чувственности, теснейшим образом связанная с производством физического знания, а время как внутренняя априорная форма чувственности, служащая надежным основанием в том числе эмпирической психологии. Центральным звеном арсенала рассудка оказывается совокупность его категорий, синтезирующих чувственные данные. Значимой способностью, опосредующей взаимодействие между рассудком и чувственностью, оказывается продуктивное воображение, которое позволяет выработать на базе механизма схемосозидания понятия, необходимые для синтеза чувственно данного. Опыт виделся Канту итогом кооперации чувственности и рассудочных понятий [7. С. 214]. При этом он полагал, что только идеи разума как вершины человеческой мыслительной способности могут наделять мир высшими смысловыми ориентирами, возвышаясь над опытом и приводя его к финальным основаниям [7. С. 578].

Дильтей, принимая многие ходы кантовской философии познания, попытался переосмыслить взаимосвязь опыта, рассудка и разума, рассматривая последний в его смыслопорождающей, неотрывной от семантики языка функции, в тесном единстве с переживанием исторически трансформирующегося опыта и способностью суждения. Кантовская трактовка опыта рассматривается им как воспроизводящая реалии теоретического познания естественно-научного типа, излишне абстрактная и удаленная от переживания субъектом жизни, немыслимой вне ее временного измерения. В результате такого истолкования опыта мир предстает лишь совокупностью чистых феноменов, тогда как, по мнению Дильтея, реальность в не меньшей степени производна также от воли и переживания происходящего. Он заключает, что «вместе с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства» [4. С. 275]. Опыт жизни оказывается, сообразно с таким пониманием, неотрывным от пребывания во времени истории: «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. Ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), — все это определено временем» [5. С. 278]. Внутреннее и внешнее содержание опыта выглядят, в понимании Дильтея, неразрывным образом взаимосвязанными и задающими горизонт исторического видения мира.

Жизненный опыт представляется Дильтею отличным по способу своего конституирования от его последующих преобразований путем объективации, необходимой для постижения природных явлений. Также в науках о духе опыт, с его точки зрения, оформляется концептуально не так, как это происходит в науках о природе. Производя феномены духовного порядка, субъект, по убеждению Дильтея, концептуализирует поток жизненных явлений на базе “реальных” категорий (ценность и цель, целое и часть и т.д.), которые описывают его существование во времени. Объективация этого первоначального жизненного опыта приводит, в его понимании, к рождению аппарата формальных рассудочных категорий, которые применимы для характеристик объектно-вещных реалий природного порядка. В этой перспективе особым образом выглядит роль исторического разума, который изначально в своей открытости из настоящего будущему, фиксируемой в семантическом контуре языка, влияет на формирование опыта, способность суждения относительно социокультурных явлений, их ценностных характеристик и значения в постоянно меняющейся картине истории.

Исторический опыт, по Дильтею, рождается у субъекта, который сопричастен определенному духовно-культурному миру, разделяет его с другими людьми. Этот интерсубъективно значимый мир понимается им как объективно существующий, воплощающий наличный коллективно значимый духовный опыт. Жизнь объективируется в наличных духовно-культурных мирах: «Идея объективации жизни впервые открывает нам доступ к сущности исторического. Здесь все возникает благодаря духовному деянию и несет в себе поэтому характер историчности» [5. С. 193]. Чувственno явленные и доступные переживанию индивидуально особенные и многообразные феномены культуры всегда даны на фоне объективного духа, явленного в том или ином духовном мире. Дильтей говорит о том, что объективные способы организации духовных миров предстают в самом различном обличии: от устроения парков и городских построек до юридических установлений, которые регулируют жизнь людей. «Любые единичные жизнепроявления репрезентируют в царстве этого объективного духа нечто общее» [5. С. 192], — заявляет он, вступая в скрытую полемику с историческим номинализмом Баденской школы неокантианства.

В своих размышлениях о специфике духовно-культурных миров Дильтей во многом опирается на гегелевские конструкции, но одновременно и выражает резкое несогласие с субстанциально-прогрессистским способом представления истории [3. Р. 15; 8. С. 41]. Кант и в еще большей степени Гегель подчиняют, на его взгляд, историю рефлексивно-метафизическим, телеологически ориентированным схемам, что недопустимо. Для Дильтея история состоит из многообразия духовно-культурных миров, приводимых к открытому смысловому единству лишь усилием разума, опирающегося на «разомкнутый» по отношению к будущему и прошлому опыт ее постижения субъектом, существующем в настоящем.

Исторический разум: герменевтическая процедура и открытость истории

Исторический разум реализует свою смыслосозидающую деятельность, согласно Дильтею, через различные герменевтические процедуры в свете постоянно обогащающегося опыта пребывания человека потоке времени. В трактовке этого вопроса существует преемственность между «ранними» и «поздними» трудами Дильтея, между идеями «Введения в науки о духе» и герменевтической концепцией, запечатленной в «Построении исторического мира в науках о духе», что обстоятельно продемонстрировал Б. Гrotгейзен [9. С. 39]. Расширяя традиционное понимание герменевтики как искусства интерпретации текстов до общей теории понимания [10. С. 235—262], Дильтей выделяет основные ступени ее осуществления: переживание, выражение, понимание.

В качестве первого шага герменевтической процедуры Дильтей называет переживание. Оно предшествует акту объективирования явлений данных в поле сознания, который служит предпосылкой создания знания о мире. Дильтей рассматривает акт переживания в качестве жизненного опыта, связывающего момент настоящего с свершившимся ранее событием, значение которого складывается в его звучании современности.

Переживаются как отдельные состояния явленного в поле жизненного опыта на фоне событий, вершащихся в мире, так и более обширные единства фрагментов жизни в контексте ее целостности. Дильтей подчеркивает, что «существует переживаемая взаимосвязь, которая связывает члены течения жизни от рождения до смерти» [5. С. 116]. Своеобразный сплав чувственных, рациональных, эмоциональных и волевых компонентов, присутствующих в жизненном опыте, составляет отличительную характеристику переживания. При этом речь идет как о переживании внешнего, так и внутреннего (эмоциональные состояния, ценностные и целевые побуждения) опыта субъекта. Дильтей считает важным наличие внутрипсихического механизма порождения переживаний, задающего цепь их жизненного единства.

Предметная объективация опыта жизни и его означения, сопутствующих переживанию, представляют собой особый акт сознания, именуемый Дильтеем «выражением». Ссылаясь на Гуссерля, Дильтей констатирует, что выражение — продукт речевой активности, оно предметно по своей сути и закреплено в языке [5. С. 83]. Оно всегда нечто подразумевает, номинирует и означает, выводя предмет из психического потока переживания. Тем самым Дильтей ассилирует представления об интенциональности сознания, выдвинутые Брентано и Гуссерлем [5. С. 195]. Он подчеркивает, что момент схватывания смысла и значения вершится в идеальном пространстве, возвышающемся над непосредственным потоком жизни. Тем не менее, между Дильтеем и Гуссерлем остаются серьезные расхождения относительно трактовки акта выражения, ибо феноменологическое понимание философии как

«строгой науки» исключает как психологизм, так и историзм философии жизни [11. С. 22]. Дильтея же всегда оставался привержен утверждению о неразрывности связи выражения с переживанием.

Выражение представляется Дильтею сопряженным с логико-лингвистическим оформлением содержания переживания. При этом продвижение переживания или отдельного созерцания происходит «в направлении ко всеобщему, так как положение дел может быть прояснено только посредством имен, понятий, суждений» [5. С. 84].

Языковая форма, согласно ему, несет в себе априорную упорядоченность и интерсубъективную значимость, позволяя обобщать исторический опыт, складывающийся в многообразных жизненных мирах. В полемике с историческим номинализмом Баденской школы неокантианства Дильтея утверждает, что любое единичное проявление жизни может быть выражено как репрезентирующее нечто общее, присутствующее в различных культурных мирах, воплощающих на свой лад породивший их объективный дух. При этом выражение может опираться как на определяющие, так и на рефлексивные — в кантовском смысле — суждения, находящие общее в исторически конкретном [12. С. 115].

Формируясь на базе переживания и выражения, стадия понимания сфокусирована на постижение целостного содержания интересующего субъекта феномена в свете имеющегося у него индивидуального жизненного опыта на базе коллективного. «Понимание, — пишет Дильтея, — вырастает в первую очередь из интересов практической жизни. В ней люди зависят от общения друг с другом. Они должны взаимно понимать друг друга. Один человек должен знать, чего хочет другой» [5. С. 255]. Понимание предстает в произведениях Дильтея как наивысшая способность исторического разума. Характерно, что первоначально во «Введении в науки о духе» Дильтея, находясь под влиянием Д.С. Милля, соотносил феномен понимания с традуктивной стратегией, процедурой установления аналогии между изучаемыми явлениями и обращением к индукции. Несколько иначе понимание трактуется в «Построении исторического мира в науках о духе», где оно определяется в контексте работы с реальными категориями герменевтического плана и приобретает даже экзистенциальное звучание [6. С. 218]. Эволюционируя, трактовка Дильтеем понимания сохраняла и определенные моменты преемственности на протяжении его академической карьеры.

Понимание характеризуется Дильтеем путем обращения к реальной категории значения, которая позволяет постигнуть место и роль определенного явления в целостности исторического опыта индивидуального или коллективного субъекта [5. С. 287]. Для Дильтея специфично семантическое разграничение значения (*Bedeutung*) и смысла (*Sinn*), их соотнесение через полярность целого и части. При таком подходе, «целое наделяет части значением, тогда как части придают целому смысл» [13. С. 29]. Значение и смысл рассматриваются в их единстве и полярности в качестве характеристик некоторой разделенной на части целостности, взятой в потоке времени опыта.

Интерпретация Дильтеем проблемы значения весьма отличается от ее истолкования Г. Фреге или Э. Гуссерлем своим акцентированием рождения значения в процессе переживания субъектом времени. Значение слова у Фреге — коррелирующий с ним предмет, а смысл — способ мыслительной данности предмета. Значение слова мыслимо Гуссерлем как результат его интенционального полагания. В скрытой полемике с Дильтеем последний пишет, что «историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности» [11. С. 222]. Заметим, однако, что обращение Гуссерля к проблематике «жизненного мира» в поздний период его творчества привело его к рассмотрению значения как предметного синтеза, имеющего временной характер. Характерно, что позиция Дильтея относительно значения и смысла, открывающихся через историческое понимание, во многом предвосхищает подход к аналитике исторических предложений, развитый позднее в рамках лингвистической философии.

Процесс понимания предполагает также видение деятельности людей в ее синхронии и диахронии как обладающей ценностным измерением. Несмотря на связь ценности с процессом переживания, Дильтея не считает возможным говорить о чисто психологическом источнике ценностных представлений. В равной мере он не принимает и трансценденталистский взгляд на природу ценностей, предложенный в неокантианстве Баденской школы. Дильтея подчеркивает, что важно «исходить из выражения, в котором уже заключено каждое отдельное наделение ценностью, и, продвигаясь таким образом, уяснить себе все эти ценности» [5. С. 291]. Полагая, что, в силу невозможности преодолеть предвзятость отношения судящего к оцениваемому им предмету, оценка всегда субъективна, Дильтея предлагает опираться в поиске арсенала ценностей на выражение. Именно в выражении ценности, согласно ему, запечатлевается ее наличное присутствие и доступность для сообщества. Последовательная обработка ценностных выражений позволяет, по его мнению, выявить иерархию ценностей того или иного исторического мира, их корреляцию с психическими актами и действиями исторических субъектов.

Исторический разум стремится к пониманию значимости отдельных исторических феноменов в контексте постоянной трансформации исторического опыта. Значение и смысл тех или иных исторических феноменов открывается в контексте круговой структуры понимания, так как понимание части всегда предполагает динамически трансформирующуюся во времени понимание целостности духовной традиции. Природа не знает, по мнению Дильтея, подобной связи форм во времени, не задает предпосылок их герменевтического осмыслиения. «Жизнь же, напротив, в любой своей форме внутренним образом сопряжена как часть с определенным целым, поэтому ее формы никогда не безучастны...» [5. С. 293]. Смысловой горизонт понимания сопрягает настоящее и минувшее в свете переживаемого субъектом наступающего будущего. Понимание восприимчиво к вторгающемуся неожиданно

и способному обретать символическое значение событию, как подчеркивает Дильтея, и трансформируется под его воздействием. Каждое новое состояние горизонта понимания представляется ему заданным в своей неповторимой конечности и устремленности в будущее «волей к власти» и «волей к внутренней свободе» [5. С. 294]. Обращение Дильтея к этим ницшеанским окрашенным категориям выглядит вполне продуманным и служит углублению его трактовки имманентной динамики горизонта понимания.

Понимание, реализуемое историческим разумом, может быть сопряжено с обращением как к индивидуальным фрагментам исторического опыта, запечатлеваемым в продуктах операции выражения, так и к разнообразным по своему характеру ситуациям межчеловеческого взаимодействия, а также к масштабным и общим по своему значению феноменам культурных миров. Оно может реализоваться в синхронии и глобальной по своему охвату диахронии всеобщей истории. Глобально-историческое видение при этом оказывается у Дильтея главным истоком осуществления возможностей исторического разума.

«Царство жизни, понятое как объективация жизни во времени, как выстраивание жизни в соответствии с отношениями времени и творческого порождения, является историей. Она — то целое, которое никогда не может быть завершено» [5. С. 290], — пишет Дильтея, намечая контур постижения минувшего историческим разумом. Из определения истории, принимаемого им, вытекает неразрывная сопричастность исторического разума открытому опыту истории, его кооперация с суждениями о минувшем, предполагающая их соотнесение с целостностью. Здесь вновь разрабатывается тема культурно-творческих ресурсов познания, намеченная Кантом [14. С. 64] без чего отдельные фрагменты истории не могли бы обрести значения и смысла, обладать ценностным измерением и быть поняты в морально-гуманистическом плане.

При таком взгляде на прошлое исторический разум предлагает его видение как наделенной значением и смыслом, спаянной взаимосвязями динамической целостности, которая сопрягает воедино деятельность отдельных людей, жизнь наций, культурных миров, эпох истории и т.д. История отдельных духовно-культурных образований, миров, по Дильтею, может обладать общими моментами, которые важны для экспликации ее событий. Отвергая исторический номинализм, он отрицает одновременно возможность постижения универсальной логики истории в духе Гегеля. Непозволительным допущением, на его взгляд, является отыскание универсальных законов истории, необходимо диктующих ее ход. Следовательно, Дильтея принципиально исключает возможность создания универсальной метанarrации.

Повествование об истории в ее открытости для разума, вписывающего отдельные духовно-культурные образования в целостную картину прошлого в поиске его значения и смысла, предполагает презентацию понимаемого в возможном многообразии форм. Оно рисуется Дильтею как потенциально

неоконченное, чреватое раскрытием новых смысловых горизонтов через интерпретацию, ведущую к новому уровню понимания. НARRАЦИЯ, воплощающая понимание, может обретать различные повествовательные формы — от автобиографии и биографии до истории отдельных национально-культурных миров, и даже повествования о всемирной истории. Таким образом люди ищут свою самотождественность. В любом случае, как пишет Дильтея, предвосхищая идеи не только современной герменевтики, но и многих современных историософских направлений, настоящее диктует перспективу истолкования и понимания минувшего. С этой точки зрения, временная обусловленность разума, его союз с опытом истории задают парадоксальным образом и смысловую «открытость» не только будущего, но и минувшего.

«Открытость» способов нарративной самореализации исторического разума потенциально несет в себе панрелятивистскую перспективу. Дильтея хорошо осознает это обстоятельство и пытается выйти из подобного рода затруднения через выдвижение онтологического допущения, которое имеет экзистенциальное звучание: «Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [5. С. 345]. История представляется, следовательно, Дильтею как способ раскрытия смысла и значения жизни через понимание человека, творящего ее. Такой взгляд, ставший итогом «критики исторического разума», оказывается чрезвычайно близким Хайдеггеру. «Вот-бытие, — констатирует он, — есть история» [15. С. 16]. А если так, то бытие открывается через человеческое присутствие в нем в горизонте времени. «Таким образом, смысл бытия толкуется во времени» [15. С. 135]. Читая Дильтея, Хайдеггер переводит его «критику исторического разума» в онтологический план, выявляя имманентно присущий ей глубинный экзистенциальный потенциал.

Выводы

«Критика исторического разума», предпринятая Дильтеем, явилась своеобразным ответом на эпистемологические проблемы, поставленные Кантом. Опираясь на собственный вариант трансцендентальной рефлексии данных описательной психологии, Дильтея убедительно продемонстрировал историческое измерение активности разума, первичность таковой по отношению к чисто теоретическому познанию мира по лекалу его объективно-вещного постижения, представленного в науках о природе. Науки о духе, изучающие социокультурную реальность, побудили Дильтея поставить под вопрос те представления об опыте, рассудочной деятельности и активности разума, которые сформулировал Кант.

В построениях Канта деятельность разума служит своеобразным завершающим звеном познания, создающим возможность целостного осмысления мира, которое дополняет данные чувственного созерцания и рассудочного

мышления, их синтеза, результирующего в опыте. Дильтей исходит из иной стратегии видения роли исторического разума: для него разум представляется способностью субъекта быть «открытым» потоку жизни и истории, в который он вовлечен, запечатлевая значение и смысл его событий в ткани языка. Разум представляется ему неразрывно сопряженным с историческим опытом, питаемым им и одновременно участвующим в его конституировании, облекая в форму наррации его событийное содержание в горизонте видения целостной картины настоящего и минувшего. Этот процесс предполагает, по Дильтею, постоянную кооперацию исторического разума с ресурсами памяти и воображения, синтезируемыми при помощи операций рассудка.

Такое понимание Дильтеем историчности разума неминуемо ведет к утверждению его герменевтической сущности. Это видно по тому, как подробно Дильтей прорабатывает основные процедуры реализации герменевтической активности исторического разума — переживание, выражение и понимание. Отрицая любые версии субстанциального истолкования смысла истории, Дильтей писал о возможности его поливариантного прочтения сквозь призму различных типов наррации. Его «критика исторического разума», опиравшаяся на мысль об «открытости» смысла минувшего, в силу его укорененности в самом способе человеческого существования во времени, стала прологом к интерпретации этого вопроса в горизонте фундаментальной онтологии Хайдеггера и других современных мыслителей герменевтической ориентации.

Список литературы

- [1] Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. М. : Гаudeamus, 2014.
- [2] Hedges H.A. Philosophy of Wilhelm Dilthey. London : Routledge, 2013.
- [3] Nelson E.S. Introduction: Dilthey in Context // Interpreting Dilthey: Critical Essays. Cambridge : Cambridge University Press, 2019. P. 1—18.
- [4] Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 271—727.
- [5] Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 43—405.
- [6] Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 15—264.
- [7] Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 69—774.
- [8] Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М. : Наука, 1991.
- [9] Гrotgeyzen B. Предисловие немецкого издателя // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 35—40.
- [10] Дильтей В. Возникновение герменевтики // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 235—262.
- [11] Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избр. произведения. М. : Изд. дом “Территория будущего”, 2005. С. 185—240.

- [12] Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1965. С. 311—527.
- [13] Куренной В.А. Предисловие редактора // Дильтея В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 11—34.
- [14] Белов В.Н. Введение в философию культуры. М. : Академический проект, 2008.
- [15] Хайдеггер М. Понятие времени. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2021.

References

- [1] Soboleva ME. *Philosophical Hermeneutics: Concepts and Approaches*. Moscow: Gaudeamus publ.; 2014. (In Russian).
- [2] Hodges HA. *Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge; 2013.
- [3] Nelson ES. *Introduction: Dilthey in Context*. In: *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press; 2019. P. 1—18.
- [4] Dilthey W. *Introduction to the Sciences of the Spirit*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 1. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 271—727. (In Russian).
- [5] Dilthey W. *The Constitution of Historical World in the Sciences of the Spirit*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 43—405. (In Russian).
- [6] Plotnikov NS. Life and History: Wilhelm Dilthey's Philosophical Program. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 1. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 15—264. (In Russian).
- [7] Kant I. *The Critique of Pure Reason*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 69—774. (In Russian).
- [8] Gubman BL. *The Meaning of History. Essays on Contemporary Western Theories*. Moscow: Nauka publ.; 1991. (In Russian).
- [9] Groethuysen B. *German Editor's Preface*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Volumes*. Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2004. P. 35—40. (In Russian).
- [10] Dilthey W. *The Rise of Hermeneutics*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 4. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 235—262. (In Russian).
- [11] Husserl E. *Philosophy as an Exact Science*. In: *Selected Works*. Moscow: Publishing House 'Territory of the Future'; 2005. С. 185—240. (In Russian).
- [12] Kant I. *The Critique of Judgement*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 5. Moscow: Mysl' publ.; 1965. P. 311—327. (In Russian).
- [13] Kurennoy VA. *Editor's Introduction*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2004. P. 11—14. (In Russian).
- [14] Belov VN. *Introduction to Philosophy of Culture*. Moscow: Academic Project publ.; 2008. (In Russian).
- [15] Heidegger M. *The Notion of Time*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2021. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ануприева Карина Викторовна — кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Тверь, Россия (e-mail: carina-oops@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9539-3630

About the author:

Anufrieva Karina V. — Candidate of Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia (e-mail: carina-oops@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9539-3630



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555>

EDN: CPLSIЕ

Научная статья / Research Article

Кант и Марбургская школа

Б.Е. Семенов

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Российская Федерация, Москва, 119991, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4
 semyonov.ve@philos.msu.ru

Аннотация. После завершения И. Кантом «коперниканского» поворота в метафизике вся последующая европейская философия в той или иной степени находилась под его влиянием. Цель исследования — рассмотреть рецепцию и трансформацию кантовской теоретической философии Марбургской школой неокантианства. Необходимо проанализировать причины интерпретации Г. Когеном и П. Наторпом критицизма Канта. Для этого следует рассмотреть (i) интерналистские и (ii) экстерналистские факторы становления Марбургской школы. Неокантианство, с одной стороны, возникло как ответ на материализм, натурализм и посткантианский немецкий идеализм. Кроме того, Марбургская школа испытала сильное влияние трансформации научной парадигмы в математическом естествознании в конце XIX века. Обоснование марбуржцами априорного учения Канта предполагало тематизацию прежде всего: а) чистоты мышления; б) систематического единства мышления и опыта; в) ориентации философии на «факт науки»; г) трансцендентального метода. В итоге Марбургская школа интерпретировала кантовскую концепцию единства сознания; отказалась от принципа синтетического (реального) единства сознания в пользу систематического (логического) единства; обосновала чистоту научного мышления; выдвинула требование ориентации философии на «факт науки»; разработала концепцию первоначала мышления (*Ursprung*); отказалась от идеи «данности» предмета познания и доказала его «заданность»; изменила понимание сущности и функций трансцендентального метода; выдвинула концепцию мышления как «порождения» («производства»); сформулировала новое понимание *a priori*. Изменения, произошедшие в XIX веке в философии, математическом естествознании и математических науках, привели к резкой активизации конструктивизма. Можно сделать вывод о том, что эпистемологической парадигмой Канта был реалистический конструктивизм. Парадигмой Марбургской школы стал чистый конструктивизм.

Ключевые слова: чистота мышления, систематическое единство, первоначало, факт науки, трансцендентальный метод, *a priori*

История статьи:

Статья поступила 19.02.2023

Статья принята к публикации 14.06.2023

© Семенов Б.Е., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Семенов В.Е. Кант и Марбургская школа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 541—555. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555>

Kant and Marburg School

Valeriy Ye. Semyonov  

Lomonosov Moscow State University,
27/4 Lomonosovskiy Ave., 119991, Moscow, Russian Federation
semyonov.ve@philos.msu.ru

Abstract. After the completion of I. Kant's "Copernican" turn in metaphysics, all subsequent European philosophy to one degree or another was under his influence. The purpose of the article is to consider the reception and transformation of the Kantian theoretical philosophy by the Marburg school of neo-Kantianism. It is necessary to analyze the reasons for H. Cohen's and P. Natorp's interpretation of Kant's criticism. To do this, one should consider (i) internalist and (ii) externalist factors in the formation of the Marburg School. Neo-Kantianism, on the one hand, emerged as a response to materialism, naturalism, and post-Kantian German idealism. In addition, the Marburg School was strongly influenced by the change in the scientific paradigm in mathematical natural science at the end of the 19th century. The justification by the Marburgers of Kant's a priori doctrine presupposed thematization, first of all, of: a) purity of thought; b) systematic unity of thought and experience; c) the orientation of philosophy to the "fact of science"; d) transcendental method. As a result, the Marburg School interpreted the Kantian concept of the unity of consciousness; abandoned the principle of synthetic (real) unity of consciousness in favor of systematic (logical) unity; substantiated the purity of scientific thinking; put forward the requirement of orientation of philosophy to the "fact of science"; developed the concept of the origin of thinking (*Ursprung*); abandoned the idea of "givenness" of the subject of knowledge and proved its "assignment"; changed the understanding of the essence and functions of the transcendental method; put forward the concept of thinking as "generation" ("production"); formulated a new understanding a priori. The changes that took place in the 19th century in philosophy, mathematical natural science and mathematical sciences led to a sharp activation of constructivism. It can be concluded that Kant's epistemological paradigm was realistic constructivism. Pure constructivism became the paradigm of the Marburg School.

Keywords: purity of thought, systematic unity, origin, fact of science, transcendental method, a priori

Article history:

The article was submitted on 19.02.2023

The article was accepted on 14.06.2023

For citation: Semyonov VYe. Kant and Marburg School. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):541—555. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-541-555>

Введение

Название этой статьи, любезно подсказанное Паулем Наторпом, сразу же ориентирует на исследование той неразрывной связи, которая закономерным образом установилась между кёнигсбергским «всесокрушителем» и теми его

последователями, которые объединились вокруг Германа Когена в Марбургском университете, создав тем самым одноименную неокантианскую школу.

С того времени, как Иммануил Кант завершил гносеолого-эпистемологический («коперниканский») поворот в метафизике, начатый еще Декартом, и создал трансцендентальную философию, вряд ли появились философские направления, школы или отдельные мыслители, которые не высказали бы своего мнения в отношении критицизма. После Канта стало невозможно не говорить о Канте. Из-за своей глубокомысленности и сложности «Критика чистого разума» породила фантастическое количество интерпретаций самой различной направленности — от глубокого неприятия до восторженного поклонения. Как результат, вся последующая европейская философия в той или иной степени (и в положительном, и отрицательном смысле) *отталкивалась* от Канта. Таким образом, Кант, как в свое время Платон и Аристотель, невольно стал всеобщим и бездонным источником развития и обновления всей европейской философской мысли.

Цель исследования — рассмотреть восприятие, понимание и трансформацию кантовской теоретической философии, представленной в «Критике чистого разума», теми последователями, которые получили название Марбургской школы. Очевидно, что проанализировать взгляды и интерпретацию Канта всех мыслителей, по традиции относимых к этому союзу, не представляется возможным. По этой причине я остановлюсь только на основоположниках школы — схолархе Германе Когене и Пауле Наторпе. Однако почему марбуржцы выбрали источником вдохновения именно Канта и по какой причине они интерпретировали (= изменили) критическую философию кёнигсбергского гения? Ради этого необходимо рассмотреть (i) *интерналистские* и (ii) *экстерналистские* факторы становления этого философского сообщества.

Антинатурализм и стремление к чистоте мышления

История формирования неокантианства в целом как раз и представляет собою главный интерналистский фактор возникновения Марбургской школы.

Неокантианство, возникшее в 1860-х гг., было, разумеется, вдохновлено Кантом. Движение «возникло в ответ на материализм, натурализм и посткантианский немецкий идеализм, часто демонстрируя сильные связи с позитивизмом, особенно в ранний период. Первоначально оно преследовало двоякую цель: обеспечить научный статус философии, предприняв априорный эпистемологический анализ основных философских понятий, и приписать философии роль руководящего принципа (*guide*), роль, которую не могла сыграть ни одна из специальных научных дисциплин» [1. Р. 192]. Несмотря на такую определенность цели, неокантианство, по мнению К.Хр. Кёнке, есть не что иное, как «историко-философское явление, которое в лучшем случае имело общий знаменатель в так называемом обращении к Канту, но никогда

не представляло собою отдельного, определенного философского направления» [2. S. 214].

Так или иначе, но первая стадия развития неокантианства, как утверждает А. Пома, оказалась «физиологической» (Г. Гельмгольц, Ф.А. Ланге, О. Либман и др.) и тем самым «неадекватной» подлинной сущности философии, поскольку ориентировалась в теории познания на психофизическую организацию субъекта. В этой ситуации Герман Коген «отдает себе отчет в необходимости исходить из альтернативы субъективизма — объективизм, найти новый путь, который преодолел бы не только спекулятивную метафизику и материализм, но также и психофизиологический субъективизм. Он предпринимает еще раз «возврат к Канту», открывающий для него новый путь — трансцендентальную философию» [3. С. 26—27]. Сам Коген еще в Предисловии к первому изданию «Теории опыта Канта» (1871) утверждал, что «предпринял попытку по-новому обосновать априорное учение Канта», с тем, чтобы защитить его от «нападок» и «утвердить исторического Канта в его собственном облике» [4. С. 70]. Новое обоснование априорного учения Канта, как позже обнаружится, должно было с необходимостью включать в себя, прежде всего, тематизацию: а) чистоты мышления; б) систематического единства мышления и опыта; с) ориентации философии на «факт науки»; д) трансцендентального метода.

Несоизмеримость парадигм

Вторым, на этот раз — экстерналистским — фактором становления критической философии Марбургской школы и, следовательно, фундаментом интерпретации первой кантовской «Критики» стало то кардинальное изменение в математическом естествознании и самой математике, которое произошло в середине XIX в.

В 1860-х гг. Джеймс Максвелл, используя открытые М. Фарадеем явление электромагнитной индукции, приступил к поэтапному созданию теории электромагнетизма, законы которой оказались *несовместимыми* с прежними законами физики. В те же годы Рудольф Клаузиус, опираясь на труды Дж. Джоуля, Ю. Майера, Г. Гельмгольца, У. Ренкина, пришел к открытию и математической формулировке второго начала термодинамики, создав тем самым всех шокирующую *статистическую* физику. Позже Л. Больцман предложил статистическое истолкование второго начала и стал использовать новые статистические (вероятностные) методы для изучения физических объектов. О чем свидетельствуют эти факты?

Во-первых, та еще имеющаяся в физике во времена Ньютона и Канта *наглядность* физических объектов теперь, во второй половине XIX в., полностью исчезла. Строго говоря, и во второй половине XVII в., когда Ньютон издал «Математические начала натуральной философии» (1686—1687), пресловутая наглядность классической науки была очень большой натяжкой,

ибо существовала она не в природе (яблоко не падало на голову Ньютону! а жаль!), но только лишь в научных опытах. А что такое опыт? Опыт (эксперимент) — это искусственная ситуация, произведенная научным мышлением. Кроме того, любой человек, заглянувший в главный научный труд Ньютона, будет поражен фантастическим обилием (не-наглядной) математики, используемой ученым для описания сил природы. Впрочем, сам он определял предмет знаменитой книги как «математические основания физики», вовсе не обольщаясь химерической «наглядностью»: «Вся трудность физики, как будет видно, состоит в том, чтобы по явлениям движения распознать силы природы, а затем по этим силам объяснить остальные явления» [5. С. 3].

Во-вторых, с пришествием в физику начиная со второй половины XIX в. силовых линий электромагнитных полей, а затем и миллиардов частиц, ситуация коренным образом изменилась: ни поля, ни частицы не только не наблюдаются человеческим глазом, но они также не обнаруживаются и «вооруженным» глазом (микроскопом, например). Все, что мы о них знаем (правильнее сказать: предполагаем), мы получаем с помощью научных приборов (осциллографа, в частности). Но все научные приборы суть не что иное, как «продолжение» научного мышления, точно так же, как молоток является «продолжением» человеческой руки. Проводимые в физике разнообразнейшие *измерения* так же являются продуктом научного разума, а вовсе не эмпирической процедурой. Осуществляемые наблюдения, как известно, оказывают различной степени воздействия на изучаемое явление: «наблюдая явление, нельзя хотя бы слегка не нарушать его ход, и без учета этого наблюдения теория не может стать последовательной» [6. С. 235]. Иначе говоря, теперь о физических «объектах» мы получаем лишь *косвенные* сведения при помощи *научного мышления*.

В-третьих, ньютоновское естествознание, бывшее образцом точной науки для Канта, к концу XIX в. — именно как образец — стушевалось: как утверждает Нобелевский лауреат Ричард Фейнман, «классическая механика обанкротилась в мире атомов» [6. С. 234]. Законы перестали быть строгими и динамическими, ибо возникли законы статистические (вероятностные). Даже сохранившиеся в естествознании эксперименты стали большей частью *мысленными* экспериментами. В результате открылось как очевидность: «Неверно, что науку можно создавать только из тех понятий, которые напрямую связаны с опытом. Ведь в самой квантовой механике есть и амплитуда волновой функции, и потенциал, и многие другие умственные построения, не поддающиеся прямому измерению. Основа науки — в ее способности *предвидеть*. Предвидеть — это значит сообщать, что случится в опыте, который никогда прежде не ставился. Как этого можно добиться? Предполагая, что мы независимо от эксперимента знаем, что произойдет, мы экстраполируем опыт, выводим его в область, в которой он не ставился. Мы расширяем свои представления до пределов, в которых они никогда не проверялись. <...> Так что без умственных построений не обойтись» [6. С. 236—237].

В результате изменений в естествознании возникла *смена научной парадигмы*. От ньютоновской парадигмы наука перешла к электромагнитной, а затем и к эйнштейновской (релятивистской). Для нас теперь уже очевидно, что «парадигмы отличаются более чем содержанием, ибо они направлены не только на природу, но выражают также и особенности науки, которая создала их. Они являются источником методов, проблемных ситуаций и стандартов решений, принятых неким развитым научным сообществом в данное время. В результате восприятие новой парадигмы часто вынуждает к переопределению основ соответствующей науки. <...> Традиция нормальной науки, которая возникает после научной революции, не только несовместима, но часто фактически и несоизмерима с традицией, существовавшей до нее» [7. С. 142].

Все указанные факторы становления «научного критицизма» Марбургской школы с необходимостью повлияли на их восприятие и интерпретацию «Критики чистого разума». Новая парадигма задавала нетрадиционные представления о предмете науки, сущности научного мышления и его роли в построении теорий, онтологическом и методологическом статусе объектов науки, значении ощущений и восприятий в физике и математике, методах и способах конструирования научных моделей, системности научного знания. Таким образом, рецепция «Критики чистого разума» Марбургской школой в значительной степени формировалась новой ситуацией в математическом естествознании в конце XIX в.

Проанализируем ключевые моменты и специфику рецепции марбуржцами первой «Критики».

Фундамент рецепции: единство сознания и чистота научного мышления

Для Канта *единство сознания* является первейшим условием и главной характеристикой сознания как такового. Так, в § 17 Трансцендентальной аналитики Кант формулирует: «Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; <...> всякое созерцание, для того чтобы стать для меня объектом, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании» [8. В 138. С. 209—211].

В основании объективного единства любого эмпирического сознания, любого эмпирического восприятия лежит трансцендентальное сознание (или трансцендентальное единство апперцепции). В первом издании «Критики» говорится: «Итак, невозможны никакие познания в нас, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое, изначальное, неизменное сознание я хочу назвать *трансцендентальной апперцепцией*» [9. А 107. С. 157]. Роль *чистого сознания* огромна. Кант заявляет в отношении «чистой апперцепции»: «Все созерцания суть для нас ничто и никако не касаются нас, если они не могут быть

восприняты в сознании, все равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно» [9. A 116. С. 167].

В параграфах А-издания о триедином синтезе Кант демонстрирует, каким образом формируются первичные ощущения и восприятия. Первым условием восприятия является *единство сознания*. Следовательно, и первой фундаментальной характеристикой сознания является его *единство*. Осознание тождества нас самих есть одновременно осознание *единства синтеза* всех явлений согласно понятиям. Таким образом, второй фундаментальной характеристикой сознания является его *синтетический характер*. Стало быть, существуют две важнейшие характеристики сознания: (i) его *единство*; (ii) его *синтетический характер*.

Комментируя § 17, Коген, как представляется, несколько иронично заключает: «Объект, понятие и соединение (Vereinigung) сходятся в одном пункте, а именно в многообразии. Это основное условие, первая предпосылка познания, которой должно удовлетворять созерцание. Многообразное должно теперь быть единым или, как это иначе называется, связанным. Соединение совершается в синтетическом единстве понятия, а это и есть „понятие о предмете вообще“. Следовательно, в конечном счете объект есть не что иное, как понятие о самом себе, осуществленное в синтезе многообразного» [10. S. 55]. Безусловно, с такого рода «эмпирическим» подходом марбургский схоларх категорически не согласен.

Кант придерживался методологической установки, согласно которой необходимо синтезировать в опыте предмет познания, исходя при этом из двух разнородных источников. Марбуржцы считают это недопустимым. Поэтому Пауль Наторп резко возражает: «оставлять в таком виде дуализм факторов познания совершенно невозможно, если мы серьезно придерживаемся кантовской идеи трансцендентального метода» [11. С. 128].

Единство сознания у Канта, полагает Коген, «страдает важным, можно сказать решающим, ограничением», поскольку не может быть признано «центральным в кантианской системе». Единство сознания никак не относится ни к диалектике, ни к этике, ни к эстетике; оно «стало добродетелью кантовской истины». Иначе говоря, «единство сознания определило себя как единство научного сознания» [12. S. 16]. Но самое главное заключается не в этом, а в том, что единство сознания — это, безусловно, не «чистое, изначальное, неизменное сознание», но только *единство принципов*. В этой связи Геерт Эдель подчеркивает: «Формулировка Когена однозначна: единство сознания „только“ — т.е. исключительно — в смысле единства принципов» [13. S. 424]. Как таковые, принципы научного мышления не имеют отношения к эмпирическому содержанию.

В самом деле, мышление современного Когену математического естествознания строится на единстве принципов, а вовсе не на единстве синтетического сознания. И если «мы будем помнить о том, что чистое, свободное от привнесений со стороны нашей субъективности восприятие есть миф, то нам

покажутся вполне естественными и справедливыми постоянные напоминания Когена о том, что ощущение есть не более чем впечатление, которому нельзя приписывать никакой объективности, что оно определяется и исправляется мышлением» [14. С. 49]. Справедливым будет заключение: единство сознания у Канта является *реальным* (конструктивно-реальным), у Марбургской школы — *логическим*, т.е. сугубо конструктивистским.

Такое качество сознания, как *чистота* (*Reinheit*), является принципиальным для критической философии марбуржцев. Знаменитое основоположение Когена гласит: «*Мы начинаем с мышления*. Мысление не может иметь никакого первоисточника кроме самого себя, поскольку его чистота не должна быть ограничена и замутнена. Чистое мышление исключительно само по себе должно порождать исключительно чистые познания. Следовательно, учение о мышлении должно стать учением о познании» [12. S. 12—13].

Необходимо согласиться: научное познание больше не является синтезом чувственности и рассудка. Стало быть, «для Когена понятие о синтезе предопределено, в нем „зияет пробел“, который не может быть закрыт путем обращения к созерцаниям. Полное понятие мышления является „беспредпосылочной автономностью“ (*voraussetzungslose Selbständigkeit*) как в аналитическом, так и в синтетическом исследовании; определенность содержания разрабатывает непосредственно мышление, автономно, из себя. Из этого непосредственно следует логическая *чистота* познания, поскольку она представляет собой связность действительно определенных содержаний» [15. S. 66—67].

Таким образом, кантовское *синтетическое единство* сознания радикально трансформируется марбуржцами в *систематическое единство* (научного мышления, принципов и опыта в целом). Коген при этом внес уточнение: «Систематическое единство отличается от синтетического так же, как идея от категории» [16. S. 647]. Наторп, кроме того, выдвинул еще одну (весма странную, на мой взгляд) претензию в отношении синтеза, указав, что «Кант установил „рекогницию“ (тождественного как тождественного, т.е. полагание тождества) как самую основную функцию синтеза. Этот кантовский акт „рекогниции“ странным образом напоминает платоновский анамнезис. И то, и другое, по-видимому, приводят к тому, что то, что должно быть познано, должно было быть известно заранее» [17. S. 20]. Если же говорить о марбургской трансформирующей рецепции «Критики чистого разума» в целом, то ее сущность можно выразить кратко:

«1. Кантианское определение мышления как синтеза не является „исчерпывающим определением“, но должно более радикально схватываться в „образном выражении порождения“.

2. Множество (многообразное), которое служит у Канта в синтезе мышления предпосылкой, должно рассматриваться как порожденное, чтобы мыслилось оно как единство и — в качестве порождения мышления — могло

происходить не из какого-то другого источника, а только из мышления и его деятельности» [18. S. 140].

Как же реализуется порождающий науку принцип систематического единства опыта в конструктивистской философии Марбургской школы?

Предмет познания, «факт науки» и трансцендентальный метод

В трансцендентальной философии Канта предмет познания возникает исключительно в рамках опыта. Опыт в узком смысле — это синтетическое объединение двух начал познания, чувственности и априорных понятий рассудка, при обязательном последующем использовании синтетических основоположений чистого рассудка. В широком смысле опыт — это, конечно же, ньютоновское математическое естествознание, в котором Кант усматривал идеал точной науки.

В критическом идеализме Марбургской школы кантовские два «ствола» познания заменяются одним — чистым мышлением, которое порождается исключительно *первоначалом* (*Ursprung*). Соответственно, трансцендентальный синтез заменяется инфинитезимальным методом — особым механизмом порождения научных содержаний чистого мышления. При этом познание и опыт с необходимостью приобретают, как уточняет Наторп, так называемый «процессовидный» характер *fieri*, т.е. научное познание рассматривается «не как установленный законченный факт, а как становление» [11. С. 127]. *Fieri* как бесконечный в сущности своей процесс становления знания как раз и является ярким выражением природы научной деятельности, опыта.

Кант в понимании самой первоначальной ступени познания исходил из того, что «посредством чувственности предметы нам даются» [8. В 33. С. 89]. Как видят эту же ступень марбуржцы?

Они дают такой ответ: необходимо исходить из «факта науки». Стало быть, можно констатировать, что «первый и основной постулат критического идеализма состоит в том, что он относится к научному познанию, и «факт науки» поэтому рассматривает в качестве того, что выступает данностью чувственности в догматическом или метафизическом идеализме» [19. С. 36].

Сам Коген полагает, что анализ и реконструкцию Канта учения необходимо предварить отысканием «точки отсчета», из которой исходил сам Кант. Этой «точкой отсчета» является «*факт науки, обоснованный Ньютоном в системе принципов*» [4. С. 129]. Тогда перед философией (а не перед физикой) возникает закономерный вопрос: как возможно математическое естествознание?

Русский неокантианец А.Л. Саккетти дал свое объяснение требованию ориентироваться на «факт науки»: «Что же означает этот своеобразный трансцендентальный метод, или ориентирование познания в факте науки? — Не что иное, как *умозаключение от факта науки* и, в частности, от математического естествознания, к необходимым и достаточным условиям, к основным предположениям науки, каковы время, число, пространство, величина,

субстанциальность, причинность, систематическая взаимообусловленность и т.д., т.е. к тому, что нередко именуют основами, или *принципами*, научного знания» [20. С. 104]. На мой взгляд, исчерпывающий ответ.

Продемонстрированное марбуржцами обращение к предмету познания категорически исключает всяческую «данность». Предмет не «дан», а «задан», задан как бесконечная задача — таков классический ответ школы. Не могу удержаться и позволю себе привести еще одну знаменитую цитату Наторпа из «Platos Ideenlehre»: «Познание и предмет коррелятивны друг другу, а именно: они соотносятся как *путь* и *цель*. <...> Однако критицизм подчеркивает, что предмет — это *только х*, предмет — это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен лишь в отношении к известным величинам уравнения, а именно — нашим фундаментальным понятиям, представляющим собой только основные *функции* познания, законы их *действия*, в которых заключается само познание. Это, скорее, их можно назвать „*данными*“, поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан, а скорее задан» [21. S. 367].

И все же остроумный Эрнст Кассирер «признал» некоторую данность: «Таким образом, это [когеновское] учение также полностью признает „*данное*“, на которое должно ориентироваться философское рассмотрение, но это *данное*, так сказать, более высокой ступени, состоящее не в материальной определенности вещей, а в логической структуре принципов и идей» [22. S. 258].

Именно трансцендентальный метод должен решать проблему «*заданности*» и конструировать предмет. Коген полагал, что принципом и нормой кантовского трансцендентального метода «является простая мысль: те элементы сознания являются элементами познающего сознания, которые являются достаточными и необходимыми для того, чтобы обосновать и укрепить факт науки» [4. С. 147]. Кантовский трансцендентальный метод вполне можно определить как исследование трансцендентального конститутивного сознания и определенных аспектов трансцендентальной субъективности: сущности и происхождения, условий возможности и объема, границ, принципов и законов применения, инструментов и механизмов, объективной значимости и систематического единства синтетических познаний *a priori*.

Однако трансцендентальный метод Марбургской школы следует рассматривать иначе. Так, например, Анджей Норас подчеркивает, что «с самого начала трансцендентальный метод считается методом основания философии и науки, аналогичным принципам, лежащим в основе философии и науки. Коген был убежден, что правильными априори являются синтетические законы, а не время, пространство и категории» [23. S. 526]. Кроме того, Норас, ссылаясь при этом на Г. Эделя, указывает, что когеновский «трансцендентальный метод реализуется в три этапа. Во-первых, опыт ориентируется только на математику и «чистые» науки, что сильно ограничивает его возможности. Второй шаг состоит в том, что эпистемология начинается с «факта познания», так

что ее трансцендентальный характер реализуется обнаружением условий возможности, и таким образом трансцендентальный вопрос становится ориентированным на достоверность. <...> Третьим шагом трансцендентального метода является построение понятия опыта» [23. S. 527—528]. И в том, и в другом случае трансцендентальный метод больше похож на *исследовательскую стратегию*, нежели на способ достижения какой-либо цели.

Ursprung und Erzeugung

Первоначало и порождение (производство) — вот ключевые слова и, соответственно, деятельность, создающая научное мышление и его результат. Таким образом, вовсе не кантовские два «ствола» познания и синтетическая деятельность рассудка участвуют в научном познании.

Коген дает следующую дескрипцию первоначала (*Ursprung*): «Стало быть, если познание равнозначно основоположению, то отныне оно обусловлено первоначалом. И если мышление — это мышление познания, то оно имеет свой исток и причину в мышлении первоначала. <...> *Мышление является мышлением первоначала.* <...> *Поэтому логика должна стать логикой первоначала.* <...> *Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала.* <...> *Во всех чистых познаниях, которые она [логика] удостоверяет в качестве принципов, должен полностью господствовать принцип первоначала.* Так логика первоначала становится логикой чистого познания» [12. S. 36].

Конкретизируя это основоположение, В.Н. Белов отмечает: «Согласно Когену, мышление есть мышление первоначала. Под первоначалом же он понимает, однако, не просто начало любого мыслительного процесса, но первоначало критического мышления; а в качестве „первоначала“ критического мышления он понимает, в сущности, акт вопрошания. По мысли марбургского неокантианца, мышление производится из себя и само устанавливается в качестве цели и задачи» [19. С. 37].

Обнаруживается, что первоначало как фундаментальное основание представляет собой функциональную работу мышления, в ходе которой порождаются как разнообразные содержания мышления, так и устанавливаются всевозможные коррелятивные связи между этими содержаниями. Х. Хольцхай разъясняет: «*Мышление как первоначало познания является чистым мышлением.* Таким образом, с чистотой мышления устанавливается его логический приоритет. Однако Коген не утверждает никакого метафизического *a priori*; чистота мышления имеет функциональный смысл. <...> Метод есть мышление само по себе — как изначально порожденное его содержание» [24. S. 176—177]. Стало быть, первоначало выступает в качестве движения (*Bewegung*), которое осуществляет порождение, то есть процесс производства (*Erzeugung*) содержания научного мышления. Чтобы сам термин «порождение» не вводил в ненужные заблуждения, Коген предостерегает: «В дальнейшем, однако, образное выражение порождения не может нанести ущерба

характеристике мышления хотя бы потому, что порождение воспринимается не как продукт, а как прежде всего деятельность самого производителя. *Само производство (Erzeugung) является продуктом (Erzeugnis)*» [12. S. 29]. Следовательно, движение продуктивного мышления создает его содержание. Именно таким образом Коген решает вопрос о начале мышления и тем самым устраняет кантовскую проблему синтеза чувственности и рассудка. Стало быть, «„логика познания“ вытесняет „kritику познания“ в силу того, что акцент переносится на производящий характер исключительно чистого мышления. Последнему не предшествует никакое созерцание — отсюда и разговор о нем в „Логике чистого познания“ Коген полагает излишним; оно само есть основание, процесс и результат своей деятельности» [25. С. 72]. Но тогда оказывается, что когеновское мышление не является ни объективным представлением и не имеет отношения к кантовским априорным созерцаниям про странства и времени. На каком же *a priori* оно базируется?

Представление Когена об *a priori*, по сравнению с Кантом, чрезвычайно запутано. Можно лишь сказать, что «суммируя все явные и неявные определения, данные Когеном самому понятию априори, — у него это и логическая форма, и закономерность, и «первый закон», и принцип, и условие познания, и предпосылка, и метод, и познавательная ценность, — а также случаи применения этого понятия, можно предложить одно единственное определение, согласно которому априори должно пониматься как *логический статус общеобязательной значимости суждений*» [26. С. 138]. Такого рода затруднения, пожалуй, неизбежны, если под научным мышлением понимать непрерывное (континуальное) действие по установлению разнообразных отношений внутри самого же мышления, в результате чего, по мысли марбургцев, порождается функциональное и систематическое единство науки. В этом случае «первоначало многообразного видится в единстве; первоначало есть не что иное, как требуемое окончательное единство, а именно — связное единство» [17. S. 27]. Тогда главной функцией мышления является «связь, двойственное направление мышления на одновременное объединение разделенного и разделение объединенного, которое и в различии все же сохраняется как единство» [17. S. 26]. Таковы «метаморфозы» чистого научного мышления, лишенного эмпирического базиса и синтетической деятельности.

Заключение

Рецепция Марбургской школой «Критики чистого разума» принесла неожиданные результаты. Были подвергнуты трансформации многие кантовские основоположения. В частности, можно указать на то, что мышление обрело чистоту и систематическое единство; категории перестали заниматься синтетической деятельностью и объединять «многообразное»; изменилось понимание опыта и трансцендентального метода; априоризм уже не принадлежит одним лишь элементам познания, но коренится в самой основе научной деятельности; ощущения перестали играть роль поставщика чувственного

материала; вещь сама по себе превратилась в бесконечную задачу познания. Однако такие радикальные перемены не вызывают большого недоумения, ибо понятны основные причины таких метаморфоз.

Изменения, произошедшие как в процессе развития философии на протяжении XIX века, так и в математическом естествознании и математических науках, привели к тому, что научное мышление в самом деле обрело непривычную «чистоту», а создание теорий и даже целых направлений стало осуществляться путем *конструирования*, а не *конституирования*. Теперь можно со всей определенностью сказать: эпистемологической парадигмой Канта, которую он использовал в «Трансцендентальной аналитике», был *реалистический конструктивизм*. Такой же парадигмой Марбургской школы стал уже *чистый конструктивизм*.

Список литературы

- [1] Holzhey H., Mudroch V. Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Lanham, Toronto, Oxford : Scarecrow Press, 2005.
- [2] Köhnke K.Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am/M : Suhrkamp, 1986.
- [3] Пома А. Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. М. : Академический проект, 2012.
- [4] Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.
- [5] Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М. : Наука, 1989.
- [6] Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике: в 4 ч. Ч. 3—4. 3-е изд. М. : Мир, 1976.
- [7] Кун Т. Структура научных революций. 2-е изд. М. : Прогресс, 1977.
- [8] Кант И. Критика чистого разума (В, 1787) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. М. : Наука, 2006.
- [9] Кант И. Критика чистого разума (А, 1781) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М. : Наука, 2006.
- [10] Cohen H. Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweite Aufl. Leipzig : Felix Meiner, 1917.
- [11] Наторп П. Кант и Марбургская школа // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : ИД «Территория будущего», 2006. С. 119—144.
- [12] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.
- [13] Edel G. Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens. Freiburg, München : Karl Alber, 1986.
- [14] Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Традиция, 2008.
- [15] Marx W. Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens // Materialien zur Neukantianismus-Diskussion / hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. S. 66—86.
- [16] Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1918.
- [17] Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig, Berlin : Teubner, 1910.
- [18] Mayerhofer H. Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens “Logik der reinen Erkenntnis”. Wien : Universitätsverlag, 2004.

- [19] Белов В.Н. Философская система Германа Когена. М. : ЛЕНАНД, 2022.
- [20] Саккетти А.Л. Философия Германа Когена / публ., предисл. и коммент. Н.А. Дмитриевой // Кантовский сборник. 2021. Т. 40. № 2. С. 95—130. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4>
- [21] Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig : Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- [22] Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie // Kant-Studien. 1912. Bd. 17. S. 252—273.
- [23] Noras A.J. Geschichte des Neukantianismus / übersetzt von Tomasz Kubalica. Berlin, etc. : Peter Lang, 2020.
- [24] Holzhey H. Cohen und Natorp: in 2 Bdn. Bd. 1. Basel; Stuttgart : Schwabe & Co. Verl., 1986.
- [25] Белов В.Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 68—74.
- [26] Дмитриева Н.А. Понятие «априори» в немецком и русском неокантинстве // Многообразие априори / под ред. А.Н. Круглова. М. : Канон+, 2013. С. 129—148.

References

- [1] Holzhey H, Mudroch V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, Toronto, Oxford: Scarecrow Press; 2005.
- [2] Kohnke KCh. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am/M: Suhrkamp; 1986.
- [3] Poma A. *Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Popova OA, transl. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2012. (In Russian).
- [4] Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. Belov VN, transl. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2012. (In Russian).
- [5] Newton I. *Mathematical principles of natural philosophy*. Moscow: Nauka publ.; 1989. (In Russian).
- [6] Feynman R, Leighton R, Sands M. *Feynman Lectures on Physics: in 4 Pt. Ch. 3—4*. 3 ed. Moscow: Mir publ.; 1976. (In Russian).
- [7] Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolution*. 2 ed. Moscow: Progress publ.; 1977. (In Russian).
- [8] Kant I. *Critique of Pure Reason* (B, 1787). In: *Collection in Russian and German Landg*. T. 2. P. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [9] Kant I. *Critique of Pure Reason* (A, 1781). In: *Collection in Russian and German Landg*. T. 2. P. 2. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [10] Cohen H. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Aufl. Leipzig: Felix Meiner; 1917.
- [11] Natorp P. *Kant and the Marburg School*. In: *Collection*. Kurennaya VA, editor. Moscow: ID «Territoriya budushego» publ.; 2006. P. 119—144. (In Russian).
- [12] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. 3. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer; 1922.
- [13] Edel G. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg, Munchen: Karl Alber; 1986.
- [14] Sokuler ZA. *Hermann Cohens and Philosophy of Dialogue*. Moscow: Progress-Tadicija publ.; 2008. (In Russian).
- [15] Marx W. *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*. In: *Materialen zur Neukantianismus-Diskussion*. Ollig H-L, hrsg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1987. S. 66—86.

- [16] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer; 1918.
- [17] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, Berlin: Teubner; 1910.
- [18] Mayerhofer H. *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens "Logik der reinen Erkenntnis"*. Wien: Universitatsverlag; 2004.
- [19] Belov VN. *The Philosophy System of Hermann Cohen*. Moscow: LENAND publ.; 2022. (In Russian).
- [20] Sakketti AL. The Philosophy of Hermann Cohen. Dmitrieva NA, editor. *Kantian Journal*. 2021;40(2):95—130. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4>
- [21] Natorp P. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Durr'schen Buchhandlung; 1903.
- [22] Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. *Kant-Studien*. 1912;17(1—3):252—273.
- [23] Noras AJ. *Geschichte des Neukantianismus*. Kubalica T, übersetzt. Berlin, etc.: Peter Lang; 2020.
- [24] Holzhey H. *Cohen und Natorp: in 2 Bdn.* Bd. 1. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. Verl.; 1986.
- [25] Belov VN. The Method of the Infinitesimal as the Principle of the Theory of Knowledge in Systematic Constructions of H. Cohen. *Voprosy Filosofii*. 2018;(3):68—74. (In Russian).
- [26] Dmitrieva NA. *The concept of a priori in German and Russian neo-Kantianism*. In: Kruglov AN, editor. *Variety A priori*. Moscow: Kanon+ publ.; 2013. P. 129—148. (In Russian).

Сведения об авторе:

Семенов Валерий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия (e-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru). ORCID: 0000-0002-0486-8697

About the author:

Semyonov Valeriy Ye. — PhD in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru). ORCID: 0000-0002-0486-8697



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-556-567>

EDN: GAEIAR

Research Article / Научная статья

From Monism to Pluralism: Cassirer's Interpretation of Kant

Ira (Irit) Katsur  

Hebrew University of Jerusalem,

Edmond J. Safra Campus, Givat Ram, 9190401, Jerusalem, Israel

 ira.kachur@gmail.com

Abstract. Kant's theory of cognition aimed to explain the possibility of scientific knowledge. Aesthetics and life science were not considered by Kant in the context of cognition. By contrast, Cassirer set himself a philosophical task to extend Kant's theory of cognition to all forms of culture, including pre-scientific knowledge and aesthetics. The present study demonstrates how Cassirer explained the possibility of different objective forms, named symbolic, by employing and transforming Kant's theory of cognition. For this goal, Cassirer took the following steps: modified the definitions of a priori synthesis (the act of understanding) and pure intuition (the forms of space and time) — main building blocks of Kant's cognition; indicated the necessary correlation of intuition and synthesis; characterized a priori synthesis and the intuition as notions which include contradicted meanings. Cassirer called this contradiction "twofold oppositions" as characteristic of a priori synthesis. The first argument of the article is that the possibility of various synthetic acts is rooted in the nature of a priori synthesis which carries together two different meanings: the act of uniting elements and the initial unity. One synthetic act forms the world of nature and is connected to scientific space and time, and the other is the product of immediate perceptual space and time, from which the world of myth and aesthetics appears. Thus, Cassirer expanded the scope of "pure" synthesis. The second argument is that Cassirer specified a priori synthesis and pure intuition as a functional concept. The functional concept belongs to the model of concept as-relation that Cassirer has elaborated. It includes moments that are separated and united simultaneously. This definition of concept breaks the rules of consistency. The concept of as-relation justifies the contradictory characteristics of a priori synthesis and pure intuition, which include both the combination of moments in a synthesizing act and the initial unity of intuition.

Keywords: a priori synthesis, Critique of Pure Reason, Copernican Revolution, pure intuition, cognition

Article history:

The article was submitted on 18.01.2023

The article was accepted on 17.06.2023

© Katsur I., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

For citation: Katsur I. From Monism to Pluralism: Cassirer's Interpretation of Kant. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):556—567. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-556-567>

Introduction

Kant is known as a philosopher who revolutionized the theory of knowledge. Kant compared his changes in the field of knowledge with those of Copernicus in astronomy. Like Ptolemy's astronomy, the pre-Kantian theory of knowledge relied on ordinary understanding. Before Kant, philosophers did not doubt that man acquires knowledge of the objects already given in the world in which he or she lives. Such a process of acquiring knowledge¹ can be represented as an arrow going from the objects to the minds. Philosophers of modern times raised the question about the reliability of knowledge and the source of knowledge. Nevertheless, no one raised the question about the direction of arrow acquiring knowledge. Kant's revolution changed the direction of this arrow: not from the objects to the cognition, but from the cognition to the object. A man does not live in a given and known world. Instead, a man's cognition forms the world by the laws of this cognition. In other words, *The Critique of Pure Reason* (CPR) considers cognition as a process of constituting the laws and forms of the objective world.

Kant's method of investigation is called the critical method. It discovers what should be the functions of cognition to discover the natural world as it is in scientific research. Kant's process of constituting the world integrates two sources of knowledge: intuition and understanding. The first source is direct knowledge given in "pure" or *a priori* form of receptivity: space and time. It gives initial order to the reception of sense data [1. P. 155—192]. The second — is an indirect source of knowledge. This knowledge is produced by concepts that are the functions of understanding under which multifold representations are united [1. P. 205]. The concepts are arranged into judgements, which, in turn, create a system of knowledge. The highest principle of cognition is the unity of transcendental apperception in which all representations of intuition are synthesized. Without this unity, the representations would not be "my" representations [1. P. 246—247]. Thus, the possibility of the objects is conditioned to the unity of "my" consciousness [1. P. 250]. This is, in brief, the revolutionary knowledge system developed by Kant. This system provided a way out of the impasse into which modern philosophy had driven itself when it asked for the reliability of knowledge. In Kant's theory, the required reliability should not be found in the objects of experience but in cognition. Thus, cognition as a process of acquiring knowledge becomes a basis that ensures the reliability of knowledge.

The Kantian revolution of thought was also a revolution in worldview. Heinrich Heine compared the destruction made by Kant in the realm of thought with the terrorism of Robespierre [2. P. 109]. The wonderful organization of nature, which

¹ In this article, cognition (Erkenntnis) means the process of constituting objects, whereas knowledge — is an endpoint.

previously seemed to be proof that nature was made by the hands of the creator, now turned out to be a creation of human cognition.

Ernst Cassirer was a student of Herman Cohen — one of the leading figures in the Marburg school of the neo-Kantian philosophical movement. The starting point of Cassirer's multi-volume work, *The Philosophy of Symbolic Forms (PSF)*, devoted to the philosophy of culture, is the “revolution in the way of thinking” made by Kant [3. P. 154; 4. P. 78—79; 5. P. 29]². Cassirer defined this revolution as a radical change in the theory of cognition, the change that reorganized the relationship between man and the world. Under Kant's new theory of cognition, objectivity is not found in the objects but in the cognitive judgements about objects. However, Kant's theory of cognition is applied to the scientific knowledge of objects exclusively and does not embrace entire objectivity. Therefore, the *CRP* is not the last point of Kant's inquiries. In his following books, Kant analyzed the forms of objectivity that go beyond scientific cognition. The *Critique of Judgement* examines non-cognitive judgements. There are aesthetic and teleological (relating to life sciences) judgements. *CPR* answers how mathematics and physics are possible but does not answer how life sciences are possible. In Kant's cognitive system, there are no means to explain an organism's plausible existence. How can we explain the life and growth of organisms in a world where the concept of causality explains everything? According to Wilhelm Windelband, this is the riddle for our cognition [*ein großes Rätsel für unsere Erkenntnis*], which Kant discovers in the *Critique of Judgement* [8. S. 163]. From Cassirer's view, the incompatibility between the teleological and cognitive judgements will not be a riddle if the capacity of cognitive judgements is expanded. Kant understood that the *CRP* approach is too narrow [4. P. 79]. Consequently, Cassirer defined the task of his philosophy, the *PSF*, to extend Kant's critical method to different forms of objectivity, such as the pre-scientific world of living beings: the mythical and aesthetic forms. “A critique of reason thus becomes a critique of culture.” [4. P. 80] Kant's inquiry was not aimed at what a being is. Rather Kant asked: how natural science is possible? Whereas Cassirer set the task of exploring how different cultural forms of world-making are possible.

This new task is very different from Kant's original intentions. The analysis of the functions of cognition in the *CPR* was aimed at confirming the necessity of scientific knowledge. It must explain the reliability of knowledge. The functions of cognition constitute the only objective form of the world. They do not allow different possibilities for organizing the world's structure. Intuition is immediately given; therefore, only one form of space and time exists. Similarly, there is only one *a priori* or pure synthesis. Althought, Kant called synthesis “the effect of the imagination” [1. P. 211]. In this context imagination does not mean the arbitrariness of action. It is a “blind” imagination that strictly follows *a priori* concepts of

² Verene [6] argued that the roots of Cassirer's philosophy of symbolic forms can be found rather in Hegel's than in Kant's philosophy. In contrast, Krois [7] argued that Cassirer's cultural philosophy was close to ideas of phenomenology (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty).

understanding. The necessity of these concepts excludes the possibility of a different synthesis.

“The gist of his [Cassirer’s] comments [on Kant] may be summarized this way: Kant has failed to account for a great variety of synthesizing acts by which sensory data may be ‘spelled out in order to be read as experiences’ ” [9. P. 41].

This paper examines how Cassirer derived the different synthesizing acts out of the Kantian notion of pure synthesis in *CRP*, more precisely, how the “Copernican revolution” of Kant paved the way for various cultural forms in Cassirer’s *PSF*.

The Shift in the Theory of Concept

Cassirer stated that the revolution of Kant’s thought lies in changing the model of the concept [10. P. 97]. Cassirer clarified this changing in *Substance and Function (SF)*, written in 1910³. In the old model, the concept is derived from a common property of existing things and is called a generic concept [10. P. 4]. Cassirer emphasizes that this kind of concept formation matches the model of the individual existence of things because this concept is part of reality. So, Cassirer called the generic concept “thing-concept” (*Dingbegriff*) [10. P. 2—3]. By contrast, the functional concept is not a quality of individual things but becomes a function that determines the order of moments in the series⁴. It means that moments are the inner components of relation, and there is nothing outside of relation. While the generic concept exists in the same mode as a thing perceived by the senses, the functional concept (*Funktionbegriff*) is pure relation. It is called here “concept of relation.” Cassirer came to the very radical statement that the meaning of judgement depends on various relations [13. S. 152]. In *SF*, Cassirer still needed to develop the theoretical platform for the plurality of objective forms, and all the examples of concepts in this book refer to the concepts in the natural sciences. However, he stated that *SF*’s results brought him to *PSF*’s ideas [4. P. 69]. The thesis of this article is that with the help of the concept of relation, Cassirer justified the plurality of synthesizing acts. By the term “plurality,” Cassirer did not mean worlds with different natural laws but different modes of existence in one world. He denied scientific cognition as the only way to establish objective reality. The world of nature results from a “special form of cognition” [3. P. 154] or “one of the many forms” [3. P. 77]. We will inquire what Cassirer’s theoretical assumptions led him to this conclusion.

Cassirer assumed a variety of cognitive acts to arrange worlds that go beyond the physical world. The laws of these worlds are not derived from scientific judgements. These worlds can be defined as “modes of existence,” “forms of objective reality,” or “directions of spiritual activity.” All these terms refer to what Cassirer had named “symbolic forms” [4. P. 73—85].

³ On this issue, see my article [11. P. 171—172].

⁴ Friedman [12. P. 30—34] assumed that the origin of Cassirer’s theory of the concept stems from Bertrand Russell’s philosophy of mathematics.

“Twofold Opposition” of A Priori Synthesis

Cassirer stated that the different symbolic forms depend on the forms of space and time. What did he mean by this? Cassirer analyzed the form of space in the article *Mythic, Aesthetical, and Theoretical Space* [14]. He seemed to follow the Leibnitzian definition of space. He defined space as an order of things in a spatial position. It is a functional concept or concept of relation. The concept of relation does not depend on any given element; it does depend exclusively on their connections. For example, the rule for ordering the series of natural numbers is the same rule that defines the members of a series. Although the relation between order and the content of the series is necessary, the order itself is not necessary. The different principles of the order will form different content. The space is identified with one specific order but is not bound to only this order.

Cassirer argued that the shift from the definition of space as the universal ground of knowledge to space as “order” is “a victory of pluralism over abstract monism, of a multiplicity of forms over a single form” [14. P. 8]. Space as a concept of order is the condition for the plurality of worlds. The different order of arranging sensory impressions in space set up different ways of world-making. The pluralistic theory about space becomes a foundation for developing the two symbolic forms: mythic and scientific-theoretical [5]. These two forms are the outcomes of different forms of space and time.

Scientific space and time are characterized by three essential features: continuity, uniformity, and infinity. Continuity means that points in space and moments in time are not independent elements. Uniformity means that all the “points” and directions of scientific space are the same; they do not possess individual qualities. Every ‘moment’ taken from this continuum is defined as a position in space or in the procession of time. Infinity means that space and time can be expanded without end. It has no borders and lacks a beginning and an end [5. P. 83].

By contrast, the aesthetic and the mythic forms of space and time are characterized by discreteness, heterogeneity, and clear borders [5. P. 84]. The ‘points’ in the mythical space and time do not have the same meaning. There are ‘points’ of greater and less articulation. The structure of this space and time is organized as a dichotomic system. It is expressed in the division between more articulated and powerful “sacred” moments and less articulated, ‘profane’ points [5. P. 73—83]. The mythical space and time reflect the structure of bodily perception⁵. Unlike points in scientific/theoretical space and time, those in aesthetic/mythic/perceptive space and time are not subdued to a causal relationship. They have a particular “type” of causality [5. P. 46]. This type of causality is called metamorphosis or miracle. Everything can be transformed into anything else, as is well-known from ancient myths and the Bible.

⁵ See my research regarding connection between Cassirer’s mythical symbolic form and the space of visual perception, investigated by Gestalt psychology [15].

Thus, the natural world exists in one form of space and time, whereas the realm of art, myth, and the immediate world of living beings — in another. Space and time as the forms of subsuming particular to the universal, can be organized in two ways. The first characterizes by the concept of order, the concept of relation. The particulars (moments) in this form have no other meaning than their position concerning other moments. Their position is determined by the primary order (concept, universal). The second way characterizes the particulars, which have their meaning as robust and routine moments. However, the position in the structure also determines the degree and specialization of their power. The moments in the center are the most powerful and have the most potent emotional effect. In both cases, the meaning of particulars is determined by their relations to the universal. So, in both forms, the universal, that is, the form, precedes the particulars. However, doesn't that look paradoxical? The structure where the whole defines the order of particulars is intuition. Intuition means that there is no synthesis of a particular, but there is a given structure. Indeed, despite the functional understanding of space and time forms, in *PSF*, Cassirer continued to call them spatial-temporal intuitions [*Anschaung*]. This issue needs to be considered in more detail.

In *Kant's Life and Thought*, Cassirer examined the correlation between pure intuition and a priori synthesis in CRP. Synthesis is “the action of putting different representations together with each other and comprehending their manifoldness in one cognition” [1. P. 210]. The unification of manifoldness is the faculty of understanding and not of sensibility. This means that synthesis refers only to the concepts of understanding and not to the forms of receptivity. Yet Cassirer stated that all syntheses must be related to intuition. Pure intuition is not only a container but also the place of connection between the concept (universal, rule) and the impression (particular) that takes place in space and time. To support this, Cassirer has referred to Kant's essay in correspondence with Eberhard [3. P. 160]. Cassirer argued that exactly there Kant discovered the principle of synthesis. This principle implies that all synthetic a priori judgements are related to pure intuition, but the character of this relation needs to be clarified in the CPR. “Thus the result is that all synthesis *a priori* is separably linked with the form of pure intuition, that it either is itself pure intuition, or else is meditately related to and rests on some such intuition” [3. P. 160]. Hence, “pure” synthesis is not only *a priori* “as is that in space and time,” as Kant put it [1. P. 210], but it requires the necessary relation to pure intuition. This relation reveals the characteristic peculiarity of *a priori* synthesis. It is the character of “twofold opposition” [Doppelte Gegensatz] [3. P. 159]. What does it mean?

In the definition of “*a priori* synthesis,” Cassirer highlighted two contradictory statements. One statement refers to “synthesis” and the other to “*a priori*.” According to the first statement, synthesis is the action that combines sensory elements. Synthesis is described here as a mechanical operation that unites sensual manifold into one concept. The second statement is that unity precedes synthesis. Thus, in *a priori* synthesis, the correlation of the particular with the universal can

be done in two opposite ways: by connecting the particular to the whole and by dividing the given whole into the particulars. The first is an empirical connection, when a general concept is formed from a particular experience. The second is an action of formal logic, which does not produce new knowledge but analyzes what is already given. *A priori* synthesis includes both directions. Cassirer defined this synthesis as: “a constructive connection, in and through which simultaneously a profusion of particular elements [zugleich eine Fülle besonderer], which are conditioned by the universal form of the connection, arises for us” [3. P. 159]. The whole, therefore, is both composed of the elements and is already somehow present in the “fullness” [eine Fülle] of these elements. Therefore, an *a priori* synthesis is a whole that is synthesized and initially given.

Cassirer stated that Kant explains this structure of *a priori* synthesis with the help of pure intuition. Intuition is a form of receptivity in which the whole is initially given and composed. Let us take an example from geometry, the science of space [3. P. 147—148]. The rule — the angle sum of a triangle is equal to 180° , is discovered in a particular observation. However, this rule is given as a general principle concerning any three straight lines that could intersect in geometry. This principle ensures universal objectivity, that is, its correctness about all possible triangles. The rule of a triangle is *a priori*. It is given before any observation. This and other geometry rules are derived from intuition, which is the primary structure of space. Besides, this principle is creative and synthetic because drawing the lines of a certain triangle is an act of actual connection of points, so it is not a result of formal logic or propositional thinking. This rule may serve as an example for all the principles of space. Space includes two directions of correlation between the particular and the whole: it is at the same time the act of connection and the form of intuition where all elements are present initially. According to the first, the particular is subsumed under the concept. The second direction, in fact, is not the correlation since particular is already filled with universal. Cassirer argued that these two directions of arranging are contained in the Kantian definition of pure intuition. Since the form of space and time is based on the concept of order, it can arrange manifold in two forms of objectivity: theoretical and mythical-aesthetic. Since the forms of space and time are pure intuition, it allows us to explain the possibility of the pre-scientific and aesthetic form as an immediate perception whose features cannot be explained by conceptual thinking. When Cassirer pointed out that every pure synthesis comes with pure intuition, he also explained the nature of this synthesis by the double nature of pure intuition. Thus, the concept of *a priori* synthesis is ambivalent; it includes twofold opposition since it implies, at the same time, a synthesis and an original wholeness [3. P. 159].

The Logic of Non-Identity as the Basis for the Diversity

The concept of a thought containing a double-thinking (Doppelgedanken) characterizes Cassirer’s functional concept [16]. This returns us to the beginning of the article. Already in *SF*, Cassirer criticized the non-functional approach to the

concept, that is, the approach according to which the concept is defined in the same manner as an existing thing. This notion of a thing cannot be ambivalent. Nevertheless, the concept of relation is a concept of a new kind; it is a function that defines the order of the moments. In the functional concept, the moments are determined by a relation. From the logical point of view, the concept of relation is inconsistent because it presupposes both the unity of the elements and their separation [17. S. 291]. The relational theory of concept breaks the logic of identity. To answer the criticism about inconsistency, Cassirer argued that the new model of a concept presupposes a double-thinking.⁶ This thinking includes two divided moments that remain in a relationship; they are neither wholly divided nor completely united [16. S. 116].

Cassirer worked out the concept of relation into the concept of a symbol — the central notion of the philosophy of symbolic forms. The two-sided character of the concept of a symbol challenges the contradiction between symbolic and intuitive knowledge. In the commonly accepted view, a symbol is a sign that represents (or stands for) something else; it is a material object that is used to represent something different from itself. For Cassirer, the “symbol” signifies the link of the universal (meaning, concept, rule of the function) to the particulars of sensory impressions. Symbolic knowledge is knowledge received through concepts, that is, through interpretation. Such knowledge results from cognition which constitutes objects and does not grasp “reality” as it is. Therefore, Kant’s theory of cognition in the *CPR* is the process of acquiring symbolic and not intuitive knowledge. Intuitive knowledge is immediate cognition. This knowledge needs neither concepts nor synthesis. Cassirer considered the immediate knowledge as fiction. The concept is the only instrument of philosophy, and philosophy has no other way to reach knowledge. Philosophy “knows” only one way to investigate: using concepts. “To philosophy, which finds its fulfillment only in the sharpness of the concept and in the clarity of ‘discursive’ thought, the paradise of mysticism, the paradise of pure immediacy, is closed” [18. P. 113]. Cassirer stated that the notion of immediate knowledge had been inherited from mystical religious tradition. The philosophy of mysticism needed immediate cognition to distinguish between the divine direct apprehension and the limited consciousness of mortal man, which needs concepts for achieving knowledge. This division was inherited even by the rational philosophy of Kant, in which human cognition needs concepts as means for knowledge compared to divine immediate intellectual intuition.

Cassirer stated that the conflict between intuitive and conceptual knowledge had become the main problem of philosophy over the past 150 years. This contradiction has caused opposition between phenomenology and neo-Kantianism, philosophy of life and positivism, irrationalism, and rationalism [19. P. 136]. In the introduction to the *PSF* is written: “The cleavage between these two antitheses

⁶ The Swedish philosopher Konrad Marc-Wogau claimed that Cassirer’s definition of the symbol is based on the concept of relation, which contains a contradiction. For an exposition of the discussion between Cassirer and Marc-Wogau, ref. [11. P. 173—174]

[concept and intuition] — it would seem — cannot be bridged by any effort of mediating thought which itself remains entirely on one side of the antithesis” [4. P. 112]. The phrase “it would seem” from the above citation points to Cassirer’s doubt about the validity of this statement. We argue that Cassirer resolved this conflict by the logic of non-identity. The concept of the symbol is functional one, that is, the concept of relation. According to the logic of non-identity, the concept of relation means the connection and separation of moments simultaneously. Consequently, the concept of a symbol presupposes both the connection of sensory manifold with meaning (as two separate elements) and the primary wholeness of manifold and meaning.

Cassirer’s revision of the old tradition of the distinction between symbolic and intuitive knowledge began in his book devoted to Kant [3] with a consideration of *a priori* synthesis and intuition in Kant’s *CPR*. This synthesis and intuition contain two different notions about the correlation of manifold with the concept. The first notion involves the synthesis of the sensory manifold, and the second is the original unity. This is the meaning of the “twofold opposition” of *a priori* synthesis. On the one hand, synthesis is a combination. It presupposes a conceptual construction of reality. This is a symbolic aspect of knowledge that denies the cognitive role of intuition. On the other hand, unity (concrete wholeness) is already given in each element of the synthesis, even before the synthesis itself. This unity presupposes intuitive rather than symbolic knowledge. These two aspects of *a priori* synthesis manifest that pure intuition and concept are not opposed to each other: intuition contains the act of binding and arranging, and the concept — the givenness of sensibility.

It should be noted that Cassirer’s solution to the contradiction between the mediated (that is, concept, symbol) and the immediate (that is, intuition) does not mean to “sublate” this contradiction. This is not the Hegelian “Aufhebung” in which two opposites are sublated and synthesized into a new concept. For Cassirer, contradictions remain opposite notions. Exactly the twofold opposition or double-thinking makes it possible to avoid the mere givenness of the elements, the “ossification” of knowledge. This characterizes pure synthesis as a creative process. This is the main strength of the Kantian “revolution in the way of thinking” — the revelation of human knowledge as a “divine” boundless creativity. Double-thinking prevents cognition from turning into dogmatic monism of concepts (rationalism) or sensibility. This doubleness paves the way for explaining the plurality of free forms of world-making.

Conclusion

The present study is examined how Cassirer explained the possibility of symbolic forms based on Kant’s theory of cognition. In the *CPR*, Kant set a completely different task. His “revolution” was designed to provide a method of scientific cognition that guarantees objectivity and truth of knowledge. Neo-Kantians considered Kant’s critical method the solid basis for scientific

knowledge. Unlike other neo-Kantians, Cassirer argued that the Kantian revolution is a key to understanding scientific knowledge as a particular but not a unique function of cognition. It is vital to a variety of symbolic forms.

Cassirer inherited the Kantian method of inquiry from facts to conditions of these facts: there must be conditions in cognition that determine the facts as they are. This paper examined Cassirer's position, where the starting point is the facts. Cassirer proceeded from the fact of existing different symbolic forms: myth, religion, and aesthetics. The existence of these forms is a fact of culture. Whatever explanations philosophers have found for these forms, they cannot deny their existence. These forms show that the critical method should not be limited to just the scientific form of cognition. It must be extended to other areas of culture. All cultural forms should be included in the Kantian critical method.

We also examined how Cassirer turned to analyzing these symbolic forms. He demonstrated that the difference between scientific and non-scientific forms lies in the difference between space and time forms: the first is characterized by continuity, uniformity, and infinity, whereas the second — by discreteness, heterogeneity, and finiteness. Cassirer pointed out that pure intuition must be correlated with synthetic *a priori* judgements. Therefore, the diversity of the forms of pure intuition should be correlated with the structure of *a priori* synthesis. This structure is characterized by twofold opposition. Pure synthesis includes both the synthesis of the sensory manifold and intuition. Both are united and separated moments of *a priori* synthesis. The present paper argues that Cassirer explained this opposition by specifying the concept of *a priori* synthesis as the concept of relation. The “concept of relation” is the model of concept that Cassirer has previously elaborated. The concept of relation includes moments that stay separated and are united simultaneously. This model of concept supposes double-thinking in the meaning of a concept. Cassirer explained it by the logic of non-identity. This logic confirms the characteristic of *a priori* synthesis which is defined as both combinations of moments in synthesis and initial unity in intuition.

References

- [1] Kant I. *Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge University Press; 1998.
- [2] Heine H. *Religion and Philosophy in Germany*. New York: State University of New York Press; 1986.
- [3] Cassirer E. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale University Press; 1981.
- [4] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms: Language*. New Haven: Yale University Press; 1955.
- [5] Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought*. New Haven: Yale University Press; 1955.
- [6] Verene DP. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. *Journal of the History of Ideas*. 1969;30(1):33—46. <https://doi.org/10.2307/2708243>
- [7] Krois JM. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press; 1987.

- [8] Windelband W. *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Leipzig: Breitkopf & Härtel; 1907.
- [9] Hamburg CH. *Symbol, and Reality: Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*. The Hague: M. Nijhoff; 1970.
- [10] Cassirer E. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications; 1953.
- [11] Katsur I(I). Cassirer's Revision of Cohen. In: Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019); Atlantis Press. 2019:170—175. <https://doi.org/10.2991/iccessh-19.2019.40>
- [12] Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court; 2000.
- [13] Cassirer E. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*. Vol. 9. Reckl B, editor. In: *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke* [CD-ROM]. Hamburger Ausgabe; 2009. S. 139—201.
- [14] Cassirer E. Mythic, Aesthetic and Theoretical space. *Man and World*. 1969;(2):3—17. <https://doi.org/10.1007/BF01247075>
- [15] Katsur I(I). Gestalt Psychology as a Missing Link in Ernst Cassirer's Mythical Symbolic Form. *Human Studies*. 2018;(41):41—57. <https://doi.org/10.1007/s10746-017-9454-4>
- [16] Cassirer E. *Zur Logik des Symbolbegriffs*. Vol. 9. Reckl B, editor. In: *Ernst Cassirer: Gesammelte Werke* [CD-ROM]. Hamburger Ausgabe; 2009. S. 112—140.
- [17] Marc-Wogau K. Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers. *Theoria*. 1936;(2):279—332.
- [18] Cassirer E. *Language and Art II*. In: *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935—1945*. Verene DP, editor. New Haven: Yale University Press; 1979.
- [19] Cassirer E. *The Metaphysics of Symbolic Forms (including the text of Cassirer's manuscript on Basis Phenomena)*. Krois JM, Verene DP, editors. New Haven: Yale University Press; 1996.

About the author:

Katsur Ira (Irit) — PhD in Philosophy, Researcher, Center for German Studies, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: ira.kachur@gmail.com). ORCID: 0000-0002-8610-0293

От монизма к плюрализму: интерпретация Канта Кассирером

И. Качур  

Еврейский Университет в Иерусалиме,
Израиль, 9190401, Иерусалим, Гиват-Рам, Кампус Эдмонда Дж. Сафра
 ira.kachur@gmail.com

Аннотация. Кант разработал теорию познания для обоснования научного знания. Такие области культуры как эстетика и наука об организмах, не рассматриваются Кантом в контексте познания. Кассирер поставил перед собой задачу распространить кантовский метод познания на все формы культуры, в том числе донаучную и эстетическую. Цель

данного исследования — показать, как Кассирер раскрыл возможность разных объективных форм, названных символическими, основываясь на кантовской теории познания, но трансформируя ее. Для этого Кассирер предпринял следующие шаги: модифицировал определения синтеза *a priori* (акта рассудка) и чистого созерцания (формы пространства и времени) — основных строительных блоков кантовского познания; указал на необходимое соотношение априорных понятий и созерцания; охарактеризовал априорный синтез и созерцание как включающие в себя и соединение и изначальное единство — противоречащие друг другу понятия. Это противоречие «двойная направленность» было определено как характерное свойство априорного синтеза. Первый аргумент исследования состоит в том, что именно такая, включающая в себя противоречия, характеристика априорного синтеза несет в себе возможность различных синтетических актов. Один вид синтеза образует мир природы и связан с научной формой пространства и времени, другой, из которого возникает миф и эстетика, является продуктом непосредственного, близкого телесному восприятию, пространства и времени. Таким образом, Кассирер расширил рамки «чистого» синтеза. Второй аргумент заключается в том, что Кассирер определил априорный синтез и чистую интуицию как функциональные понятия. Функциональное понятие относится к модели понятия-как-отношения, разработанной им. Понятие-как-отношение нарушает правила непротиворечивости, предполагая как разделение, так и соединение составляющих его моментов. Понятие-как-отношение объясняет противоречивую характеристику априорного синтеза, которое включает в себя как сочетание моментов в синтетическом акте, так и исходное единство созерцания.

Ключевые слова: априорный синтез, критика чистого разума, коперниканская революция, чистое созерцание, теория познания

История статьи:

Статья поступила 18.01.2023

Статья принята к публикации 17.06.2023

Для цитирования: Katsur I. From Monism to Pluralism: Cassirer's Interpretation of Kant // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 556—567. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-556-567>

Сведения об авторе:

Качур (Кацур) Ира (Ирит) — доктор философских наук, исследователь, Центр немецких исследований, Еврейский университет в Иерусалиме (e-mail: ira.kachur@gmail.com). ORCID: 0000-0002-8610-0293



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>

EDN: GBULTN

Научная статья / Research Article

Н.О. Лосский и его метакритика чистого разума

В.В. Балановский

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14
 v.v.balanovskiy@ya.ru

Аннотация. Выход в свет «Критики чистого разума» И. Канта ознаменовал начало революции не только в философии, но и в других сферах интеллектуальной деятельности. С каждым годом внимание к этому труду только растет, особенно в контексте развития когнитивных наук и технологий, связанных с разработкой и внедрением систем искусственного интеллекта. Однако как у современников Канта, так и у последующих поколений исследователей возникали вопросы к основным концептам, изложенным в первой «Критике». Одним из таких выдающихся знатоков философии Канта, осуществившим метакритику трансцендентального идеализма, стал Н.О. Лосский. Его анализ интересен тем, что отличается системностью, глубиной и всеохватностью, и это при том, что произведен он не сторонником кантианской философии. В предлагаемой статье эксплицируются основные моменты метакритики чистого разума, осуществленной Лосским. Цель исследования — систематизировать выделенные им достоинства и недостатки трансцендентального идеализма для того, чтобы оценить состоятельность возражений и определить моменты, парадоксальным образом ускользнувшие от внимания Лосского. В частности, показывается, что наивысшей оценки Лосского удостаиваются стремление Канта создать гносеологию, которая не опирается в качестве пресуппозиций ни на какие другие отрасли знания; разрешение противоречий между эмпиризмом и рационализмом Нового времени; создание учения о синтетической рациональности и трансцендентальной логике; идея имманентности знания сознанию. В качестве ключевых недостатков трансцендентального идеализма Лосский выделил целый комплекс противоречий, группирующихся вокруг таких понятий, как вещь сама по себе, афицирование, опыт, внутреннее чувство, трансцендентальная схема, трансцендентальное единство апперцепции. При этом из поля его зрения выпало такое ключевое для теоретической философии Канта понятие, как трансцендентальная рефлексия. Исследование предваряется краткой характеристикой особенностей, в том числе личностных, Лосского как метакритика чистого разума.

Ключевые слова: критика чистого разума, трансцендентальный идеализм, идеализм, трансцендентальная рефлексия

История статьи:

Статья поступила 05.02.2023

Статья принята к публикации 07.06.2023

Для цитирования: Балановский В.В. Н.О. Лоссий и его метакритика чистого разума // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 568—581. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>

Lossky N.O. and his Metacritique of Pure Reason

Valentin V. Balanovskiy 

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14 A. Nevskogo St., 236016, Kaliningrad, Russian Federation
v.balanovskiy@ya.ru

Abstract. The publication of the Critique of Pure Reason by Immanuel Kant marked the beginning of an intellectual revolution not only in Philosophy, but also in other spheres of intellectual activity. Every year interest to this work is only growing up, especially in the context of the development of cognitive sciences and technologies related to the development and implementation of artificial intelligence systems. However, both Kant's contemporaries and subsequent generations of researchers had questions about the basic concepts, outlined in the first Critique. Nikolay Lossky became one of such outstanding experts in Kant's philosophy, who carried out a metacritique of transcendental idealism. His analysis is interesting because it is characterized by consistency, depth and inclusiveness, despite the fact that he was not a supporter of Kant's philosophy. The proposed article explicates the main points of the metacritique of pure reason carried out by Lossky. The aim is to systematize the advantages and disadvantages of transcendental idealism highlighted by him in order to assess the validity of objections and identify points that paradoxically escaped Lossky's attention. In particular, it is shown that the highest evaluation of Lossky is awarded to Kant's efforts to create an epistemology that does not rely on any other presuppositions on any other branches of human knowledge; the resolution of contradictions between Empiricism and Rationalism; the creation of the doctrine of synthetic rationality and transcendental logic; the idea of the need for the immanence of knowledge to consciousness. Lossky identified as the key shortcomings of transcendental idealism a range of contradictions grouped around such concepts as the things in themselves, affection, experience, inner sense, transcendental schema, and unity of apperception. At the same time, it is shown that such a key concept for Kant's theoretical philosophy as transcendental reflection has disappeared from the Lossky's field of consideration. The study is preceded by a brief description of Lossky's characteristics, including personal ones, as a meta-critic of pure reason.

Keywords: Critique of pure reason, transcendental idealism, ideal-realism, transcendental reflection

Article history:

The article was submitted on 05.02.2023

The article was accepted on 07.06.2023

For citation: Balanovskiy VV. Lossky N.O. and his Metacritique of Pure Reason. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):568—581. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-568-581>

Введение

Если на секунду представить, что философия вдруг превратилась в состязание умов, организованное по принципу Олимпийских игр, то, вероятно, преодоление теоретической философии Иммануила Канта стало бы одной из главных дисциплин. Действительно, еще современники поняли, что «Критика чистого разума» предоставляет прекрасный материал, анализ которого помогает систематизировать собственные воззрения или даже построить новую философскую систему, оттолкнувшись от трансцендентального идеализма как от трамплина. Один из первых примеров — И.Г. Гаман. Он не ограничился лишь рецензией на первую *Критику* [1]. С 1883 по 1884 гг. Гаман предпринял попытку осуществить метакритику пуритана разума [2], которая, однако, так и не была в полной мере реализована, а предварительные наброски были опубликованы только после его смерти [3. С. 93].

История русской философии тоже знает немало попыток «преодоления» Канта. Среди них особое место занимает интеллектуальное наследие Н.О. Лосского. Несмотря на несогласие со многими идеями, лежащими в основе трансцендентального идеализма, тем не менее Лосский не отвергал их полностью. Иногда создается впечатление, что он в каком-то смысле старался спасти трансцендентальный идеализм от самого Канта, беря из его концепции лучшее и опровергая неудачное.

Лосский как метакритик чистого разума

Известно, что философское мировоззрение Лосского начало формироваться под влиянием двух блестящих ученых и педагогов — лейбницианца А.А. Козлова и кантианца А.И. Введенского. Об этом пишет и сам Лосский, факт этот подтверждают также знатоки его биографии и творчества. Именно Козлов и Введенский впервые очерчивают проблемное поле, в рамках которого начинает вызревать идеал-реализм и иерархический персонализм. В частности, под влиянием Введенского уже в студенческие годы гносеология вышла для Лосского на первый план. Именно тогда он «глубоко проникся убеждением, что познанию доступно только то, что имманентно сознанию» [4. С. 87]. Но так как благодаря Козлову к этому моменту Лосский «глубоко проникся склонностью понимать вселенную, как систему монад в духе Лейбница», то перед ним «встала задача преодолеть Юма и Канта, именно развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе и оправдала бы занятия метафизикою» [4. С. 87].

Более эмоционально об этом Лосский пишет в неизданном очерке «Влияния, которым я подвергался» следующим образом: «первое влияние (Лейбница — Козлова) влекло меня в область метафизики, второе влияние

(Канта — Введенского) запрещало мне занятия метафизикой, как гносеологически неоправданные» [5. С. 5].

Страстное желание заниматься метафизикой и строгий кантианский запрет в итоге определили полюса, между которыми двигалась мысль Лосского. Причем полюса эти оказались настолько сильно заряженными, что ни пришедшее довольно рано озарение, согласно которому «все имманентно всему» [6. С. 149], ни успешная защита 9 ноября 1903 г. магистерской диссертации «Основные ученья психологии с точки зрения волонтаризма»¹, ни подготовка и публикация основной части текста докторской диссертации «Обоснование мистического эмпиризма» в 1904—1905 гг.², судя по всему, не привели к разрядке³. Кант продолжал восприниматься Лосским как «наиболее влиятельный враг метафизики, создавший в XIX в. отрицательное отношение к ней не только широких кругов общества, но громадного большинства философов» [11. С. 6]. А так как отрицание Кантом «метафизики основано на точно разработанной гносеологии, и потому лишь оно, собственно, заслуживает серьезного внимания» [11. С. 6], то именно теорией познания Лосский занялся в первую очередь. Кстати, здесь можно отметить, что в своей оценке вклада Декарта и Лейбница в философию он также исходил из сформулированного Кантом запрета. Например, Лосский указывает на то, что «они строили метафизику, не обосновав гносеологически своего права на занятия этой наукой. Но это не мешало им сделать ценные открытия в области метафизики» [11. С. 7].

Итогом борьбы с Кантом за право заниматься метафизикой стало то, что почти что весь корпус текстов по теоретической философии Лосского, а также его блестящий перевод первой «Критики» стали, быть может, самым развернутым анализом теоретической философии Канта в истории русской философии, осуществленным не сторонником трансцендентального идеализма.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению главных достоинств и недостатков теории Канта, на которых фокусировал внимание Лосский, следует подчеркнуть, что он был добросовестным критиком. Материал,

¹ Подробнее об обстоятельствах защиты и отзыве Введенского на магистерскую диссертацию Лосского см. [7]. Текст диссертации был впервые опубликован в «Записках Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета» [8].

² Текст второй диссертации выходил постепенно с 1903 по 1904 гг. в «Вопросах философии и психологии» [9].

³ В.С. Попова, например, в своей статье отдельно акцентирует внимание на том, что Лосский как-то слишком усердно старается преодолеть «Критику чистого разума» и какими-то сугубо практическими мотивами такое рвение сложно объяснить. Поэтому она выдвигает гипотезу, что одним из мотивов было некое соперничество с Введенским, желание доказать ему неправоту Канта там, где Лосский ее усматривал [10. С. 65]. Вместе с тем какое-то личное соперничество представляется маловероятным мотивом для человека, который личному придавал слишком малое значение. Настолько малое, что даже в своих трудах там, где было уместно в целях объяснения философских или психологических концепций местоимение «Я» писать с большой буквы, он намеренно писал это местоимение с маленькой буквы.

в том числе благодаря осуществленному переводу, он знал досконально, поэтому оценить текст мог как на концептуальном, так и на буквальном уровне. Последнее крайне важно, поскольку взгляд переводчика сильно отличается от взгляда обычного исследователя и уж тем более от взгляда благодарного читателя, зачарованного талантом и идеями автора.

Глубину метакритике Лосского придало также и то, что он был прекрасным полемистом. Причем качество это у него развивалось не в качестве инструмента для яркой самопрезентации, а как часть собственного философского метода. Безусловно, тогда (да и сейчас) в философии полемика с оппонентами была делом распространенным — такая критика позволяет уточнить и упрочить свою позицию, а в диалоге как каскаде опровержений рождалось новое знание. В случае Лосского это особенно заметно.

Действительно, у него есть фраза, которая хорошо характеризует его метод. В частности, она встречается в «Логике», где автор, оценивая своих предшественников, среди которых центральное место занимает Кант, предлагает «не затушевывать разногласий» [12. С. 6], так как они помогают заострить мысль и добыть с ее помощью истину. Поэтому неудивительно, что идеал-реализм во многом строился в споре со столпами мировой мысли, включая современников, или посредством рассуждений от противного, иногда приобретавших форму апофатических суждений. В частности, есть даже апофатическое определение, которое Лосский дает своей интуитивистской системе и с которого начинает один из главных трудов «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Так, он пишет, что:

«1. Слово «интуиция» не означает в моей системе *иррациональности* созерцаемого (интуиция Бергсона) <...>.

2. Слово «интуиция» не означает у меня видения *конкретной неразделенной целости бытия* <...>.

3. Слово, «интуиция» у меня вовсе не означает мышления, *перескакивающего через посредствующие звенья*, протекающего в области подсознательного, руководимого тактом, озарением, гениальною догадкою и т. п.

4. Оно не означает пророческого вещания.

5. Мое учение об интуиции не есть проповедь нового, необычного способа познавания: это — новая *теория старых, обычных способов знания* — чувственного восприятия, памяти, воображения и мышления (суждения, понятия и умозаключения)» [6. С. 137—138].

Вне всякого сомнения, полемический метод рассуждений Лосского, в первую очередь, был апробирован на критике теоретической философии Канта.

Положительные моменты «Критики чистого разума»

Переходя к более детальному разбору того, к каким выводам пришел Лосский в процессе многолетнего анализа «Критики чистого разума», следует начать с того, что он, как правило, начинал с комплиментов Канту и дани

уважения величию его гения. Он старался избегать крайностей в оценке трансцендентального идеализма, не скатываясь до одинаково безосновательного восхищения или беспочвенной критики. Лосский, безусловно, признавал заслуги Канта перед мировой мыслью. Более того, он видел в его трансцендентальном идеализме важнейший закономерный этап эволюционного развития теории познания, как если бы философия и ее разделы имели кумулятивный характер. Итак, что же ценного находил Лосский в «Критике чистого разума»?

Во-первых, он высоко ценит теоретическую философию Канта за то, что тот впервые в истории мысли поставил «задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т.е. <...> на анализе *состава сознания* и оценке логического значения элементов его для знания» [13. С. 206]. Этот аспект находится в центре трансцендентально-логической интерпретации теоретической философии Канта, которая, с точки зрения Лосского, оказывается наиболее адекватной для использования в целях дальнейшего развития гносеологии. Здесь следует отметить, что речь, преимущественно, идет о неокантианской интерпретации в версии Г. Когена. Именно к ней апеллирует Лосский и видит в ней наиболее удачную попытку очистки гносеологии Канта от психологизма и феноменализма [13. С. 214].

Во-вторых, Лосскому, в том числе в силу влияния Введенского [10. С. 63], импонировало стремление Канта разрешить противоречия эмпиризма и рационализма Нового времени [13. С. 206]. Например, если опереться на рассуждения из «Введения в философию» и построить схему эволюции теории познания, то генеральная ветка этого древа будет выглядеть следующим образом: трансцендентный эмпиризм => трансцендентный рационализм => критицизм (трансцендентальный идеализм) => интуитивизм. Из этой схемы нетрудно сделать вывод, что Лосский видит в трансцендентальном идеализме не только закономерный, но также, по сути, предваряющий идеал-реализм этап развития философской мысли. Тем самым он воспринимает открытия Канта как «крупнейший шаг вперед в теории знания» [13. С. 139], пусть не вполне совершенный и не до конца осуществленный.

В этом контексте интерес представляет то, как Лосский пытается найти собственное оригинальное решение занимающих его проблем, позволяющее сохранить достижения Канта и при этом избавиться от порожденных им затруднений. Для этого он выводит простую формулу, обращение которой позволяет трансформировать трансцендентальный идеализм в идеал-реализм. Так, с точки зрения Лосского, в основе трансцендентального идеализма лежит принцип, согласно которому «условия возможности знания суть условия возможности вещей (т.е. природы)» [13. С. 205]. Вместе с тем, как полагает Лосский, чтобы избавиться от проблем теоретической философии Канта, в первую очередь связанных, по его мнению, с узкими моментами психологически-феноменалистической ее интерпретации, нужно установить иной — зеркальный — принцип, согласно которому «условия возможности вещей

(т.е. природы) суть условия возможности знания» [13. С. 206]. Собственно, так и появляется идеал-реализм.

В-третьих, пожалуй, самая большая, по мнению Лосского, заслуга Канта заключается в том, что он разработал понятие синтетической рациональности [13. С. 206]. Кроме того, синтетические априори становятся основой нового типа логики, которая должна заниматься не столько формой, сколько содержанием познания. Оценивая эти открытия, Лосский называет Канта «подлинным виновником революционного состояния современной логики» [12. С. 6]. Он также подчеркивает, что трансцендентальная логика, посвященная анализу синтетической деятельности мышления, уже произвела, а дальнейшем осуществит «в еще большей степени глубокий переворот в развитии логики» [13. С. 194]. Лосского настолько захватила идея синтетических априори, что собственную логику и гносеологию он строит, пытаясь полностью избавиться от аналитических суждений [10. С. 68—69].

Вместе с тем Лосский, хваля новаторский трансцендентально-логический метод доказательства, одновременно с этим упрекает Канта за то, что он не реализовал свою программу по развитию учения о синтетических априорных суждениях последовательно и в полной мере. Так, в результате утверждаемого трансцендентальным идеализмом «дуализма формы и содержания знания» [13. С. 208], становится не совсем понятно, каким образом, исходя из всеобщих законов, например, закона причинности, обеспечивается достоверность и необходимость частных синтетических суждений или достижение частных законов природы [13. С. 208]. При этом учение о трансцендентальной схеме тоже не дает ответа на вопрос, как соединяются разнородные элементы опыта [13. С. 210—211]. Конечный вердикт Лосского не утешителен — «маленькая глава “О схематизме” кишит противоречиями и неясностями. Здесь раскрывается одна из глубоких трещин в теории знания Канта» [13. С. 213].

В-четвертых, так как Кант «выступил против трансцендентных теорий знания, между прочим против теории истины, как *соответствия* между представлением и вещью, находящейся вне представления», то тем самым он снял непроницаемые границы между субъектом и объектом в процессе познания и «избавился от удвоений мира», характерных для гносеологии его предшественников [13. С. 206]. В первую очередь достигается это благодаря идеи имманентности знания сознанию, которой, как говорилось выше, Лосский чрезвычайно проникся и полагал, что никакое занятие метафизикой невозможно, если соответствующая ей теория познания не отвечает этому требованию.

Однако, анализируя теоретическую философию Канта, Лосский приходит к выводу, что она едва ли сама согласуется с этим критерием, а если и согласуется, то это ведет к новым затруднениям. Так, он пишет, что по Канту «*знание возможно лишь о предметах, имманентных сознанию* познающего субъекта. Но человеческому сознанию имманентны, согласно его теории,

только предметы, построенные самим умом человека из ощущений, т. е. из субъективных чувственных данных. Такие предметы не могут быть подлинным бытием; <...> это мир, каким он кажется, представляется человеку» [11. С. 6]. В то же время, как отмечает Лосский, «метафизика, согласно определению Канта, есть учение о трансцендентном сознанию бытии, т. е. учение о вещах в себе, о подлинном мире, как он существует независимо от сознания. Из приведенных положений его гносеологии следует, что как наука метафизика невозможна, но она возможна как система убеждений, основанных на вере» [11. С. 6]. По Лосскому получается, что и вещь сама по себе у Канта становится предметом веры, а раз так, то последовательность трансцендентального идеализма тоже вызывает вопросы.

Здесь стоит сделать небольшое отступление и подключиться к полемике о том, верно или неверно Лосский переводил термин «*Ding an sich*» на русский язык. В этом контексте большой интерес представляет статья А.Н. Круглова [14], в которой он совершенно справедливо отмечает, что, по большому счету, все более-менее знакомые с философией Канта исследователи и без дополнительных уточнений прекрасно понимают, о чем идет речь, когда говорится о вещи в себе или вещи самой по себе. Единственное, он подчеркивает, что хорошо бы поставить точку в вопросе и добиться терминологической точности для будущих поколений [14. С. 138—139]. К этому можно только присоединиться и добавить, что никакой особой разницы между вещью в себе и вещью самой по себе Лосский тоже, судя по всему, не делал [13. С. 131]. Как правило термин этот он употребляет именно в форме «вещь в себе», однако и другие формы — «вещи сами по себе» и «вещи сами в себе» [13. С. 149] — у него встречаются, причем в пределах одного и того же текста.

Также Лосский обращает внимание на то, что Кант, несмотря на собственный запрет, все же создает свою метафизику, поскольку «даже и мир, как явление, образует некоторое систематическое целое, и учение об этом целом, как оно намечено в “Критике чистого разума” в основоположениях чистого рассудка, а также в сочинении Канта “Метафизические начальные основания естествознания”, есть метафизика» [11. С. 7]. Для этого нужно, однако, принять определение Лосского, согласно которому метафизика — это «наука о мире как целом; она дает общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем» [11. С. 5].

Отрицательные моменты «Критики чистого разума»

После того, как названы основные выделяемые Лосским достоинства «Критики чистого разума», целесообразно рассмотреть его критические замечания. Их довольно много, и у каждого из них, если можно так выразиться, есть свое имя, как правило, оканчивающееся на суффикс «—изм». Обилие найденных тонких мест в трансцендентальном идеализме потрясает и в полной мере характеризует мощь того запала по преодолению Канта, с которого Лосский начал свой философский путь.

Чтобы дать подробный обзор каждого из изъянов, потребуется процитировать в значительном объеме почти все труды Лосского по теоретической философии. Поэтому далее будут приведены лишь сами имена, под которыми скрываются недостатки трансцендентального идеализма, с небольшой характеристикой. Итак, по мнению Лосского теоретическая философия Канта — это:

- 1) *неорганический актуализм*, который представляет мир как «*множество событий*, не объединенных друг с другом никакою более глубокою связью, кроме времени, т. е. кроме того, что они образуют во времени *пучки сосуществования или ряды смены во времени*» [11. С. 41];
- 2) *субъективно-идеалистический панпсихизм*, так как «Критика чистого разума» сводит весь мир к содержаниям сознания, поскольку «мы знаем не вещи в себе, а только явления, причем эти явления суть всюду и всегда *представленные*, построенные в нашем уме по законам нашей *познавательной деятельности*. Даже и свою собственную душевную жизнь мы знаем не как вещь в себе, а как явление» [11. С. 96];
- 3) *интеллектуализм*, так как все содержания сознания сводятся к представлениям, поскольку, согласно Канту, в сознании обнаруживаются «*не чувство, а представление чувства, не волевой акт, а представление волевого акта*» [11. С. 96], да и в целом «весь мир Канта есть представление, и притом такое представление, все элементы которого существуют только для того, чтобы сложить представление» [15. С. 120];
- 4) *гносеологический идеализм*, так как в явлениях обнаруживаются «только интеллектуальные *психические процессы*» [11. С. 96]. Здесь Лосский делает ремарку, что таковым учение Канта является только в психологистически-феноменалистической интерпретации;
- 5) *отвлеченный идеал-реализм*, если «утверждать, что формы, лежащие в основе явлений, или нормы, которым подчинено сознание, суть идеи в платоновском смысле» [11. С. 96]. Такая точка зрения, как отмечает Лосский, возможна только в трансцендентально-логической интерпретации, при которой теоретическая философия Канта перестает быть панпсихизмом;
- 6) *агностицизм* или *агностический феноменализм*, в силу особых свойств вещей самих по себе [11. С. 42];
- 7) *солипсизм*, по причине того, что «теория знания Канта не обосновывает реальности транссубъективного мира» [13. С. 207], а его утверждения, что «существуют другие человеческие сознания, и что форма их такова же, как форма его сознания» [13. С. 164] остаются бездоказательными. Причем Лосский не без удовольствия отмечает, что к выводу о невозможности установления «эмпирического научного знания о существовании других человеческих сознаний» раньше пришел не он сам, а яркий апологет Канта Введенский [13. С. 207];
- 8) *антропоцентризм*, поскольку «настоящая жизнь, настоящие вещи остаются <...> вне процесса знания, перегородка снята только между

субъектом знания и вещью, как явлением для субъекта. Примирение осталось неполным также и в том смысле, что снятие перегородок не привело к равноправности между субъектом и объектом» [13. С. 207];

9) *индивидуализм*, поскольку у Канта знание состоит «из состояний душевной жизни индивидуума» [13. С. 196];

10) *номинализм*, так как «полагая, что явления суть результат синтеза ощущений, возникающих вследствие „аффицирования“ чувственности признающего индивидуума, Кант принужден рассматривать мир явлений исключительно как процесс, как ряд событий, различные отрезки которого не могут содержать в себе тожественных элементов» [13. С. 197];

11) *генетизм*, так как Кант, уклоняясь от трансцендентально-логической программы построения гносеологии, занимается поиском внешних источников формирования опыта и находит их в вещах самих по себе, что приводит в итоге к психологизму и неразрешимым проблемам, из-за которых объективная реальность, понимаемая как вещи сами по себе, с трудом инкорпорируется в трансцендентальный идеализм [13. С. 200—201];

12) *догматизм*⁴, который у Канта проявляется и в указанных выше недостатках, и в его бездоказательном с точки зрения Лосского предположении, что нечто обязательно должно аффицировать чувственность, и только ее, чтобы мог родиться опыт [13. С. 142—143]. Кстати, идею аффицирования чувственности вещами самими по себе Лосский вообще считал одним из самых главных недостатков теоретической философии Канта, из которого вытекают психологизм, субъективизм и антропоцентризм [13. С. 213]. Кроме того, недоказанным, по мнению Лосского, является постулат Канта о том, что данные чувственности поступают в сознание субъекта в несвязанном виде [15. С. 111];

13) *скептицизм*, поскольку «критика чистого разума основывается на предположении, что существует знание, обладающее всеобщим и необходимым характером. <...> Эта ничем не доказанная предпосылка сама по себе не особенно опасна, но в теории знания Канта она <...> комбинируется у него с теми предпосылками рационалистов и эмпиристов, которые приводят в конечном итоге к абсолютному скептицизму» [15. С. 106].

Приведенные выше примеры, безусловно, не исчерпывают всех возражений Лосского против идей и методов, содержащихся в «Критике чистого разума». Все они, как правило, группируются вокруг таких понятий, как вещь сама по себе, аффицирование, опыт, внутреннее чувство, трансцендентальная схема и трансцендентальное единство апперцепции. Если говорить о методах, то Лосский постоянно обнаруживает у Канта смешение психологизма и трансцендентализма, логические круги [15. С. 116; 13. С. 162, 199], бездоказательные и безосновательные утверждения.

⁴ О догматизме Канта Лосский говорит не только от случая к случаю [13. С. 197—199], но также посвящает ему целые разделы [15. С. 25—68].

Даже там, где у Канта обнаруживаются явно удачные ходы и открытия, Лоссий критикует его за то, что он не до конца идет по указанному им самим пути. Например, и синтетические априори — это огромный шаг вперед, и трансцендентально-логический подход к решению гносеологических вопросов в высшей степени продуктивен, и догматические предпосылки эмпиристов и рационалистов обязательно нужно эксплицировать и ликвидировать, но каждый раз Лоссому чего-то не хватает. Он также указывает на то, что Кант, в целом, без доказательств отмечает возможность интеллектуальной интуиции для человека, ввиду того, что он «преувеличивал силу этой способности, именно полагал, что интуитивный рассудок непременно должен быть способностью не только созерцать, но и создавать созерцаемые объекты не как явления, а как вещи в себе» [15. С. 114]. Здесь стоит отметить, что Лоссий приводит опровержение только одного из аргументов Канта против интеллектуальной интуиции, в то время как только в «Критике чистого разума» таких аргументов можно насчитать не менее восьми [16. С. 145, 242—245, 247—248, 259—261, 264—266].

Неучтенные моменты «Критики чистого разума» (вместо заключения)

Вместе с тем несравненно больший интерес представляет не то, какие положения первой «Критики» Лоссий делает объектом своего анализа и какие при этом доводы приводит — все это в изобилии представлено в его трудах по идеал-реализму и иерархическому персонализму, и каждый может легко составить собственное мнение, а то, что ускользает от внимания дотошного метакритика. Имеются в виду не только остроумные — вполне в духе самого Лоссского — аргументы Канта, например, против обвинений в солипсизме, когда тот говорит, что ничуть не сомневается в наличии внешней по отношению к субъекту действительности, иначе зачем бы тогда у человека были внешнее чувство [15. С. 222] и органы внешнего восприятия — природа ведь не терпит расточительства. Однако из поля зрения Лоссского — нарочно или неосознанно — выпадают идеи, которые оказываются краеугольными для трансцендентального идеализма. В качестве примера достаточно привести только одну — понятие трансцендентальной рефлексии у Канта.

Действительно, вызывает удивление, что в своих рассуждениях Лоссий ничего не говорит о трансцендентальной рефлексии. Если быть точным, то он вообще почти ничего не берется говорить о рефлексии в кантианском или даже более раннем рационалистическом смысле, предпочитая на ее место ставить интуицию разных родов, как, впрочем, и его предшественник Вл.С. Соловьев [17]. Здесь можно было бы возразить, что в этом есть вина самого Канта, который любил самое важное убрать подальше с поверхности, желательно — в сноску, в приложение или в стол, то есть в неизданное. Однако в случае с Лоссским вряд ли такое оправдание приемлемо. Осуществленный им блестящий перевод «Критики чистого разума» на русский язык предполагает очень тесное знакомство со всем текстом этого выдающегося труда, в том числе с приложением «Об амфиболии рефлексивных понятий,

происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным» и «Примечанием к амфиболии рефлексивных понятий», которые, несмотря на скромное название и место в формальной структуре «Критики чистого разума» (примечание — это же не раздел, и даже не глава), тем не менее, подводят итог всей трансцендентальной аналитике.

Таким образом, вне всяких сомнений, что Лосский предпринял титанический труд по осуществлению метакритики чистого разума. Его аргументы, безусловно, достойны внимания. Многие из них вызывают доверие. Однако остается вопрос — а что же делать с трансцендентальной рефлексией? Не она ли является ключом ко всей «Критике чистого разума», который позволяет решить затруднения, связанные с понятиями вещи самой по себе, трансцендентального единства апперцепции, внутреннего чувства и так далее? Не она ли обеспечивает транссибультивный характер знания?

Лосский обвиняет Канта в отсутствии доказательств или предпосылок его ключевых утверждений. Вместе с тем такой генеральной предпосылкой, исходной точкой критики Канта может выступить трансцендентальная рефлексия⁵. Не приводя полного строгого интегрального определения этого понятия, отметим, что трансцендентальная рефлексия — это присущая сознанию субъекта многоуровневая система дифференциации, упорядочивания и верификации содержаний сознания, позволяющая добиваться адекватности устанавливаемых между ними связей. Кроме того, трансцендентальная рефлексия выполняет еще одну крайне важную функцию — она обеспечивает трансцендентальное единство самосознания. Она является первоначальным актом дифференциации, актом анализа, который позволяет разделить Я и не-Я. В этом акте, можно сказать, и формируется сознающий и самосознующий субъект, им, собственно, и обуславливается разделение мира на субъект и объект познания. По сути, с трансцендентальной рефлексии начинается трансцендентальный синтез. Все как с физиологическим процессом питания — чтобы синтезировать собственный белок, организм сначала расщепляет (анализирует) белок чего-то внешнего по отношению к нему.

К сожалению, невозможно узнать у Лосского, почему от его рентгеновского взгляда, которым он окинул теоретическую философию Канта, укрылось понятие трансцендентальной рефлексии, важное не только для понимания «Критики чистого разума», но также «Критики способности суждения», включая учение об определяющей и рефлексивной способности суждения. Возможно, современные метакритики возьмут на себя труд по оценке потенциала этого системообразующего понятия для спасения трансцендентального идеализма от замечаний интуитивистов. Что же касается Лосского, то с анализом первой «Критики» он справился превосходно. Остается только еще раз восхититься тем, что этот выдающийся оппонент трансцендентального идеализма сделал для развития философии Канта в России гораздо больше, чем иные почитатели трансцендентализма.

⁵ Подробнее о трансцендентальной рефлексии и ее роли см. [18].

Список литературы

- [1] Гаман И.Г. Рецензия на трактат И. Канта «Критика чистого разума» / пер. с нем. В.Х. Гильманова // Кантовский сборник. 2012. Т. 2. № 40. С. 50—55. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-2-5>
- [2] Гаман И.Г. Метакритика пуритана. *Sunt lacrumae rerum o quantum est in rebus inane!* / пер. с нем. В.Х. Гильманова // Кантовский сборник. 2012. Т. 4. № 42. С. 78—92.
- [3] Гильманов В.Х. Метакритика vs. критика чистого разума (послесловие к публикации) // Кантовский сборник. 2012. Т. 4. № 42. С. 93—99.
- [4] Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен : W. Fink Verlag, 1968.
- [5] Сердюкова Е.В. Учение Н.О. Лосского как синтез русской и европейской традиций мысли // Logos et praxis. 2017. Т. 16. № 3. С. 5—11. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2017.3.1>
- [6] Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / сост. А.П. Поляков, прим. Р.К. Медведева. Москва : Республика, 1995.
- [7] Ермичев А.А. Отзыв А.И. Введенского на магистерскую диссертацию Н.О. Лосского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. № 4. С. 305—308.
- [8] Лосский Н.О. Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма. Санкт-Петербург : Записки Историко-филологического факультета Императорского С.-Петербургского университета, часть LXVIII, 1903.
- [9] Лосский. Н.О. Обоснование мистического эмпиризма // Вопросы философии и психологии. 1904—1905. Год XVI. Кн. 79 (IV). С. 247—334.
- [10] Попова В.С. И. Кант в становлении философского мировоззрения Н.О. Лосского: опыт перевода // Кантовский сборник. 2015. Т. 2. № 52. С. 62—75. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2015-2-4>
- [11] Лосский Н.О. Типы мировоззрений // Чувственная, интеллектуальная, мистическая интуиция / сост. А.П. Поляков, прим. Р.К. Медведева. Москва : Республика, 1995. С. 3—134.
- [12] Лосский Н.О. Логика. Берлин : Обелиск, 1923.
- [13] Лосский Н.О. Введение в философию. Часть 1: Введение в теорию знания. Санкт-Петербург : Типография М.М. Стасюлевича, 1911.
- [14] Круглов А.Н. О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина «*Ding an sich*» // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 137—164. <https://doi.org/10.21267/AQUILo.2018.33.21033>
- [15] Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. Москва : Правда, 1991. С. 13—334.
- [16] Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 8-и т. Т. 3. Москва : «Чоро», 1994.
- [17] Балановский В.В. Кант versus Владимир Соловьев: гносеология с рефлексией и без таковой // Кантовский сборник. 2011. Т. 2. № 36. С. 22—37. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2011-2-5>
- [18] Балановский В.В. Понятие трансцендентальной рефлексии в философии И. Канта и его применение к анализу гносеологических концепций Вл.С. Соловьева и А.А. Богданова : дис. канд. филос. наук. Калининград, 2011.

References

- [1] Haman IG. Review of I. Kant's treatise Critique of Pure Reason. Gilmanov VKh, trasnsl. *Kantian Journal*. 2012;2(40):50—55. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-2-5>

- [2] Haman IG. Metacritique of Purism of Reason. Sunt lacrumae rerum o quantum est in rebus inane! Gilmanov VKh, trasnl. *Kantian Journal*. 2012;4(42):78—92. (In Russian).
- [3] Gilmanov VKh. Metacritique vs. criticism of pure reason (afterword to publication). *Kantian Journal*. 2012;4(42):93—99. (In Russian).
- [4] Losskij NO. *Memories, Life and the philosophical path*. Munchen: W. Fink Verlag; 1968. (In Russian).
- [5] Serdjukova EV. NO Lossky's Doctrine as a Synthesis of Russian and European Traditions of Thought. *Logos et praxis*. 2017;16(3):5—11. (In Russian). <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2017.3.1>
- [6] Losskij NO. *Sensuous, intellectual and mystical intuition*. Moscow: Respublika publ.; 1995. (In Russian).
- [7] Ermichev AA. AI Vvedensky's Review of NO Lossky's Master's Thesis. *Review the Russian Christian Academy for the humanities*. 2013;(4):305—308. (In Russian).
- [8] Losskij NO. *The Basic Doctrines of Psychology from the Point of view of Voluntarism*. Saint Petersburg; 1903. (In Russian).
- [9] Losskij NO. Justification of Mystical Empiricism. *Voprosy filosofii i psihologii*. 1904—1905;79(IV):247—334. (In Russian).
- [10] Popova VS. I. Kant in the Formation of NO Lossky's Philosophical Worldview: Experience of Translation. *Kantian Journal*. 2015;2(52):62—75. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2015-2-4>
- [11] Losskij NO. *Types of world views*. In: *Sensuous, intellectual and mystical intuition*. Moscow: Respublika publ.; 1995. P. 3—134. (In Russian).
- [12] Losskij NO. *Logics*. Berlin: Obelisk publ.; 1923. (In Russian).
- [13] Losskij NO. *Introduction to Philosophy. Part 1: Introduction to the Theory of Knowledge*. Saint Petersburg; 1911. (In Russian).
- [14] Kruglov AN. On Some Sources and Problems of Translation of the Kantian Term “Ding an sich”. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. 2018;(33):137—164. (In Russian). <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.33.21033>
- [15] Losskij NO. *Izbrannoe*. Moscow: Pravda publ.; 1991. (In Russian).
- [16] Kant I. *Collected Works, vol. 3: Critique of Pure Reason*. Moscow: «Choro» publ.; 1994. (In Russian).
- [17] Balanovskiy VV. Kant versus Vladimir Solovyov: Gnoseology with Reflection and without It. *Kantian Journal*. 2011;2(36):22—37. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2011-2-5>
- [18] Balanovskiy VV. *The Concept of Transcendental Reflection in the Philosophy of I. Kant and its Application to the Analysis of Gnoseological Conceptions of VS Solovyov and AA Bogdanov* [dissertation]. Kaliningrad; 2011. (In Russian).

Сведения об авторе:

Балановский Валентин Валентинович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт образования и гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия (e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru). ORCID: 0000-0002-7859-2152

About the author:

Balanovskiy Valentin V. — Candidate of Sciences in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia (e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru). ORCID: 0000-0002-7859-2152



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-582-597>

EDN: GSOONC

Research Article / Научная статья

Receptions of Kant's Philosophy in Russian Empiriocriticism

Aleksandr E. Rybas  

Saint Petersburg State University,
7—9 Universitetskaya Emb., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation
[✉ a.rybas@spbu.ru](mailto:a.rybas@spbu.ru)

Abstract. The article analyzes the influence of Kantian philosophy on the problems and development of Russian empiriocriticism. It is shown that the critical pathos of Kant's philosophy, as well as his call for intellectual honesty in philosophy, was appreciated first of all. Relying on Kant, Russian empiriocritics proved the inconsistency of metaphysics in both its religious and materialistic forms. In addition, the teachings of the founders of empiriocriticism, E. Mach and R. Avenarius, were also criticized because some dogmatic assumptions were found in them. Attempts to eliminate these assumptions resulted in a dynamic concept of experience, based on which the concepts of empiriomonism (A. Bogdanov), empiriosymbolism (P. Yushkevich), scientific philosophy (V. Lesevich), positive philosophy of life (S. Suvorov), positive aesthetics (A. Lunacharsky), ethics of mutual joy (A. Bogdanov) and many others were developed. Special attention was paid to the analysis of the “thing-in-itself” since this very concept of Kantian philosophy was used by G. Plekhanov to justify “orthodox” Marxism. Russian empiriocritics opposed Plekhanov’s identification of the “thing in itself” and the material object, arguing that the concept of matter is a metaphysical assumption and, for this reason, cannot contribute to refuting dualism and Kantian “agnosticism.” From the monistic point of view, the “thing-in-itself” should be understood on the basis of experience as a necessary form of its organization. According to Bogdanov, there is nothing a priori in the “thing-in-itself”; this idea appeared as a result of substituting the known for the unknown and expressed a process rather than essence. Kant's aesthetics and moral philosophy were also actively discussed in Russian empiriocriticism. The interpretation of beauty as “expediency without purpose” was extended to the fundamental principle of the “aesthetic worldview,” which gave credibility to the doctrine of the ideal, the practice of social construction, etc. As a result of the polemic with the ethics of compassion, of which Kant was considered the most authoritative defender, an alternative ethic of mutual joy was created. Thus, the influence of Kantian philosophy on Russian empiriocritics was complex and contributed to the development of new ideas.

Keywords: thing-in-itself, history of Russian philosophy, Russian positivism



Article history:

The article was submitted on 18.01.2023

The article was accepted on 17.06.2023

For citation: Rybas AE. Receptions of Kant's Philosophy in Russian Empirocriticism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):582—597. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-582-597>

The interest in I. Kant's philosophy among the supporters of empiriocriticism in Russia, a movement that grew out of the reception of the theories of E. Mach and R. Avenarius in the early 20th century, was due to at least two reasons.

First, with a good knowledge of Kant's transcendental idealism, it was possible to understand Avenarius' philosophical system. It is known that the main idea of the Swiss thinker was to continue the critique of pure reason begun by Kant, making the concept of "experience" the object of consideration. According to Avenarius, Kant's "experience" was not subjected to critical analysis as it was the fundamental category of his whole system. This is a dogmatic notion, and consequently, its criticism is necessary. Thus, *the Critique of Pure Experience* is a prolegomena to the *Critique of Pure Reason*, and studying the former is impossible without knowledge of the latter.

The second reason why Russian empiriocritics began to turn to Kant was to critically develop and supplement empiriocriticism by eliminating the dogmatic assumptions in this doctrine. Indeed, those who popularized the ideas of Mach and Avenarius in Russia at the turn of the 19th and 20th centuries cannot be called epigones: they were independent thinkers who created their philosophical systems. They perceived empiriocriticism as an advanced philosophy, the most developed and scientifically argued, but they still need to be completed. The teachings of Mach and Avenarius were criticized by them precisely for the fact that, while overcoming the "dualism of reality," they turned it into a "dualism of the way of knowing" [1. P. 13]. Thus, the task of criticizing experience still needs to be solved because the dualism of cognition is only a modification of the dualism of reality. In addition, a simple description of the experience is not identical to its cognition and fixation of elements of experience or sensations, as fragments of reality do not eliminate in man the aspiration to comprehend the "higher unity" of all being. To avoid a one-sided treatment of experience and to eliminate dualism by replacing it with monism, Russian empiriocritics tried to synthesize empiriocriticism with other philosophical teachings, above all, Marxism and energeticism, and also turned to Kant. Thus, there appeared different systems of "non-metaphysical unity" that justified the possibility of monistic thinking: empiriomonism and tectology by Aleksandr Bogdanov, scientific philosophy by Vladimir Lesevich, empiriosymbolism by Pavel Yushkevich, positive philosophy of life by Sergey Suvorov, positive esthetics by Anatoly Lunacharsky and so on. It is interesting to note that empiriocriticism, as a criticism of Kantian philosophy, was corrected by Russian empiriocritics through Kant's reception. As a result, the experience was

interpreted dynamically — as a moving system of interrelated and antagonistic relations. For example, Bogdanov regarded the experience as a “living” one, which represents an arena of the struggle of different vital forces. Its elements as “crystals of social activity, formed in the flow of labor — experience, as material for systematic grouping according to the needs of that collective, which is the bearer or the subject of experience” [2. P. 232]. This is how the “ontology of practice,” a peculiar philosophy of life, emerged. Avenarius’ “name being innocent and distant from the worldly struggle” became embroiled “in the disputes of Russian intellectuals” who considered the *Critique of Pure Experience* “almost a ‘symbolic book’ of the revolutionary social-democratic creed” [3. P. 36].

Let us consider some of the most critical aspects of the reception of Kantian philosophy by Russian empiriocritics. These are 1) criticism and the principle of intellectual honesty; 2) the discrediting of dogmatic philosophy; 3) the status of “thing-in-itself” in the system of knowledge; 4) aesthetics; 5) ethics.

Criticism as a method of philosophy

Without exception, all supporters of empiriocriticism in Russia perceived Kant's criticism as a necessary condition for philosophical cognition. An example is the reasoning of Bogdanov, one of the most reputable thinkers of this direction.

Bogdanov begins his presentation of his system of empiriomonism with small but essential remarks on the method of philosophical knowledge and emphasizes the need to assume absolute freedom of criticism. He was defining his epoch as “the age of criticism by preference” [1. P. 3], he also points to the origins of criticism: it is, on the one hand, the French Revolution, which destroyed the social foundations of traditionalism and made possible the conscious modeling of social life, and, on the other hand, the philosophy of Kant, which proclaimed critical thinking as the only genuine cognitive attitude to the reality. Bogdanov insists that freedom of criticism is a necessary condition for progress in science and philosophy and in life in general: progress is the affirmation of the new and the elimination of the old, which is what criticism does first and foremost.

Bogdanov emphasizes that the role of criticism is not limited to its negative aspect, i.e., the exposure of “idols” and various “fetishes” of knowledge. Negation is only a moment of criticism, and not the most important one, because the primary purpose of criticism is to develop an exceptional, productive view of the world, which allows us to formulate the “ideal of cognition” and create the necessary conditions for achieving it. Here, expository criticism organically grows into creativity and becomes a stimulus for the development of life. “Criticism,” Bogdanov wrote, “is the gardener who carefully clears the soil for the tree, prunes the superfluous and improperly growing branches; but he is not the cause of the tree growing and bearing luxurious fruit. Life develops out of life and determines its purpose; it is creativity, not criticism” [1. P. 4].

As a method of philosophy, criticism is described by Bogdanov in the following way. First, it should be a “cold and strict criticism of experience and

abstract thinking” [1. P. 4], as a result of which metaphysical dualism will be overcome, and the foundation of empiriomonistic philosophy will be laid. Further, the criticism should be successive, i.e., such criticism should not be conducted from the position of a single subject’s worldview. However, it should consider “all the acquisitions of the great epoch of criticism” [1. P. 5] and be based mainly on those philosophical teachings in which the spirit of criticism found the complete expression (such, according to Bogdanov, were the systems of empiriocriticism and Marxism, which represented “the critique of all cognition from the standpoint of experience and the critique of experience itself from the standpoint of its connection and regularity” [1. P. 5]). Finally, criticism should be scientific, i.e., objective and unbiased, conducted in the name of truth, and not to agree new data with the existing explanation system (ideology). Bogdanov believed such criticism would correspond to the criteria of intellectual honesty, on the necessity of which Kant insisted.

Discrediting dogmatic philosophy, i.e., metaphysics as a whole

Asserting criticism as a method of philosophy, the Russian empiriocritics followed Kant and categorically opposed dogmatic philosophy. The “soul” of dogmatic philosophy was recognized as metaphysical thinking, with its characteristic dualism and the ontological priority of the “world of ideas” over the “world of things.” The “war” that broke out against metaphysics aimed to restore to philosophy its true significance. It should be noted that while discrediting metaphysical thinking as an organon of knowledge, the Russian empiriocritics had in mind not only and not so much those philosophical teachings that openly positioned themselves as metaphysical, but also those that were considered alternative: thus, some traces of metaphysics were found in Marxism (both in its classical and Russian variants), in energeticism, and even in empiriocriticism.

Metaphysical thinking, having no support in reality and not knowing the limits of its activity, Lesevich, the father of Russian positivism, argued, refers not to philosophy but to poetic creativity because “only poetic works are guided by the unity of any idea and are carried out by any one person” [4. P. 239]. Therefore, metaphysical systems should be treated as works of art, which, perhaps, embellish life, but in no way contribute to its cognition. The metaphysical language of description of being abounds in allegories and metaphors, and this is not accidental. Metaphors and allegories are appropriate only where objective reality is subject to the subjective arbitrariness of thought because no adequate means can be found in language to express the imaginary. “Subjective speculation constructs many bold, complex, slender, and majestic systems in which even the most contradictory facts to their basic position are given a meaning consistent with that position” [5. P. 59]. The arbitrariness of subjective creativity leads to the fact that “abstract concepts are imperceptibly objectified, words are taken for the very objects and, thus, there appear a number of realized abstractions, such as essence, ultimate goal, first cause, etc.” [5. P. 59].

According to Bogdanov, metaphysical thinking is vulgar thinking precisely because metaphysicians deal with “higher” questions. Vulgarity is manifested here first of all in the very opposition of “higher” to “lower,” which indicates an adaptation to generally accepted ways of thinking. The very “notion of the ‘absolute’ is quite fictitious, for the content of concepts is taken *only from experience*, and there is nothing absolute in experience and cannot be” [6. P. 153]. Truths, which cognition deals with and which determine human existence, cannot be absolute: they are “living organizing forms of experience,” they should not only be “discovered” or “stated” but serve as a guide in human activity “lead the way,” give “a point of reference in life’s struggle” [1. P. 219]. The vital importance of truth is conditioned not by the fact that the truth is eternal and unchangeable but by the fact that it can serve as a goal of joint actions and as an instrument to achieve this goal. Just as the final goal would mean the end of movement and thus the end of life, the final, absolute truth would mean the end of thinking and human creativity.

From Yushkevich’s point of view, metaphysics is a legitimate product of “substantive thinking.” This thinking is characterized first of all by the fact that it is based on the belief in substance, an “artistic symbol” created by primitive man in order to systematize a rather limited range of phenomena, namely his experiments with solids. Thus, “substantialism is primarily an ideology of solids, an ideology of tactile sensations elevated to the absolute” [7. P. 145], and the limits of its applicability are determined by the degree of primitiveness of human experience. For everyday life, the metaphysics of substantialism is quite suitable because it presents the being in its finite definiteness and the world as a whole — as a logically ordered totality of the being, or picture, as a result of which a person acquires that “simplicity of look,” which allows him to see in transient something unchangeable, “true.” However, metaphysical thinking is unacceptable for philosophical reflection because focusing solely on the “genuine” loses sight of the actual content of experience. Yushkevich contrasts metaphysical substantialism with philosophical “constantialism,” an approach to the interpretation of being that allows us to create a picture of the world in its dynamics, reflecting, on the one hand, the ontological unity of being and, on the other hand, the relativity and infinity of its knowledge.

The status of the “thing-in-itself” in the system of knowledge

Developing a dynamic conception of experience in order to overcome the epistemological dualism preserved in the teaching of Avenarius and gain “cognitive access to reality,” Russian empiriocritics repeatedly appealed to Kant’s philosophy, referring in particular to the analysis of the concept of the “thing-in-itself”. This was also facilitated by the dispute with “orthodox” Marxism, whose most authoritative theorist Georgy Plekhanov, justifying “his own ‘fetishist’ materialism” [8. P. 131], relied on his proposed materialist interpretation of Kant’s philosophy. “Plekhanov had no doubt that Kant, just like the materialists, affirmed the existence of external objects independent of our consciousness” [9. P. 34] and

essentially identified the concepts of “thing-in-itself” and “material object.” According to Plekhanov, in Kant’s philosophy “perception, and consequently the image of an object, is the result of two forces: the properties of the objects that produce a certain impression on us, and the properties of a person who receives these impressions, the properties of our ‘I’ that groups them in a certain way, so to speak, arranges and links them *per its nature*” [10. P. 476]. Thus, “things-in-themselves” are simply external objects existing independently of the subject, and only their effect on us can be cognized. Defending the thesis of the activity of the subject in the process of cognition and at the same time being wary of solipsism and agnosticism, Plekhanov argued that some forms or relations of the cognizing subject correspond to forms or relations of “things-in-themselves.” However, this correspondence cannot be considered direct or be reduced to reflection. “Our conceptions of the forms and relations of things,” he wrote, “are nothing more than *hieroglyphs*; however, these hieroglyphs designate precisely these forms and relations, and this is sufficient to enable us to examine the action on us of things-in-themselves and in turn to influence them” [11. P. 447].

The Russian empiriocritics, arguing with Plekhanov, pointed out the most crucial contradiction in his materialist interpretation of Kant’s philosophy. On the one hand, they agreed with Plekhanov that the thesis of the incognizability of “things-in-themselves” must necessarily be rejected because it opens up space for various “theological fantasies” where “all those ghosts — God, the immortality of the soul, freedom of will — can find refuge, which cannot coexist with the concept of lawfulness” [10. P. 477.] On the other hand, they showed that the correspondence or hieroglyphic theory in no way explains the possibility of cognition but merely dogmatically presupposes it. The objects of the material world identified with “things-in-themselves,” which exist outside the cognizing subject’s consciousness and are simultaneously cognizable by it, are also a fantasy, if not theological, then metaphysical. For it does not yet follow from the fact that we learn about processes occurring in “things-in-themselves” by those changes observed in the world of phenomena that what we cognize in this way is adequate to what objectively occurs in “things-in-themselves.” From the hieroglyph to the material object, there is the same gap as from the phenomenon to the “thing-in-itself,” it cannot be bridged without a metaphysical leap. One has, therefore, only to believe that the order of ideas corresponds to the order of things and that changes in the world of phenomena are adequate to the corresponding processes in the world of things-in-themselves. Metaphysical dualism does not disappear, nor do the problems and contradictions that go with it.

In order to overcome Kantian “agnosticism” and prove the possibility of knowing “things-in-themselves,” the Russian empiriocritics believed it was necessary to abandon faith in the matter because it did not, in principle, differ from all other faiths. Matter is a metaphysical assumption, just like any other absolute. Instead of matter, the concept of experience should be used.

The concept of “experience” is fundamental to all varieties of Russian empiriocriticism. The main distinguishing feature of “experience,” as interpreted here, is that it is a limiting concept that allows us to justify the possibility of monistic cognition. Consequently, the experience cannot be contrasted with anything super-experiential or *a priori*. It is interesting to note that Kantian philosophy, too, was used to prove this thesis — of course, in a corresponding interpretation.

A typical example of this interpretation is Bogdanov’s reasoning about the experiential origin of everything *a priori*. According to the author of empiriomonism, this conclusion follows from the analysis of the well-known contradiction of the concept of “thing-in-itself” as presented in Kant’s transcendental idealism. On the one hand, Kant regards things-in-themselves as the cause of sensation, assuming that they affect our sensibility. However, on the other hand, the categories of cause and effect, according to Kant, are those of reason and, therefore, they are applicable only within the limits of experience and cannot in any way be attributed to things-in-themselves. In other words, the contradiction in Kant’s understanding of thing-in-itself consists in the fact that being supersensible and transcendent simultaneously affects our feelings and causes sensations. Bogdanov, criticizing Plekhanov and representatives of his school, points to this very contradiction. Suppose we assume that “every ‘phenomenon’ arises from the action of external ‘things-in-themselves’ on that ‘thing-in-itself’ which constitutes the essence of a given ‘person’” [1. P. 235], then it is necessary to admit that the thing-in-itself, acting as the cause of the phenomenon, causes the corresponding change in the other thing-in-itself (in the person who fixes the given phenomenon in experience). “Consequently, all ‘phenomena,’ all ‘impressions,’ all ‘experience’ represent only *changes of things-in-themselves*” [1. P. 235]. It turns out that if the concept of “thing-in-itself” is not devoid of content, then it must be dynamic, not static, i.e., a “thing-in-itself” is some process, not an essence. Thus, every change, impression, or any other phenomenon — all experience as a whole — represents a definite change in the course of some process, or “thing-in-itself,” called a “living being.” These changes constitute the actual content of the concept of “experience.” “Therefore, ‘things-in-themselves’ consist of the same elements that appear and disappear in ‘phenomena’” [1. P. 236]. It makes no sense to suppose that there is something fundamentally inaccessible to cognition in things-in-themselves that does not affect our sensibility or cause any change in experience because that would be to argue about nothing.

Further, the thesis that things-in-themselves are unknowable also contains a contradiction. Of course, we do not know what a thing-in-itself is, but we do know that a thing-in-itself is unknowable. Consequently, what we can say about a thing-in-itself is that it is unknowable, and in this respect, it is obviously cognizable. This knowledge of unknowability is not really a sophism: achieving a wholeness of knowledge in which there are no logical contradictions is necessary. The point of a “thing-in-itself” is that in the place of not knowing something, we substitute our

knowledge for not knowing, thereby achieving the completeness of knowledge necessary for the normal existence of the life system called “man.” The horizon of being is closed, and man gets an opportunity to think logically, i.e., to engage in the systematization of experience. Thus, a “thing-in-itself” results from substituting the known for the unknown. “Whole thinking,” Bogdanov writes, “required ‘last causes’ of things both on the side of their activity and on the side of their passivity, causes of both the ‘actions’ of things and their mere ‘existence.’ These ‘last causes’ were called a ‘thing in itself’” [1. P. 110].

Bogdanov traces the genesis of “thing-in-itself,” showing that throughout its existence, humanity has unconsciously used it as a necessary tool of experience gathering. At first, the “thing-in-itself” was formulated in primitive, roughly realistic forms, when it was considered an exact copy of the thing-appearance (hence, according to Bogdanov, the famous teaching from antiquity that we see things because of their subtle and small likenesses, which are separated from things and fall into our eyes). Then, as the dependence of the phenomenon of a thing on the device of the organs of perception and the intellectual capacity of man was discovered, the “thing in itself” came to be understood as an essence hidden far from direct contemplation, and this essence became an object of cognition. Finally, Kant elevated the concept of “thing-in-itself” to the highest degree of philosophical purity by declaring it incognizable. As a result, “the collapse of this concept became inevitable: its logical emptiness and, with it, real meaninglessness could no longer hide from the knife of criticism behind the shell of formal obscurity” [1. P. 108]. “It turned out,” Bogdanov concludes, “that this concept expresses nothing but reality plucked to the point that nothing is left of it. In this concept, nothing is thought — such is its main defect. Kant has almost discovered this defect, having put his ‘thing-in-itself’ outside the categories of human thinking, i.e., in essence, outside the sphere of thinking itself, operating with these categories” [1. P. 108]. After the critique of Kantian philosophy by empiriocritics, firstly, it became clear that there is nothing a priori in “thing in itself” and that it consists of the same elements of experience as phenomena, and, secondly, the actual content of “thing in itself” was revealed, namely that it is the result of the substitution of the known for the unknown.

We can say that “thing-in-itself” is the general name for all the concepts necessary for experience’s integrity. Such fictions, or “truths-errors,” include the concepts of the soul, God, immortality, absolute truth, unconditional goodness, etc. They are all formed experientially through substitution, the universal way of systematizing experience, rather than through the dubious religious-metaphysical practices of transcendence. Critical analysis of these notions, according to Bogdanov, should lead not only to their elimination but also to an explication of the part of the truth that they contain. In other words, one should understand the necessity and mechanism of the substitution. It must be shown that the unknowable world of “things-in-themselves” has always served the cognizability of “things-for-

us,” thus contributing to the development of knowledge (more on empiriomonism see: [12. S. 96—130].

Positive aesthetics

The rejection of metaphysics could not but lead to a “philosophical protest” against reality, from which the unconditional truths and eternal values that determined the order and meaning of human life had been removed. In the era of “the completion of the great process of the death of anthropocentrism,” “materialistic pessimism” began to spread intensively, arguing that nothing but nature exists and that nature is not a deity with reason, but an impersonal mechanism, a “workshop” in which, moreover, there has long been no master. This is how Anatoly Lunacharsky wrote about nature, summarizing the theoretical positions of the “dystopian philosophy”: “It does not, strictly speaking, exist at all, for it has no central consciousness, it feels nothing, it is a mere conglomerate of forces. But the most murderous thing about it is its regularity, for there is no contract and no legislator, only slaves. Every creature’s origin, development, and extinction is mathematically strictly dependent on its environment. It got everything from the latter, which determined it. But the whole is composed of such slave parts, everything is blindly, incongruously mutually oppressed, mutually enslaved, forged together by the chains of impersonal fatalism” [13. P. 68].

In such a situation, it was necessary to find a way to “reevaluate values” in order to ensure that people have the most important reference points in life. Russian empiriocritics were well aware that after the collapse of the “moral interpretation of the world,” a return to the values of traditional morality was impossible because the “heavy hammer of science” had shattered the “clay idols” once and for all. There was only one thing to do: to justify the possibility of their creation instead of searching for the “unconditional beginnings” of existence. Thus emerged so-called God-building, representing the experience of modeling the most important religious and metaphysical meaning — God — based on a scientifically substantiated ideal of human life. As for the other values, they had to be constructed in the same way.

Positive aesthetics was to contribute to solving this problem. Emphasizing that aesthetics was important for ethics and epistemology, Lunacharsky wrote that “the basic laws of aesthetics, when properly understood, cast a bright light on all psychology and can serve as the basis for an entire worldview” [14. P. 114]. The aesthetic worldview is characterized above all by the fact that it does not appeal to essences but allows us to assert universally valid truths.

This fundamental position of the aesthetic worldview was substantiated, among other things, by Kant’s ideas expressed in *Critique of the Power of Judgement*. According to Kant, there are statements, namely judgements of taste, which differ from the rest in that they do not require the real existence of an object to prove their truth. Indeed, as long as we experience artistic enjoyment of objects, even if only imaginary, this enjoyment is quite natural and has an unconditional

value. Moreover, a judgement of taste implicitly includes a universal meaning and claims to be universally valid, even though it has only subjective necessity [15].

According to Lunacharsky, the judgements of taste described by Kant best reflect the specificity of cognitive acts and form the basis of all other judgements. Consequently, the aesthetic relation to everything that exists should be recognized as universal. This extension of the subject matter of aesthetics followed from the considerations, on the one hand, of the impossibility of metaphysics and, on the other, of the fundamental incompleteness of experiential cognition. Since the ideal of objective science is unattainable and scientific concepts, do not reflect reality adequately, but only symbolize it, nevertheless claiming universality, all cognitive acts do not essentially differ from judgements of taste. As a result, the Kantian formula of beauty as a form of expediency without purpose is a formula for understanding being in general. So every object can be called “beautiful” because it exists in this way and not otherwise, i.e., it “conserves” its form or strives for “self-preservation.” The principle of “movable equilibrium,” which plays a crucial role in positive aesthetics and the philosophy of empiriocriticism in general, derives from the same considerations.

Justifying the “positive aesthetics” project as a fundamental and comprehensive science, Lunacharsky wrote: “Aesthetics is the science of evaluations. One evaluates from three points of view: from the point of view of truth, beauty, and goodness. Since all these evaluations coincide, we may speak of a unified and integral aesthetics, but they do not always coincide, and therefore aesthetics, unified in principle, separates from itself a theory of knowledge and ethics” [14. P. 132]. The ideal of cognition, according to Lunacharsky, coincides with the maximum of life and consists in achieving the identity of aesthetic evaluations of truth, goodness and beauty, “harmony of soul and body”. The criterion for advancing toward this ideal is determined on the basis of the following considerations: “Everything that promotes life is truth, goodness, and beauty... everything that destroys or belittles life and limits it is falsehood, evil, and ugliness” [14. P. 132]. On the whole, Lunacharsky’s position can be called aesthetic realism because the aesthetic attitude towards existence wholly determines it: in a world where “man is the measure of all things” everything testifies to his creative activity and exists only because it receives an appropriate aesthetic evaluation.

The thesis on the construction of values appeared to Russian empiriocritics as a development of Kant’s doctrine on the dialectic of pure reason. According to Kant, the transcendental illusion “is inherent in human reason and does not cease to seduce it even after we have revealed its false brilliance” [16. P. 218]. This illusion arises from the fact that the subjective premises of reason are regarded as objective as soon as cognitive judgements are made about that which lies beyond experience. This illusion is natural because it is inherent to man to think and inevitable. After all, every cognitive act is formally expressed as a complete definition, i.e., as if the object were cognized adequately, as its thing-in-itself, which is impossible.

Developing Kant's thesis, the Russian empiriocritics showed that transcendental illusion is necessary for a reason and human life in general. A world in which "life itself becomes philosophy" [17. P. 40] cannot be described statically regarding the transcendental subject. It is a constantly complicating system of experience, and the vector of progressive development determines its dynamics from lower forms of organization (subjective experience) to higher ones (objective experience). From within experience, i.e., without using metaphysical ideas of perfection or ultimate purpose, it is also possible to formulate the ideal of knowledge (which would also be the ideal of life). This ideal, Bogdanov argued, consists in that cognition would unite "the whole sum of human experiences into harmoniously whole, infinitely plastic forms, in which the experience of each person organically merges with the experience of all" [1. P. 36].

In general, such notions as "perfection," "ideal," and "fullness of life" are of great importance for human life because historical (intellectual, moral, artistic, social, etc.) development becomes possible thanks to them. The modeling of ideals should be based, on the one hand, on the ideas developed in modern science about the optimal form of human existence and, on the other hand, on the understanding that these ideals are never attainable in practice. Only in this case, the affirmation of ideals as the goal of development will make it possible to preserve the dynamics of life. Creating "great, super-personal values" is not to build the only authentic, scientific picture of the world but to ensure the realization of human creative potentialities with the help of "collective creation of the ideal in the real." Thus, what was important in the construction of values was not the result, i.e., not the values themselves, but exclusively the process of their creation. Thus, Lunacharsky, stressing the importance of creativity as a process, wrote that even if all the results of human creative activity prove to be fragile and "disappear in the future, the very activity, the very creativity of values justifies itself at any given moment by the happiness that it gives" [18]. Along with affirming scientific, moral, and artistic values, man himself as a value must be created. It will be a "new" man living in a "new" world.

The ethics of mutual joy

Kant's practical philosophy was also at the center of attention of Russian empiriocritics. Speaking against the "individualistic morality" of which Kant was claimed to be a supporter, they proposed various versions of a new morality built on the principles of collectivism. The most elaborate moral doctrine was Bogdanov's "ethics of mutual joy" [17. P. 46—76] presented as the opposite of the traditional ethics of compassion. Without going into a substantive analysis of this doctrine, we will note only those aspects in which the influence of Kant can be observed.

Bogdanov argued that the traditional system of moral norms, or the ethics of compassion, emerged due to the spontaneous movement of life and has long been transformed into a system of moral enslavement of man. A new morality, which

can be opposed to it, should proceed from the idea of harmonious, i.e., “consciously expedient” development of society. This can be achieved if we can, firstly, show the possibility of modeling moral norms of the non-coercive type and, secondly, find a “contradiction-free answer” about the purpose of life, which would be the central regulator of the new moral values.

According to Bogdanov, moral norms free from coercion and from conservatism can be “norms of expediency,” which do not prescribe man his goals but only indicate the means of achieving them. These norms are similar to “scientific and technical rules” and resemble the hypothetical imperatives described by Kant, who regarded them as “prescriptions of skill, commanding always only conditionally” [16. P. 277]. Bogdanov also calls them “forms of life,” thus emphasizing that “norms of expediency” are natural and correspond to the “harmonious development of life.”

As for a consciously formulated goal in life, Bogdanov believes it may be an ideal consisting of “an infinitely increasing sum of happiness” [17. P. 62]. This ideal, or the maximum of life of society as a whole, coincides with the maximum of life of its separate parts or elements — individuals. It is superindividual (not suppressing the person and not elevating him, but eliminating the individualistic content in man), dynamic, and essentially unrealizable.

One of the central values of the ethics of mutual joy is freedom. Bogdanov’s interpretation of freedom is a peculiar development of Kant’s practical philosophy, although it ultimately contradicts it. It is known that Kant regarded the idea of freedom as a condition of moral law and derived from this notion the ideas of God and immortality, asserting their objective reality based on the subjective need to allow them as regulators of the moral universe. “The kingdom of liberty” thus opened up space for faith, which, being based on pure practical reason, became, in fact, the guarantor of the apodictic nature of all theoretical truths. This way, “moral knowledge” came to be regarded as the highest and most complete knowledge, and theoretical reason became dependent on practical reason.

In his analysis of Kant’s understanding of freedom, Bogdanov points out that his doctrine deals only with the *concept* of freedom rather than with real freedom. Indeed, on the one hand, Kant characterizes freedom as a problematic concept and, on the other hand, claims that it is “the only one of all ideas of speculative reason, the possibility of which, although we do not comprehend, we *know* a priori, since it is a condition of the moral law which we *know*” [15. P. 124]. The possibility of freedom is a priori known, i.e., apodictic. In other words: freedom as a possibility is always realized, and therefore it is already somehow defined, fixed in this or that notion of freedom. As a concept, freedom occupies a strictly fixed place in the “metaphysics of morals” and is necessary for the completion of the system of transcendental idealism; moreover, it is subject to the necessary logic of this system and is itself a necessity since it conditions the consistency and functioning of the system as a whole. That is why Kant can say: “The concept of freedom, since its reality is proved by some apodictic law of practical reason, constitutes the support of the whole building of the system of pure, even speculative, reason, and all other

concepts (about God and immortality), which as mere ideas have no support in this system, are added to it and with it and due to it acquire durability and objective reality, i.e., their possibility is proved by the fact that freedom is realized because this idea manifests itself through the moral law” [15. P. 123].

Bogdanov criticizes “metaphysical idealism,” drawing attention to the fact that Kant creates only a new code of law, although in fact, “real, fully realized freedom is not a ‘law’ at all, but the negation of law” [17. P. 65]. Freedom, in general, has a *negative* nature, and any attempt to frame freedom within positive definitions would substitute real freedom for the concept of freedom. As a result, freedom would be interpreted to approve necessity under its name.

The interpretation of freedom as a cognized necessity, among other things, implies a system of restrictions and punishments. For this reason, in modern society, the concept of freedom is integrated into the system of legal conceptions and is considered exclusively from a legal point of view. “What is this freedom? A certain *law*. Therefore, as a rule of law, it must contain elements of external coercion” [17. P. 64]. Bogdanov emphasizes that freedom is regarded as a law in order to enable disobedience to that law by making it nominal and fictitious. After all, it is no coincidence that they speak of “freedom” of speech, unions, etc., but not of “freedom” of inner experiences — thoughts and dreams, of “freedom” to breathe or to dream: in the first case there is a law, but freedom does not exist; in the second case freedom is natural, because it is an inherent characteristic of human life.

The ethics of mutual joy also opposes the Kantian understanding of morality in other respects. In particular, it excludes the appeal to conscience as the stronghold of morality. According to Bogdanov, interpreting conscience as an impersonal categorical imperative makes morality artificial, endowing it with additional punitive functions. The criterion of morality should not be conscience but a scientifically grounded principle indicating objective regularities of the dynamics of morality as a particular system of human experience.

References

- [1] Bogdanov AA. *Empiriomonism: Articles on Philosophy*. Moscow: Respublika publ.; 2003. (In Russian).
- [2] Bogdanov AA. *Philosophy of Living Experience: Materialism, Empiriocriticism, Dialectical Materialism, Empiriomonism, Future Science. Popular Essays*. Moscow: Krasand publ.; 2010. (In Russian).
- [3] Berdyayev NA. *Philosophical truth and intellectual pravda*. In: *Milestones. Intelligentsia in Russia: A Collection of Articles 1909—1910*. Moscow: Molodaya Gvardiya publ.; 1991. P. 24—42. (In Russian).
- [4] Lesevich VV. *What is Scientific Philosophy?* Saint Petersburg: I.N. Skorokhodova publ.; 1891. (In Russian).
- [5] Lesevich VV. *The First Predecessors of Positivism*. In: *Russian Positivism: Lesevich, Yushkevich, Bogdanov*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1995. P. 55—106. (In Russian).
- [6] Bogdanov AA. *Belief and Science (Concerning the Book of V. Ilyin “Materialism and Empiriocriticism”)*. In: *The Fall of Great Fetishism: Modern Crisis of Ideology*. Moscow: Krasand publ.; 2010. P. 142—220. (In Russian).

- [7] Yushkevich PS. *Modern Energeticism from the Point of View of Empiriosymbolism*. In: *Russian Positivism: Lesevich, Yushkevich, Bogdanov*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1995. P. 107—164. (In Russian).
- [8] Steila D. Human Activity and Truth: Early Russian Marxists and Pragmatism. *Voprosy Filosofii*. 2012;(1):129—143. (In Russian).
- [9] Steila D. *Plekhanov's Theory of Knowledge and its Philosophical Origins*. In: Buzgalin AV, Pruzhinin BI., editors. *Marxism in Russia: Georgy Valentinovich Plekhanov, Vladimir Ilyich Ulyanov (Lenin)*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2013. P. 23—48. (In Russian).
- [10] Plekhanov GV. *Notes to the book by F. Engels “Ludwig Feuerbach...”*. In: *Selected Philosophical Works, in 5 vols.* Vol. 1. Moscow: Gospolitizdat publ.; 1956. P. 453—498. (In Russian).
- [11] Plekhanov GV. *Materialism Once Again*. In: *Selected Philosophical Works, in 5 vols.* Vol. 2. Moscow: Gospolitizdat publ.; 1956. P. 442—447. (In Russian).
- [12] Soboleva M. A. *Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2007.
- [13] Lunacharsky AV. *Suicide and Philosophy*. In: *Suicide: Collected articles*. Saint Petersburg; 1911. P. 67—92. (In Russian).
- [14] Lunacharsky AV. *Fundamentals of Positive Aesthetics*. In: *Essays on the Realist Worldview: A Collection of Articles on Philosophy, Social Science and Life*. Saint Petersburg: Montweed publ.; 1905. P. 114—179. (In Russian).
- [15] Kant I. *Critique of Practical Reason*. In: *Critique of Practical Reason*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1995. P. 121—258. (In Russian).
- [16] Kant I. *Metaphysics of Morals*. In: *Critique of Practical Reason*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1995. P. 259—505. (In Russian).
- [17] Bogdanov AA. *The New World*. In: *Problems of Socialism: Works of different years*, Moscow: Politizdat publ.; 1990. P. 28—89. (In Russian).
- [18] Lunacharsky AV. Review: “H. Geffding. Philosophical Problems”. *Obrazovanie*. 1904;3(3):125—130. (In Russian).

About the author:

Rybas Aleksandr E. — Candidate of Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia (e-mail: a.rybas@spbu.ru). ORCID: 0000-0003-2120-2667

Рецепции философии Канта в русском эмпириокритицизме

A.E. Rybas

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7—9
a.rybas@spbu.ru

Аннотация. Анализируется влияние кантовской философии на проблематику и развитие русского эмпириокритицизма. Показывается, что прежде всего был воспринят критический пафос философии Канта, а также его призыв к интеллектуальной честности

в философии. Опираясь на Канта, русские эмпириокритики доказывали несостоительность метафизики как в ее религиозной, так и материалистической формах. Кроме того, критике поверглись и учения основоположников эмпириокритицизма Э. Маха и Р. Авенариуса, где также были обнаружены догматические допущения. В результате попыток устраниТЬ эти допущения возникла динамическая концепция опыта, на основе которой были разработаны концепции эмпириомонизма (А. Богданов), эмпириосимволизма (П. Юшкевич), научной философии (В. Лесевич), позитивной философии жизни (С. Суворов), позитивной эстетики (А. Луначарский), этики сорадования (А. Богданов) и многие другие. Особое внимание уделялось при этом анализу «вещи в себе», поскольку именно это понятие кантовской философии было использовано Г. Плехановым для обоснования «ортодоксального» марксизма. Русские эмпириокритики выступали против предложенного Плехановым отождествления «вещи в себе» и материального предмета, доказывая, что понятие материи является метафизическими допущением и не может по этой причине способствовать опровержению дуализма и кантовского «агностицизма». С монистической точки зрения, «вещь в себе» должна быть понята исходя из опыта, как необходимая форма его организации. Согласно Богданову, в «вещи в себе» нет ничего априорного, эта идея возникла в результате подстановки известного под неизвестное и выражает некоторый процесс, а не сущность. В русском эмпириокритицизме активно обсуждались также эстетика и моральная философия Канта. Истолкование прекрасного как «целесообразности без цели» было расширено до основополагающего принципа «эстетического мироцентризма», что позволило придать убедительность учению об идеале, практике социального конструирования и т.д. В результате полемики с этикой сострадания, наиболее авторитетным защитником которой считался Кант, была создана альтернативная этика сорадования. Таким образом, можно сделать вывод о том, что влияние кантовской философии на русских эмпириокритиков было комплексным и способствовало разработке ими новых идей.

Ключевые слова: вещь в себе, история русской философии, русский позитивизм

История статьи:

Статья поступила 18.01.2023

Статья принята к публикации 17.06.2023

Для цитирования: Rybas A.E. Receptions of Kant's Philosophy in Russian Empiriocriticism // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 582—597. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-582-597>

Список литературы

- [1] Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М. : Республика, 2003.
- [2] Богданов А.А. Философия живого опыта: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего. Популярные очерки. М., 2010.
- [3] Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России: Сборник статей 1909—1910. М. : Молодая гвардия, 1991. С. 24—42.
- [4] Лесевич В.В. Что такое научная философия? СПб. : Типография И.Н. Скороходова, 1891.
- [5] Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб. : Наука, 1995. С. 55—106.

- [6] Богданов А.А. Вера и наука (По поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М., 2010.
- [7] Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В.В. Лесевич, П.С. Юшкевич, А.А. Богданов. СПб. : Наука, 1995. С. 107—164.
- [8] Стейла Д. Человеческая деятельность и истина: ранние русские марксисты и прагматизм // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 129—143.
- [9] Стейла Д. Теория познания Г.В. Плеханова и ее философские истоки // Марксизм в России: Георгий Валентинович Плеханов, Владимир Ильич Ульянов (Ленин) / под ред. А.В. Бузгалина, Б.И. Пружинина. М. : РОССПЭН, 2013. С. 23—48.
- [10] Плеханов Г.В. Примечания к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах...» // Избранные философские произведения. В 5 томах. Т. 1. М. : Госполитиздат, 1956. С. 453—498.
- [11] Плеханов Г.В. Еще раз материализм // Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 2. М. : Госполитиздат, 1956. С. 442—447.
- [12] Soboleva M. A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus, Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2007.
- [13] Луначарский А.В. Самоубийство и философия // Самоубийство : сб. ст. СПб., 1911. С. 67—92.
- [14] Луначарский А.В. Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб. : Тип. Монтида, 1905. С. 114—179.
- [15] Кант И. Критика практического разума // Критика практического разума. СПб. : Наука, 1995. С. 121—258.
- [16] Кант И. Метафизика нравов // Критика практического разума. СПб. : Наука, 1995. С. 259—505.
- [17] Богданов А.А. Новый мир // Вопросы социализма: Работы разных лет. М. : Политиздат, 1990. С. 28—89.
- [18] Луначарский А.В. Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3. Отд. 3. С. 125—130.

Сведения об авторе:

Рыбас Александр Евгеньевич — кандидат философских наук, доцент, кафедра русской философии и культуры, институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: a.rybas@spbu.ru). ORCID: 0000-0003-2120-2667



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-598-613>
EDN: GUQRHL

Research Article / Научная статья

Felix Noeggerath on Kant: Transcendental Synthesis as a Principle of System Formation

Hartwig Wiedebach✉

Independent scholar,
37 Georg-Boehringer-Weg, 73033, Goeppingen, Germany
✉wiedebach@posteo.de

Translated from German by D.I. Chistyakov

Abstract. Walter Benjamin called Felix Noeggerath (1885—1960) the “universal genius” or simply “genius.” In his 1916 treatise “Synthesis and the Concept of System in Philosophy,” Noeggerath offered a reading of Kant’s concept of synthesis in an original and radical manner. He dares to confront thought with the incommensurability of atheoretical Being. The linkage between logic and incommensurability is what he calls rationalism. In contradiction to this claim, any attempt to exclude atheoretical Being from the realm of logic is anti-rationalism. Noeggerath elaborates on this in a penetrating discussion and modification of epistemological positions, especially those of the Marburg School and Hermann Cohen. Noeggerath constructs a notion of the philosophical system with the help of Kant’s three tables of transcendental judgements, categories, and principles in the Critique of Pure Reason. Each of these tables is known to contain 12 individual elements in four groups of three each. For the systematic division, the third group under the title “Relation” is decisive. Noeggerath assigns one systemic part to each kind of relation: “For it is to be connected: the categorical relation with ethics, the hypothetical with logic, and the disjunctive with aesthetics.” As a result the classical sequence, beginning with logic, is changed. “The order of the limbs is: a) ethics, b) logic, c) aesthetics.” In Noeggerath’s logical outline, specific mathematical concepts of meta-geometry play a decisive role. According to him, philosophy can resemble their preciseness in building a viable concept of the infinite. The prerequisite is that philosophy does not itself behave mathematically but proceeds along its own path in critical distance to the “specialized, act-kindred thinking” of the mathematician.

Keywords: atheoretical form, continuity vs. dialectics, Goethe, Hermann Cohen, hypothesis, logic, mathematics, meta-geometry, neo-Kantianism, Plato, rationalism, antirationalism, science, three-valued logic, Walter Benjamin



Article history:

The article was submitted on 19.01.2023

The article was accepted on 07.06.2023

For citation: Wiedebach H. Felix Noeggerath on Kant: Transcendental Synthesis as a Principle of System Formation. Chistyakov DI, translator. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):598—613. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-598-613>

I

The philosopher Felix Noeggerath (1885—1960) is almost unknown today. He is significant for Kant studies because of his 1916 Erlangen dissertation “Synthesis and the Concept of System in Philosophy. A Contribution to the Critique of Anti-rationalism (With Two Excuses: ‘On the Judgmental Character of Meta-Geometry’ and ‘On the Platonic Concept of $\mu\epsilon\tau\alpha\xi\nu$ ’)” [1]¹. The work interprets the central concept of *synthesis* in an original and radical manner.

Noeggerath dares to confront thought with the incommensurability of atheoretical Being [*Sein*]. The linkage between logic and incommensurability is what he calls rationalism. In contradiction to this claim, any attempt to exclude atheoretical being from the realm of logic is anti-rationalism. Noeggerath elaborates this in a penetrating discussion and modification of epistemological positions, especially those of the Marburg School. The treatise remained unprinted, first due to World War I, and later due to certain publishing obstacles. Only now is it available to the public in a critical edition [2].

First, a few things about the author. Noeggerath was an impressive personality known by many people at the time. Nowadays, he appears only in connection with Walter Benjamin; still, his appearance in this context is noteworthy. Their acquaintance began around 1915—1916 in Munich while they attended university lectures together. Among many other things, Noeggerath was working on his dissertation. Benjamin calls him in his correspondence of the period the “universal genius” or simply “genius”: “The first time I was almost stunned by his absolutely universal education, since he is concerned — this is all at the same time—with the foundation of a philosophical system in very significant way; with mythology from Asia to early America, including all that is thereby related to it; with intensive philological studies; and with the proof of Fermat’s [last] theorem, in addition”². There is indeed, in the words of Gershom Scholem, “no need to justify that a man of whom Walter Benjamin thought so highly deserves attention” [3. P. 80]. And so it was Scholem who meticulously developed his biography, although we know of

¹ I would like to thank Peter Fenves for his precise review of the translation. In addition he and Pierfrancesco Fiorato offered extremely helpful support to systematic questions. The directors of the *Monacensis* (municipal archives in Munich) and of the University Library of Groningen generously allowed the use of their sources.

² Benjamin’s letter to Fritz Radt of December 4, 1915 [3. P. 87—88]. Systematic interpretations have so far only been given by Benjamin scholars [4—6], esp. cf. Fenves’s extensive afterword to our current Noeggerath edition [2]: *Felix Noeggerath and Walter Benjamin Redux*.

no place where Noeggerath so much as mentions Benjamin. Scholem went far beyond the meeting of the two, which was limited to certain years. I mention here only the most salient matters.

Noeggerath came from a distinguished family. After a residency at a Swiss boarding school, starting in 1904, he studied a whole range of subjects at German universities, primarily in Munich, where he took up permanent residence, but also in Berlin, Bonn, Jena, Erlangen and — this is decisive for his philosophical imprint—in Marburg. At Marburg he came into contact with Hermann Cohen and Paul Natorp in 1907; and there again in the winter semester of 1912—1913 he encountered Nicolai Hartmann. The latter wrote to Heinz Heimsoeth about his Kant seminar: “Noeggerath also does not consider it beneath his dignity to speak; it is touching how he descends from the pedestal of his difficult way of speaking and makes an effort to speak in a completely childlike manner. He told me he expressly learned how to speak in a philosophical manner through participation” [7. P. 132].

Noeggerath had already made a brief appearance the previous summer. On July 4, 1912, Cohen’s 70th birthday was celebrated in the university auditorium. “Two of his students, Candidate Noeggerath and Dr. Schier, addressed him from the tribune resplendent in the most beautiful floral decorations. The first presented a Greek bust, ‘the Hypnos,’ as a token of gratitude. The second read out an address... Moved by this, Cohen thanked them for the veneration and love, and he promised to maintain the bond between him and his students”. Unfortunately, we know of no personal remark by Cohen or Natorp about Noeggerath. This is striking, especially since both of them would exchange letters that discussed many other students. Noeggerath, however, studied elsewhere in the years between these Marburg semesters, and even after his appearance in 1912—1913, he soon left the city again.

The next thing we hear about is the meeting with Benjamin in Munich in 1915, but their exchange of ideas lasted only until “mid-March 1916” [3. P. 97]. This time Noeggerath moved to Erlangen “to complete his studies with the philosopher Paul Hensel (1860—1930), a friend of Wolfskehl’s [and Cohen’s], who was known for his liberal stance, and to begin working on his dissertation, which he completed through lively discussions with Hensel in the summer of 1916 and submitted in October. On December 19, 1916, he was awarded the doctorate summa cum laude in systematic philosophy, Indology, and comparative linguistics. During this time, he met Helmuth Plessner, who also received his doctorate from Hensel (and on the same day). Noeggerath’s dissertation *Synthesis and the Concept of System in Philosophy. A Contribution to the Critique of Antirationalism* was never printed as a result of the war circumstances and the inflation that occurred afterward. However, Noeggerath had made several serious but failed attempts to get it printed, especially in 1917 and 1922—1923... This is also the only work by Noeggerath before 1945 that has survived with any certainty. Everything earlier, as far as it was in his hands, he later destroyed, or it fell victim to the destruction of World War II” [3. P. 97].

According to Scholem, Noeggerath came to Munich again in early 1917. Benjamin had “the essential conversations with him about the mathematical theory

of truth and how this discipline discovered itself for the first time in Europe with the Pythagoreans”³. Because of the war, Noeggerath obtained permission to use the title of doctor on March 23, 1918, even though his dissertation had yet to be published⁴. At about the same time, he joined the Kant Society⁵, seeking with his former teacher Moritz Geiger to establish a Munich chapter. The two published an appeal as the Executive Committee, which, however, was unsuccessful at that time⁶. It is Noeggerath’s last attachment to an academic body about which we know anything for certain. To be sure, however, he remained academically active, for instance, as a translator [8]. Nevertheless, we come across his name just as much in the publishing business and even as an author of children’s books⁷.

After World War II, Noeggerath had many new plans. “At the beginning of 1946,” he had the intention, according to Scholem, “of publishing four books”: a volume with about 25 poems, a compilation called *Imaginäre Porträts* (Imaginary Portraits), a *Denkfibel* (Primer for Thinking) and a book titled *Orpheus oder die Spur des Vollendeten* (Orpheus, or the Trace of One who Came to Completion). Later, a book on the “Philosophy of the Symbol” was added to the list. Hardly anything was prepared for printing. We can surmise the obstacles only in vague manner. Health problems may have played a role. In the spring of 1949, for instance, Noeggerath told Helmuth Plessner that he had “escaped from the Soviet zone.” He came to Heidelberg at the end of 1948 and was then living in nearby Ziegelhausen. He could sit at his desk only “for a few minutes at a time” because of stomach problems, which lasted for months⁸. In general, illness is often mentioned in the subsequent period; so, too, is oppressive poverty. Even as Noeggerath “‘was in rags’—that’s how his second wife saw him in 1950 — ‘he remained a grand seigneur’”⁹.

There was, moreover, a deep resignation in the cultural Zeitgeist. A 1955 statement makes this clear. Although Noeggerath is only talking about poems here, which he had apparently written in large numbers, it goes beyond this: “Why have I never published any of them? For two reasons. First, not everything was as I

³ Benjamin’s correspondence to Scholem on May 25, 1917 [3. P. 99].

⁴ Noeggerath estate in the *Monacensia* archive in Munich: Biographische Dokumente I, No. 2431/93.

⁵ Cf. their names on the list of admissions between January and May 1918: *Kant-Studien* 23 (1918—1919), 167.

⁶ Cf. *ibid.* P. 519. — Since the annual volume was not printed until 1919, the editors already note that “the circumstances of the time” had so far prevented a foundation of the local group, in addition to many other things (including a lecture by Max Weber) (*ibid.* P. 520).

⁷ According to Scholem [3. P. 105], he became co-owner of the newly founded Berlin children’s book publisher Herbert Stuffer in 1926 and anonymously wrote the text for its “Spielfibel” No. 4: “Hurra, wir rechnen weiter!” (1932, illustrated by Tom Seidmann-Freud). By the way: Benjamin published two very appreciative reviews of the first three Spielfibel [9. P. 267—272; 311—314], but not on the fourth Spielfibel with Noeggerath’s text.

⁸ Two postcards from January 11 and March 28, 1949, in Plessner-Archiv der UB Groningen: *Brieven van Felix Noeggerath aan Helmuth Plessner (1892—1985) uklu Plessner 143, 010-011.*

⁹ A statement by Marga Noeggerath, cf. [3. P. 115].

wished. Second, I lack any literary ambition, a lack that is related to my thoroughly negative assessment of today's literary establishment. It is a mystery to me why poems by Celan, for example, are printed, and I cannot believe that a man like Eliot can be considered a great dramatist.” Noeggerath writes similarly about Nietzsche, Ibsen, and Gerhart Hauptmann. Finally, he says, revealingly about Walter Benjamin: “Part of the blame for this state of affairs lies in the fact that the critic is an end in himself and that criticism itself has become literature”¹⁰. It will hardly be overlooked that Benjamin, at least since the well-known January 1930 letter to Scholem, claimed the “critique of German literature (*critique de la littérature allemande*)” as a central task for himself¹¹.

According to the title of Noeggerath’s four planned books, only *Die Gedichte* (Poems) appeared, but this was not until 1961, a year after his death [13]. A slight recollection, which he communicates, bathes his slightly dazzling personality in a telling light. He laments being “labeled as a philosopher or epistemologist.” With Rilke — Noeggerath had also known him since his student days in Munich — it had been the other way round: “He only knew a few poems of mine and fell out of all the clouds — he almost resented it — when he witnessed a conversation with E[rwein] von Aretin about relativity (who was originally an astronomer): ‘I must first slowly get used to you again,’ Rilke told me at that time”¹².

Let's take another look at the planned “Primer for Thinking.” Its subtitle was “Meditationen über ein Thema der Geometrie” (Meditations on a Topic of Geometry). “Intended for interested laymen, and starting from a minimum of presuppositions,” it was supposed to discuss “one of the last, quite central questions of epistemology,” namely “that of the so-called axioms, i.e., of those propositions which, though themselves neither capable of, nor in need of proof, nevertheless underlie every proof”¹³. Later Noeggerath gave it a new title: *Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der neueren Geometrie und Physik* (The Epistemological Foundations of Modern Geometry and Physics)¹⁴. Several systematic sketches that have been preserved belong to the scope of this project¹⁵.

And one may also include the only essay printed during Noeggerath's lifetime, “On the Untimeliness of Abstract Art” (*Über das Unzeitgemäße der abstrakten Kunst*) [14]¹⁶. In it, Noeggerath builds a highly original bridge to the philosophical

¹⁰ Letter to the “Merkur” editor Joachim Moras, February 2, 1955, in [10. P. 29—33], here [10. P. 32—33]. Scholem [3. P. 119] mentions that Noeggerath received the first edition of Benjamin’s “Schriften” [11] from the Suhrkamp editor Friedrich Podszus in 1956. Nevertheless, also the letter of Noeggerath to Podszus does not contain any statement about Benjamin.

¹¹ Cf. the overview by Martin Opitz “Literaturkritik” [12].

¹² Noeggerath’s letter to Joachim Moras [10. P. 32].

¹³ Noeggerath in his CV from 1950 [3. P. 116].

¹⁴ Noeggerath’s letter to Herbert Fritzsche from May 1946 [3. P. 113].

¹⁵ Noeggerath estate, *Monacensia*, Box I, MSS. 1—20, e.g.: “A priori” (Ms. 2, 2439/93; 20 ss.); “Über die Axiome” (Ms. 3, 2440/93; 26 ss.); “Erkenntnistheoretische Fragmente” (Ms. 9, 2446/93; 28 ss.); several parts on “Freiheit” (MSS. 10/11, 2447/93 und 2448/93; in total 17 ss.).

¹⁶ See our reprint [2].

interpretation of modern physics. The connection to the 1916 *Synthesis and the Concept of System* is also apparent. A “metaphysics of the finite,” which he pronounces as the program of philosophy at the end of the art essay [14. P. 1019]¹⁷, was Noeggerath’s endeavor from the beginning.

And so it remained, as he increasingly turned to a “symbol,” a “transubstantiation” of “so-called inauthentic or ‘impossible’ concepts” into sensually perceived objects, , as he put it¹⁸. In *Synthesis and the Concept of System* he discusses something like this via the example of imaginary points of view in projective geometry, to which I will return; in the essay he does so via the reality of the work of art. This extends to the interpretation of spiritualist phenomena. Noeggerath, almost 50 years later, reports about a “materialization” of human figures, which he himself witnessed in 1906 or 1907 during a séance in his mother’s apartment. He does not doubt the real appearance of the figures. However, he contradicts the usual explanations by alleged liaisons into the beyond and the like. Instead, he approaches the occult phenomenon with his concept of a “situational reality.” The observer within the séance is to be considered — and here he quotes his art essay of 1951 in detail — similar to modern quantum physics as a constitutive moment of reality¹⁹.

In 1952 Noeggerath married Marga Bauer, with whom, as his health became increasingly impaired, he lived again in Munich. On April 29, 1960, he died “after an illness of about two months” and is “cremated according to his wishes” [3. P. 120].

II

In 1916 *Synthesis and the Concept of System* Felix Noeggerath seeks a new reading of Kant’s transcendental synthesis²⁰. A first hint of its direction lies in the fact that he initially designates the semantic horizon of the word “synthesis” not primarily via Kant but as a citation from Goethe. This happens in the form of the first of three mottoes that Noeggerath prefaces his treatise with. He quotes one of Goethe’s reflections: “The main thing about which one does not seem to consider in the exclusive application of analysis is that every analysis presupposes a synthesis [...] A great danger into which the analyst falls is, therefore, that of applying his method where there is at bottom no synthesis” [16]. We will see why for this fundamental principle, it stems from Goethe rather than a citation from Kant.

The second motto comes from Kant. He warns against neglecting analytical precision: “It is not an increase, but a disfigurement of the sciences, if one lets their borders run into each other” (KrV B VIII). Then, after these two references to

¹⁷ For the connection with earlier work [3. P. 117].

¹⁸ The letter to Joachim Moras [10. P. 31].

¹⁹ Citation from Noeggerath’s report [15. P. 225].

²⁰ Page references in the following according to Noeggerath’s typescript [1] (also given in our new edition [2]).

fundamental unification and punctual separation, the reconciling whole must now be indicated in a third motto. It finds its symbol in Plato's Eros, the hermeneutic demon “in the middle” (*εν μεσῳ*) between the two, through which — Noeggerath's third motto — “the whole is combined in one”: “*ωστε το παν αυτο αυτω ξυνδεδεσθαι*” (Plato, Symp. 202e).

As indicated above: Noeggerath's guideline is indeed Kant's critique of reason. Nevertheless, he considers it deficient precisely at its center, i.e., in the thought of transcendental synthesis. On the one hand, Kant unmistakably strives for the idea of a philosophical system in the *Critique of the Power of Judgement*. On the other hand, in the *Critique of Pure Reason*, he had determined the concept on which the unity of the system hangs, namely “synthesis,” only in one partial aspect, namely in relation to theory. This may have corresponded to his original intention in the drafting of the first *Critique*, but more is needed for the later project of a philosophical system. For it is no longer only a matter of theoretical philosophy. The principle of “synthesis” in a system, according to Noeggerath, must also include “atheoretical” objects: areas in which synthesis does not establish relations of thought but relations of will or feeling, i.e., actions (ethics) and works of art (aesthetics). In these a-theoretical directions, Kant did not sufficiently discuss transcendental synthesis. Therefore, the relationship between synthesis and the concept of system must be reformulated.

Taking his point of departure from this task, Noeggerath determines rationalism and thus the critique of anti-rationalism to which the subtitle refers. Rationalism is the search for a synthesis which, on the one hand, creates systematic unity and, on the other, gives each individual part, including a-theoretical ones, its specific form. Anti-rationalism devalues the a-theoretical part; more precisely, it consists in an overvaluing of the theoretical part, i.e., of thinking. One may be of the opinion that it is rational to dissolve all kinds of objects “indiscriminately into relations of thought...” [1. P. 3]. What is theoretically not graspable is regarded as a “possible remainder,” as indeterminately “irrational” [1. P. 3]. Such a “pseudo-rationalism” is Noeggerath's primary opponent — an “intellectualism” incapable of differentiation [1. P. 3]. Even Kant bears traces of it. For this reason, it needs Goethe: “Compare... the motto from *Goethe*, which precedes our work, with *Kant's* demand that the intellect cannot dissolve anything, which it has not *itself* connected before! [In Goethe] a *synthesis in general* is presupposed, here [in Kant] one of *thinking*” [1. P. 7].

Nevertheless, thinking remains central. Rationalism sets boundaries [*Grenzen*] to it, but it is precisely rationalism that establishes its own foundation in thinking and, therefore, as a theory. It rests on an investigation into thinking that is in itself conducted by thinking, i.e., it rests on logic. And here Noeggerath proceeds in a strictly Kantian manner. Theory is a cognition [*Erkenntnis*], and cognition is a kind of knowing [*Wissen*] that is projected toward and examined for its validity, i.e., science [*Wissenschaft*]. Consequently, theory is science. This is also true the other way around. Science is cognition. Cognition is theoretical. Consequently, science

is theoretical. Logic thus takes shape as a question of knowledge and is, to this extent, scientific. What it lets us know is valid. This is the acid test for Noeggerath's rationalism. For: How should the logical (i.e., scientific) foundation of rationalism substantiate a possibility of objects that are not scientific, i.e., atheoretical?

The first step is as follows. Logic gets a special role through the question that is at stake *here*. In other words, it fathoms the ground, its own preconditions. It remains science, but in contrast to other sciences it seeks to formulate the conditions of the possibility of cognition, of theory itself. The cognition of logic, therefore, applies to something that is original [*ursprünglich*] to itself and to the fact of cognition in general. This original element, however, must, in turn, be a scientific cognition. Otherwise, it would not be verifiably valid. Such a paradox, when made into a concept of its own, is the transcendental synthesis sought by Kant and Noeggerath.

If it succeeds in naming its form, it is the precise indication of something that can be designated only by a double location. On the one hand, the synthesis is, figuratively speaking, in front of the one whose possibility it produces. Moreover, on the other hand, it should be at work in the very thing it precedes. Only in this way, it comes to evidence. It must be validly cognized in itself. Then it can recursively be understood as justifying knowledge. This double place inevitably leads to the boundary [*Grenze*] of science. This is where Noeggerath starts. More clearly than Kant, he emphasizes that logic, when it reflects on the boundary of its scientificity, lays germs in itself for non-logical, non-scientific, atheoretical objectivities [*Gegenständlichkeiten*].

Here Noeggerath first follows Marburg's footsteps. The “boundary” [*Grenze*] received philosophical significance, especially with Cohen's second Kant book *Kant's Foundations of Ethics* (1877). The work begins with a review of Kant's theoretical philosophy, more precisely: with a consideration of the “thing-in-itself as a boundary concept.” In Cohen's work, this retrospective is conspicuously not at the center of his reconstruction of Kant's epistemology, presented in *Kant's Theory of Experience* (1871). Instead, it is already on the way to ethics²¹. It is only from this second systematic viewpoint that the “Transcendental Dialectics” from the *Critique of Pure Reason* comes up, and with it the unique boundary logic of the knowledge of ideas, Kant's so-called regulative principles. In *Kant's Foundations of Ethics*, the boundary knowledge, although belonging to logic, is developed from a point of view external to the theory.

Noeggerath's interpretation of Kant's system concept germinates in this decision, even though he does not mention Cohen's interpretations. He chooses instead Cohen's *Logic of Pure Knowledge* (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1st edition published in 1902) as his philosophically most crucial contemporary source. In it, Cohen integrated meditation on boundaries [*Grenzen*] into his new conception of a logic of knowledge. This does not mean that he drags ethics into logic. The Kantian separation between nature-being and ethical entitlement remains untouched.

²¹ The subsequent editions of the book published in 1885 and 1918 brought no change in this point.

Nevertheless, symptomatically enough, Cohen outlines the ethical analogy for almost every form of judgement discussed in his *Logic* at the end of the respective chapter.

Noeggerath was fascinated by this conception, which combines constitutive and regulative logic. Especially in the first two main parts of Cohen's *Logic*, "The Judgements of the Laws of Thought" and "The Judgements of Mathematics," he found — in affirmation and criticism, including a remarkable modification — his starting points²².

III

The inner outline of Noeggerath's *Synthesis and the Concept of System* is the following. A boundary is characterized by the laws of the objects whose area it circumscribes. The lawfulness by which this *circumscription* is determined correlates to those laws within the area. However, only in the territory-inside are there objects: its border is not an object. Boundary cognition seeks instead the principles according to which objects are formed, and special rules apply to *principles*. Now, *transcendental synthesis* is the name for such a boundary complex of principles, first of all in cognition.

Consequently, the new rules apply as principles of science. And still more: they must themselves preserve the form of science, for they too are to be known in valid knowledge. Since science is essentially a mode of determination for objects, the boundary knowledge also follows valid guidelines *within* the field. However, something has to change. To preserve the form of science requires cognizing the original synthesis, with Kant's expression, *as if* one cognized it.

What does "as if" mean? Doesn't one thereby violate the classical prohibition of contradiction from the outset? According to this prohibition in its simplest version, an X is either cognizable or not — *tertium non datur*. To be cognizable would mean that the X constitutes a specific identity (A is A). To be non-cognizable would mean that the X *does not* constitute a particular identity. Its inquiry tends toward a non-A. Non-A is denied the step to the object (non-A is not A). With *synthesis* as a boundary, however, an X is in question, which — because it is not within the domain — is not constituted as a determinate A but which nevertheless is to be cognized *as if* it were an A. Here, a demand for cognition is obviously held against the prohibition on contradiction.

²² Natorp's "Die Grundlagen der exakten Wissenschaften" is also repeatedly called upon by Noeggerath. The book treats much more comprehensively than Cohen the details of the mathematical-scientific sources (among others, Josef Wellstein), which also became necessary for Noeggerath. But, and this is the crucial caveat, Noeggerath considered Natorp's essential epistemological act of "fieri" [17. P. 10—14] to be flawed. The "fieri" seemed to be subject to temporality, instead of conversely helping to ground it. Therefore, Noeggerath sees Natorp on the way to his "Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode" [18]. The "reconstructive method" of this book has, according to Noeggerath, a certain correspondence with Kant. For the logic of cognition, however, it must be rejected [1. P. 71].

Is it possible to read the “Non” in the “Non-A” in a way that this “Non-A” is no longer a contradiction? Can this “Non-A” also designate a novelty, an otherness transforming the whole cognitive situation? An adventurous thought! For it demands a revolution of questioning, the venture of a new hypothesis in relation to the material of the traditional knowledge. Noeggerath sees the methodological model for this venture in Kant’s regulative principles of *Transcendental Dialectics*. His most consistent exposition, however, he finds in Cohen’s *Logic of Pure Knowledge*.

This is, using Cohen’s phrase, the “adventurous detour” [19. P. 84]: In the negation of the pseudo-identity, as it were, in the middle of the annihilation of the tendency of the X towards something false, a *stop* is set, an fictitious stopping point. This fictitious point becomes the hypothesis, the hinge of the reversal into a new positive, into a negation of the negation. And so that this does not come to nothing in a thoroughly moving scenery, one must dare everything completely. One boldly asserts that the setting of the fictitious point is the foundation of determinability par excellence. It is the condition of the possibility of cognitive principles in general. The fictitious point achieves this precisely because it is — necessarily imaginary — *not existent*. Without blatant violation of the prohibition of contradiction, such a thing is only possible if the method that gives an X determination is a pure consummation, a self-discovery. This is *thinking* in Cohen and Noeggerath — completion per se, without a carrier or subject.

The hypothesis runs as follows. The border-X that is subject to inquiry, the transcendental synthesis, cannot, to be sure, constitute itself as A; but it is the way to find an A. Constituting and finding [*Finden*] are different, and only the latter is concerned here. But as indicated earlier, this cannot be a special path outside of science. So, with transcendental synthesis, science must be newly invented [*erfunden*]. Also, the objects within the circumscribed area are now different. It is a paradigm shift. If it succeeds, it brings the cognition of the boundary and the cognition of the bounded objects to unity under newly discovered rules. This is done at the following price: it needs a reduction to pure form, a form not already articulated into contents. In question is a cognition as a form without content. This is what Noeggerath in fact intends: that the binary prohibition on contradiction be therefore replaced by a three-valued logic²³. It makes a new mode of identity possible. This is to be noted: the circumscribed objects also become new with border cognition. Their contents are dissolved, analyzed. The purification toward form is, as indicated above, decisive. If no new nexus [*Zusammenhang*] is found, binary contradiction remains. The smallest nuances decide. The questioning driven by the risky curiosity concerning border-knowledge must grope its way between the Scylla of complete annihilation by contradiction and the Charybdis of a delusional system on loan.

Up to this point, Noeggerath follows Cohen. Nevertheless, Noeggerath emphasizes much more strongly that not only scientific reflections discover new

²³ Cf. the letter to Joachim Moras [10. P. 31].

things with the help of three-valued logic. Yes, as indicated, he limits science in general to problems of theorizing. He rejects, for example, Cohen's view that "jurisprudence" may be "called the mathematics of the humanities, and primarily for ethics its mathematics" [20. P. 66]²⁴. In return, Noeggerath expands the capacity of logic beyond the confines of science. With him, a logic that has become suitable for comprehending the original synthesis eliminates the obligation toward science, cognition, and theory for everything that comes into view outward from the newly considered boundary.

The demarcation of boundaries has axiomatic force both inwardly and outwardly. The science of logic brings a freedom to science inward and a freedom from science outward. And indeed both in the form of a realizing justification: science as well as non-science are now possible in a valid form. For logic, this has a remarkable consequence. Logic — which must remain a science — relativizes itself. It strips off all totalitarian behavior. It will no longer grow into a panlogism. Noeggerath's three-valued logic is a look beyond one's own horizon. His claim is: Nothing now speaks against synthesis assuming an atheoretical form.

IV

A primordial scenery of the synthetic opens up, a kind of logical substructure. The transcendental theory of finding can identify only germinal points of pure quality. Developing these germs toward real appearance and giving them, per Noeggerath, articulation, quantity, and measure, is no longer its business. With atheoretical objects, this was not to be expected. Yet, in theory, this logic does not supply real objects but only rules to prepare the appearance of *possible* objects. Therefore, when it is now a matter of systematically presenting these principles of the possible, a new boundary becomes noticeable, this time in language. To give expression to the motility of reflection, it is true that philosophizing must remain close to natural language with its attachment to dynamic objects and things. But its most important problem, synthetic lawfulness, will then be to grasp only metaphorically. Philosophizing risks missing precisely what it wants to say by object- and thing-relevant designations.

Therefore, mathematics serves as a guide. Its symbolism can give an exact form to the imaginary element of that border. According to Noeggerath, philosophy can resemble this preciseness in the non-actual. The prerequisite is that it does not behave mathematically but proceeds along its own path in critical distance to the "specialized, act-kindred thinking" [1. P. 90] of the mathematician. This is the purpose of the two digressions at the end of *Synthesis and the Concept of System*, one on meta-geometry, the other on Platonic μεταχό ("between").

I provide two examples from the Theory of Conic Sections. This theory had — here lies Noeggerath's approach — united the Euclidean conception of space (under

²⁴ Noeggerath does not mention that Cohen rejects the fact of an (art) science for his *Aesthetics of Pure Feeling* (1912) and establishes a "kind of new logic" on the paradigm of poetry [21. P. 367].

the title of the parabolic projection) with two basic forms of non-Euclidean conception of space (under the titles of the elliptic and the hyperbolic projection) to a unified geometry. He is interested in this because “the problem of non-Euclidean space... has become the formulaic expression of a new view of the nature of science and thus of knowledge in general” [1. P. 87]. But in the end, Noeggerath is not concerned with the question of Euclidean and non-Euclidean. He is interested in the new interpretation of the *Infinite*.

To show this, the first example leads us away from the naïve assumption that space extends into an indefinite endlessness. For this purpose, Noeggerath uses the theory of the so-called “spherical bush” [*Kugelgebüschen*]²⁵ [1. P. 78—83]. Intuition is not a criterion in this meta-geometry. Instead, space is defined, against the idea of endless extension, as bent back in itself “spherically” towards a center. This center marks a point with only one determination; it *does not* belong to the defined space. No construction can positively represent this point. In this sense the point does not exist. But, its positing is the condition of the possibility of constructions. And furthermore: if it is posited, then in the spherical bush — Noeggerath restricts himself to the (parabolic) variant — all basic and doctrinal theorems of Euclidean geometry remain in force.

Thus, the positing of the non existing point becomes the hypothesis of a (Platonic) μὴ ὁν, giving precise determination to the infinite. It frees spatial thinking from the insoluble aporias of an indeterminate endlessness. As a result of the spherical bending, the endlessness becomes the locally determined *infinite* of a single central point. It is true that the new infinity, as with the (previous) endless, means the non-being of a positive determination. But as punctual “not” it has an exact *place*. The hypothesis of the spherical bush enables, as Noeggerath puts it, the “apprehension of the infinite as something limited [*Auffassung des Unendlichen als eines Begrenzten*]” [1. P. 103]. Thus, the limit or boundary [*Grenze*] is put into effect as a principle of a continuously determined geometry.

The second example shows above all the *producing moment* of an imaginary point of view (*focus imaginarius* [1. P. 94—97]). One puts a plane through a cone in such a way that it intersects its central height axis at right angles. The line of intersection with the cone then describes a circle. Now the plane is rotated around a straight line lying in it but outside the cone as around an axis in continuous angular motion. Ellipses, parabolas, hyperbolas are created as intersecting surfaces. The demand is then to determine all conic sections *as if* they were created purely as projections of the initial sectional figure *circle* into a changed geometrical environment, despite their differences.

Crucially, the circle must also be *dissolved*, analyzed as a figure. Its appearance is traced back to elements of construction that generate a circle under the initial constellation but generate other projection shapes when the plane is rotated. Thus, one does not allow descriptive attributes of finished circles, ellipses, etc. but only genetic predicates of their becoming. The “predicative definition”

²⁵ His most important source is Josef Wellstein’s “Grundlagen der Geometrie” [22].

[1. P. 92] of the conic section distilled out under this projective consideration exemplifies what we brought up above with respect to the boundary meditation: the tracing back of content determinations to pure form. Continuity (as a form of motility) is paired with discontinuity (of the appearing projections).

This law of continuity governs everything that under the title of transcendental synthesis unfolds into a germinal form, first, of qualitative and, then, of quantitative diversity. Neither a leap nor a dialectical change leads from one content to another. This applies to single regions of the systems and for every transition between different regions, e.g., from theory to practice and aesthetics or vice versa. Thus, one postulates a continuous motility — precisely such synthesis — which generates the parts of the philosophical system in a manner similar to geometrical projection. If this succeeds, the validity of the cultural phenomena correlating the system parts — knowledge, action, and art — is demonstrated.

The continuity of the synthetic motility remains fictitious from the point of view of the products, but it is indispensable for their validity. However, these very phenomena provide the basis for asking about this validity. They appeared at first separately from each other or only uncertainly connected. So what unites them? For the sake of the answer a hypothesis of continuity must be ventured. It claims that this separation arises from a unified, purely legal synthesis. This becomes true in the Platonian sense of “hypothesis,” i.e., as a foundation of stable insight if the synthesis can be formalized and a strictly ordered series of actual forms can be developed.

Under this guideline Noeggerath brings together his titular concepts: synthesis and system concept. He obtains the continuity hypothesis with the help of Kant’s three tables of transcendental judgements, categories, and principles in the *Critique of Pure Reason* [23. A 70, 80, 161/B 95, 106, 200]. Each of these tables is known to contain twelve individual elements in four groups of three each. For the systematic division, the third group under the title “relation” is decisive. In it — Noeggerath takes his key terms only from the tables of judgements and principles — the three principles of substance, causality and interaction correspond to the categorical, hypothetical, and disjunctive judgements [23. A 182—218/B 224—265]. Here, too, Noeggerath makes use of mathematical analogies. At the center, in interpreting the hypothetical relation, this is the theory of the *arithmetic series* [1. P. 51—54]. As a result, he assigns a systemic part to each of the three pairs of judgement and principle. “For it is to be connected: the *categorical* relation with *ethics*, the *hypothetical* with *logic*, and the *disjunctive* with *aesthetics*” [1. P. 10].

It is immediately noticeable that Noeggerath changes the classical sequence beginning with logic. Indeed: “The order of the limbs is: a) ethics, b) logic, c) aesthetics” [1. P. 10]. However, despite this change, Noeggerath, as shown above, also begins with thinking, hence, with logic. This concerns his interest in the regulative potential of the third antinomy (freedom versus natural law) from Kant’s transcendental dialectics.

However, we come up against a limit in the text before us. Noeggerath needs to unfold his reflection of the third antinomy in detail. The reason is that the second part of *Synthesis and the Concept of System*, which is supposed to present it, is — because the work had to be finished as a qualifying dissertation for the doctorate degree — only available in the manner of a protocol of attained results [1. P. 62—76]. A similar case can be found, for example, in a series of details, where Noeggerath intervenes in Cohen’s “Judgements of Mathematics” [1. P. 47]. What he hints at here, however, demonstrates a profound familiarity with his subject-matter. The potential of this unusual writing for research is beyond doubt.

References

- [1] Noeggerath F. *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik des Antirationalismus (Mit zwei Excursen: ‘Über den Urteilscharakter der Metageometrie’ und ‘Über den Platonischen Begriff des μεταζητού’)* [dissertation]. Erlangen; 1916.
- [2] Noeggerath F. *Synthesis und Systembegriff in der Philosophie*. Wiedebach H, Fenves P, editors. New York: Peter Lang; 2023.
- [3] Scholem G. *Walter Benjamin und Felix Noeggerath*. In: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Tiedemann R, editor. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1983. P. 78—127.
- [4] Deuber-Mankowsky A. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie und vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk; 2000. P. 38—48.
- [5] Tagliacozzo T. *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*. Macerata: Qodlibet; 2003. P. 253—295.
- [6] Fenves P. *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: *Benjamin-Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*. Lindner B et al., editors. Sonderausgabe, Stuttgart/Weimar: Metzler; 2011. P. 134—150.
- [7] Hartmann F, Heimsoeth R, editors. *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*. Bonn: Bouvier; 1978.
- [8] Croce B. *Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff*. Noeggerath F, transl. In: *Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung*. Reihe 1. Philosophie des Geistes. Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr; 1930.
- [9] Benjamin W. *Gesammelte Schriften*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1972.
- [10] Noeggerath F. *Das Fenster: eigener Bericht des ehemaligen Korvettenkapitäns von Silhouet über seinen Aufenthalt in einer fremden Stadt*. Fischer JM, editor. In: *Vergessene Autoren der Moderne* 23. Siegen: Univ. Siegen; 1986.
- [11] Benjamin W. *Schriften*. In 2 vols. Adorno ThW, Adorno G, editors. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1955.
- [12] Opitz M. *Literaturkritik*. In: *Benjamin-Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*. Lindner B et al., editors. Sonderausgabe, Stuttgart/Weimar: Metzler; 2011. P. 311—332.
- [13] Noeggerath F. *Die Gedichte*. Nürnberg: Hans Carl; 1961.
- [14] Noeggerath F. Über das Unzeitgemäße der abstrakten Kunst. *Merkur*. 1951;5(45):1005—1019.
- [15] Moufang W. Magier, Mächte und Mysterien. Handbuch übersinnlicher Vorgänge und deren Deutung. Heidelberg: Keyser; 1954.

- [16] Goethe JW. *Analyse und Synthese*. In: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Section II. Vol. 11. Pt. 1. Weimar: Böhlau; 1893. P. 71—72.
- [17] Natorp P. *Die Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner; 1910.
- [18] Natorp P. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr; 1912.
- [19] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. In: *Werke*. Vol. 6. Hildesheim: Olms; 1977.
- [20] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. In: *Werke*. Vol. 7. Hildesheim: Olms; 1981.
- [21] Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls I. In: *Werke*. Vol. 8. Hildesheim: Olms; 1982.
- [22] Wellstein J. *Grundlagen der Geometrie*. In: Wellstein J, Weber H. *Enzyklopädie der Elementar-Mathematik*. Vol. 2: Elemente der Geometrie. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner; 1915. P. 33—54.
- [23] Kant I. *Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge University Press; 1998.

About the author:

Wiedebach Hartwig — Dr. phil. habil., Independent scholar, Goppingen, Germany (e-mail: wiedebach@posteo.de).

Феликс Нёггерат о Канте: трансцендентальный синтез как принцип системообразования

Хартвиг Видебах✉

Независимый исследователь,
Germany, 73033, Göppingen, Georg-Boehringer-Weg, 37
✉wiedebach@posteo.de

Перевод с немецкого Д.И. Чистякова

Аннотация. Вальтер Беньямин называл Феликса Нёггерата (1885—1960) «универсальным гением» или просто «гением». В своем трактате 1916 года «Синтез и концепция системы в философии» Нёггерат предложил оригинальное и радикальное прочтение кантовской концепции синтеза. Он осмеливается противопоставить мысль несоизмеримости атеоретического бытия. Связь между логикой и несоизмеримостью — это то, что он называет рационализмом. В противоречие с этим утверждением любая попытка исключить атеоретическое бытие из сферы логики является антирационализмом. Нёггерат развивает это в глубоком обсуждении и модификации эпистемологических позиций, особенно позиций Марбургской школы и Германа Когена. Нёггерат конструирует понятие философской системы с помощью трех таблиц трансцендентальных суждений, категорий и принципов Канта в «Критике чистого разума». Известно, что каждая из этих таблиц содержит 12 отдельных элементов в четырех группах по три в каждой. Для с истематического деления определяющей является третья группа под названием «Отношение». Каждому виду отношений Нёггерат отводит одну системную часть. По его убеждению, категориальное отношение должно быть связано с этикой, гипотетическое — с логикой, а дизъюнктивное — с эстетикой. В результате меняется классическая последовательность, начиная с логики. И получается такой порядок членов: а) этика,

б) логика, в) эстетика. В логической схеме Нёггерата решающую роль играют конкретные математические понятия метагеометрии. По его мнению, философия может напоминать их точность в построении жизнеспособной концепции бесконечного. Предпосылкой является то, что философия сама не ведет себя математически, а идет своим собственным путем, на критическом расстоянии от «специализированного, деятельного мышления» математики.

Ключевые слова: атеоретическая форма, непрерывность vs. диалектика, Иоганн Вольфганг фон Гёте, Герман Коген, гипотеза, логика, математика, метагеометрия, неокантинство, Платон, рационализм, антирационализм, наука, трехзначная логика, Вальтер Беньямин

История статьи:

Статья поступила 19.01.2023

Статья принята к публикации 07.06.2023

Для цитирования: Wiedebach H. Felix Noeggerath on Kant: Transcendental Synthesis as a Principle of System Formation / D.I. Chistyakov, translator // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 598—613. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-598-613>

Сведения об авторе:

Видебах Хартвиг — доктор философских наук, независимый исследователь, Геппинген, Германия (e-mail: wiedebach@posteo.de).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-614-628>

EDN: GXAIVS

Научная статья / Research Article

Наследие И. Канта и Х. Арендт: постижение мира в герменевтической перспективе

Б.Л. Губман

Тверской государственный университет,
Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33
 gubman@mail.ru

Аннотация. Герменевтическая трактовка познания Х. Арендт сложилась во многом в русле переосмыслиния идеиного наследия И. Канта. Хотя она сумела предложить достаточно оригинальную интерпретацию теоретических воззрений великого немецкого философа, ее герменевтическая стратегия испытала влияние также тех подходов к их пониманию, которые были предложены ее учителями М. Хайдеггером и К. Ясперсом. Герменевтическое учение Арендт отправляется от необходимости осознания тесного единства практического действия и мыслительной активности человеческого субъекта — Vita Activa и Vita Contemplativa. Принимая исходное положение метафизики конечности Хайдеггера о “заброшенности” человека в поток времени, Арендт одновременно следует призыву Ясперса о необходимости экзистенциально-герменевтической интерпретации практического действия и способностей духа путем обращения к их пониманию на основе наследия Канта. Выделяя среди основных векторов самореализации духа мышление, волю и способность суждения, она демонстрирует их теснейшую взаимосвязь с основными типами практической активности человека — трудом, работой и действием. Анализируя способности духа, Арендт акцентирует определяющую роль мышления, которое соединяет воедино процессы получения знания и смыслосозидания. Ею особо выделяется первичность смыслосозидающей функции разума по отношению к способности рассудка порождать истинное знание на базе обобщения данных созерцания. Характеризуя мышление вслед за Кантом как «вещь в себе», Арендт говорит о его сопричастности вечности и времени в моменте настоящего, способности обобщать минувшее и проектировать будущее. Мышление составляет ядро практического разума, которое Кант отождествил с волей, открывающей в своей устремленности в будущее новый горизонт смыслопорождения. Способность суждения также оказывается порождением мышления, обращаясь к минувшему при опоре на здравый смысл и воображение. Арендт справедливо утверждает, что «паралич» способности суждения, указующей на значимость кантовского категорического императива, грозит не только искаженным видением истории, но и триумфом «банальности зла» в сфере политики.

Ключевые слова: экзистенциальная герменевтика Х. Арендт, учение И. Канта, Vita Activa и Vita Contemplativa, мышление, созерцание, рассудок и разум, воля, способность суждения, банальность зла

© Губман Б.Л., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 09.01.2023

Статья принята к публикации 20.06.2023

Для цитирования: Губман Б.Л. Наследие И. Канта и Х. Арендт: постижение мира в герменевтической перспективе // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 614—628. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-614-628>

Legacy of I. Kant and H. Arendt: Comprehension of World in Hermeneutical Perspective

Boris L. Gubman  

Tver State University,
33 Zhelyabova St., 170100, Tver, Russian Federation
gubman@mail.ru

Abstract. H. Arendt developed largely her hermeneutical interpretation of understanding in line with the rethinking of I. Kant's philosophical heritage. Although she was able to offer a rather original interpretation of the theoretical views of the great German philosopher, her hermeneutic strategy was also influenced by the approaches to their understanding that were proposed by her teachers M. Heidegger and K. Jaspers. Arendt's hermeneutical teaching proceeds from the need to realize the close unity of practical action and spiritual activity of the human subject — Vita Activa and Vita Contemplativa. Accepting the initial position of Heidegger's metaphysics of finiteness about the “abandonment” of man in the flow of time, Arendt simultaneously follows Jaspers' call for the need for an existential-hermeneutic interpretation of practical action and the abilities of the spirit by their understanding on the basis of Kant's legacy. Singling out thinking, will and judgement among the main vectors of self-realization of the spirit, she demonstrates their close relationship with the main types of practical human activity — work, work and action. Analyzing the abilities of the spirit, Arendt emphasizes the major role of thinking, which brings together the processes of knowledge acquisition and meaning creation. It highlights the primacy of the meaning-producing function of the reason in relation to the ability of the intellect to generate true knowledge on the basis of generalization of the data of contemplation. Describing thinking after Kant as a “thing in itself”, Arendt speaks of its involvement in eternity and time in the moment of the present, the ability to generalize the past and design the future. Thinking forms the core of practical reason, which Kant identified with the will, and opens a new horizon of meaning generation in its aspiration to the future. The ability to judge also turns out to be a product of thinking, referring to the past while relying on common sense and imagination. Arendt rightly argues that the “paralysis” of the faculty of judgement, indicating the significance of Kant's categorical imperative, threatens not only to produce a distorted vision of history, but also the triumph of the “banality of evil” in the sphere of politics.

Keywords: H. Arendt's existential hermeneutics, I. Kant's legacy, Vita Activa and Vita Contemplativa, thinking, contemplation, intellect and reason, will, judgement, banality of evil

Article history:

The article was submitted on 09.01.2023

The article was accepted on 20.06.2023

For citation: Gubman BL. Legacy of I. Kant and H. Arendt: Comprehension of World in Hermeneutical Perspective. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):614—628. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-614-628>

Введение

Философское наследие Ханны Арендт связано с разработкой оригинальной и пока еще недостаточно изученной герменевтической стратегии постижения мира. Понимание генезиса формирования ее теории невозможно без обращения к ее историко-философским истокам, что во многом связано с переосмыслением в экзистенциально-герменевтическом ключе наследия Канта. Арендт не стремилась жестко следовать тому пути, который запечатлевает магистральную линию кантовской эволюции трансцендентальной философии. Скорее в процессе переосмысления ею наследия философа можно увидеть движение от антрополого-этической и социально политической тематики, понимаемой как освоение предметности «деятельной жизни», к видению «созерцательной жизни», рефлексивной способности мышления в его теоретической и практической плоскостях. Это означает постепенное смещение ее интереса от экзистенциального переосмысления тематики практической философии Канта к герменевтическому видению тех проблем, которые являются центральными в «Критике чистого разума» и «Критике способности суждения», с тем чтобы потом вновь вернуться в обретенной на этой базе перспективе к разработке глобально значимых вопросов социально-политического и морального порядка. Рассмотрение возникшего в полемике с кантовским наследием учения Арендт о свойственной экзистенциальному субъекту способности наделять смыслом и постигать мир в герменевтической перспективе составляют цель этой статьи¹.

Кантовское наследие — источник подхода Арендт к единству «деятельной» и «созерцательной» жизни

Кант оказался в центре философских интересов Арендт изначально как мыслитель, постигший человека в качестве творца особого надприродного мира культуры, отмеченного единством практического действия и духовной активности — «деятельной» (*Vita Activa*) и «созерцательной» (*Vita Contemplativa*) жизни. Он, на ее взгляд, был выразителем духа эпохи европейского модерна, возвеличившего инструментальные возможности покорения мира, которые должно ограничивать лишь понимание ценности

¹ Хотя влияния идей Канта на формирование герменевтической стратегии Арендт представляется требующим дальнейшего пристального изучения, следует отметить тот вклад в разработку этой проблемы, который содержится в работах Д. О. Аронсона, С. Баклера, Р. Байнера, Р. Бернстина, В.В. Бибихина, Д.Р. Виллы, Р. Досталь, М. Конован, Д. МакГована, Н.В. Мотрошовой, Х. Йонаса, М. Пассерин д'Антрева, М.Е. Соболевой, А.Ф. Филиппова, Ю. Хабермаса, М.А. Хевеши, А. Хеллер, М. Хейфеца, П. Хэйдена, М.В. Ямпольского и других отечественных и зарубежных авторов.

свободы человека [1. Р. 155]. Кант становится, в подобной интерпретации, выразителем трагического экзистенциального диссонанса эмпирической данности и свободы человека: «Когда человеческое достоинство еще не затронуто, именно его трагичность, а не абсурдность воспринимается как отличительная черта человеческого существования. Её величайшим выразителем является Кант, для которого спонтанность действия и соответствующие потенции практического разума, включая силу суждения, остаются выдающимися способностями человека, хотя его активность подпадает под детерминизм природных законов и его суждение не может проникнуть в тайну абсолютной реальности (*the Ding an sich*). Кант обладал смелостью оправдать человека за последствия его действий, настаивая исключительно на чистоте его мотивов, и это спасло его от потери веры в человека и его потенциальное величие», — отмечает Арендт [1. Р. 235]. В приведенной характеристике того понимания специфики человеческого существования, которое зафиксировал Кант, по мысли Арендт, открывается перспектива дальнейших усилий практического разума, которому надлежит обнаружить важнейшие константы бытия человека в разделенном им с другими людьми мире, полном трагических и неконтролируемых коллизий. Разумеется, уже на этом этапе «человеческое состояние» подлежит рефлексии на герменевтической основе, однако Арендт великолепно осознает, что экзистенциально направляемая мысль нуждается в самостоятельном рассмотрении, рождая тем самым тематическое поле проработки «жизни духа».

Экзистенциально-антропологическое прочтение Канта, безусловно, состоялось на базе освоения тех подходов, которые были предложены учительницами Арендт — М. Хайдеггером и К. Ясперсом. Разделяя феноменологическую стратегию подхода Хайдеггера к разработке метафизики конечности, его видение «заброшенности» *Dasein* в мир, данный в горизонте времени, Арендт вместе с тем полагает необходимым обретение специфической аналитики человеческого существования при опоре на кантовское наследие, его основные тематические слои и предполагаемый им категориальный аппарат. При этом возникает вопрос, каким образом возможно введение тематического содержания и категорий кантовской системы в антропологическую теорию о целостности «деятельной жизни» и «жизни духа». Конечно, Арендт совершенно определенно, как яствует из ее поздних штудий, учла урок, преподнесенный Хайдеггером в книге «Кант и проблема метафизики», где показано рождение метафизики конечности в контексте размышлений о кантовском понимании продуктивного воображения, изложенном в «Критике чистого разума»². Но детальное обращение к этой тематике возникает, как представляется, в творчестве Арендт уже после теоретической проработки антропологических характеристик «деятельной жизни», возникающих

² 18 декабря 1951 г. Хайдеггер писал Арендт о том, что посыпает ей новое издание этого труда, а позднее просил ее высказаться критически о его содержании [2. С. 125; 133].

в диалоге с «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения». Происходит это под прямым воздействием того способа работы с наследием кантовской мысли, который был предложен в философии Ясперса.

Именно экзистенциальная интерпретация базовых тем и категорий кантовской философии вдохновляла Арендт при разработке вопроса о единстве деятельной и духовной составляющей жизни человека. В этом она прямо признается в письме Ясперсу от 27 августа 1957 г., в котором содержатся ее впечатления от прочтения подаренной ей им книги «Великие философы»: «Я не прочитала еще всю книгу, только три четверти ее, но я все же достаточно уверена, что ее действительным центром является чудесный анализ Канта... Никто так не понял его, как сделали это вы» [3. Р. 317]. Это маленькое замечание говорит о том, что она позитивно восприняла способ экзистенциального переосмысления кантовского наследия, присущий Ясперсу. Письмо написано за год до появления «Человеческого состояния» (1958), где также очевидно желание опереться на кантовское видение «деятельной жизни». В том же самом послании Ясперсу Арендт поясняет основу того курса видения кантовского наследия, которого она придерживалась на этапе написания этого труда. Она считает, что в своем описании формирования человеческого опыта Кант не учел его жизненное измерение. Прочесть Канта, исправляя этот недостаток при опоре на экзистенциальный способ его интерпретации, — задача ее философского подхода к воссозданию единства «деятельной» и «созерцательной» жизни. «В настоящее время, — сообщает она Ясперсу, — я читаю ‘Критику способности суждения’ с увеличивающимся очарованием ею. Здесь, а не в ‘Критике практического разума’, скрывается подлинная политическая философия Канта» [3. Р. 318]. Способность суждения — необходимое сопровождение «деятельной жизни», но одновременно она оказывается продолжением мыслительной способности, разрабатываемой Кантом в первой его «Критике», принадлежащей измерению «жизни духа» человека.

Уже при написании «Человеческого состояния» Арендт с очевидностью задумывалась о взаимосвязи экзистенциального истолкования практических действий человека и герменевтики постижения мира, хотя центр ее аналитики, безусловно, был сфокусирован на «деятельной жизни». На этом этапе ее творчества экзистенциальное прочтение кантовской проблематики отчетливо обозначено при аналитике труда, работы и действия как основных характеристик практической жизни человека, вносящих вклад в конституирование мира. Даже подвергающиеся тщательному осмыслинию положения Маркса, касающиеся этого тематического поля, видятся ей сквозь призму кантовского учения о надприродности культуросозидающей свободной активности человека, несущей в себе изначально эмансипаторный импульс освобождения от порабощающих внешних обстоятельств и стремление к политической справедливости. Труд рассматривается Арендт вслед за Марксом как процесс

«обмена веществ» между человеком и природой, обеспечивающий воспроизведение и производство жизни и одновременно свободно конституирующий разделяемый людьми мир [1. Р. 100]. В своем понимании работы она считает также необходимым обратиться к предложенному М. Вебером истолкованию инструментального действия, позволяющему более обстоятельно увидеть опредмечивание человеческих усилий в вещном результате, опосредующем взаимодействие людей в мире. Именно действие, предполагающее интерсубъективную коммуникацию, делает в конечном счете возможным осмысленный мир в границах социокультурных сообществ: «Действие, как отличное от производства, никогда не возможно в изоляции; быть изолированным означает быть лишенным способности действовать» [1. Р. 188]. Коммуникативно оформленный мир человека, с ее точки зрения, наиболее полно представлен в наличии языка, образной структуре искусства и политике. Он образует некоторое осмысленное пространство, в границах которого имеется публичное взаимодействие и реализуются как властные отношения, так и возможность противостоять им. Естественно, что при этом огромную роль играют мыслительные усилия коммуницирующих субъектов и их способность обрести взаимопонимание, сохраняя свою автономию.

Характерно, что размышления Арендт о природе «деятельной жизни» и ее возможности в современном мире, представленные в «Человеческом состоянии», завершаются утверждением о наличии свободной мысли как ее непременном условии [1. Р. 324]. После завершения этого труда Арендт последовательно движется, продолжая опираться на кантовское наследие, к созданию собственного герменевтического учения в границах представлений о «жизни духа» [4. Р. 13; 5. Р. 14—36; 6. Р. 352—359]. На этом пути, который кульминирует в создании фундаментально значимых трудов «Жизнь духа» (1978)³ и «Лекции по политической философии Канта» (1982), раскрывается ее понимание «созерцательной жизни», составляющей внутреннюю сторону «деятельной жизни», ее духовное основание.

Чувственность, рассудок и разум в познании и осмыслении мира

В процессе создания «Жизни духа», сфокусированной на исследовании мыслительной способности человека, обслуживающей волевые акты и сопряженной со способностью суждения, Арендт во многом руководствовалась установкой метафизики конечности Хайдеггера. В отличие от «Человеческого состояния», при написании «Жизни духа» она обращается к трансцен-

³ Этот неоконченный труд Арендт, вышедший по-английски в двух томах под названием “The Life of the Mind”, появился под редакцией М. Маккарти в немецком переводе под заглавием “Vom Leben des Geistes” (1979). Представляется, что отождествление в немецком варианте слова “Geist” с английским словом “mind”, проводимое не только в заголовке, но и в тексте книги, вполне оправдано по семантическому наполнению. Поэтому в контексте этой статьи книга именуется «Жизнь духа».

дентально-феноменологической рефлексии, полагая ее платформу адекватной обоснованию фундаментального положения метафизики конечности об открытости Бытия непосредственно сопричастному ему человеческому существу через призму сознания. Она придерживается Кантовской теоретической установки, утверждая, что «в этом мире, в который мы приходим, являясь из небытия, и из которого мы исчезаем в небытие, Бытие и Являющееся совпадают. Мертвая материя, природная и искусственная, изменяющаяся и неизменная, зависит в ее существовании, то есть в ее явленности, от присутствия живых существ» [7. Р. 19]. Поскольку реально существующим для экзистенциального субъекта выступает мир явлений, Арендт считает необходимым подчеркнуть также свое расхождение с Кантом, допускавшим, по ее мнению, автономное существование «вещей в себе» [7. Р. 23—24]. Таким образом, вопреки догматической метафизике, метафизика конечности исходит из ценности феноменально данного, обнаруживая в его ткани экзистенциально значимое.

Принимая в целом логику построения феноменологической онтологии Хайдеггера, Арендт должна была заговорить о важности постижения Бытия в горизонте времени. Исходное положение метафизики конечности, по мнению Арендт, должно обрести последовательное развитие в процессе рассмотрения мысли, воли и действия в горизонте времени. Для этого их надо было увидеть как онтологически значимые реалии человеческого существования в мире. В этом наблюдается движение Арендт от исходной хайдеггерянской установки к методологии работы с подобного рода проблемами Ясперса, его опыту перевода в онтологический регистр категорий философии Канта. В первой части своей книги о жизни духа она последовательно осуществляет такого рода работу, размышляя о чувственности, рассудке и разуме, которые сопряжены со способностью человека наделять смыслом явления мира.

Образ мира явлен, сообразно варианту метафизики конечности Хайдеггера, который принимает и развивает Арендт, сквозь горизонт сознания, неотрывного от потока времени. Арендт считает великим открытием Гуссерля то, что объективность мира — итог субъективности, укорененной в акте интенциональности сознания. «Объективность, — заключает она, — встроена в саму субъективность сознания, благодаря интенциональности» [7. Р. 46]. Интенциональность рисуется ей основанием полагания интерсубъективно значимой реальности.

Первым шагом на этом пути выступает построение мира, чувственно явленного в поле сознания. Данность чувственно постижимого мира имеет, по Арендт, своим исходным моментом телесное присутствие человека в нем, удачно представленное в работах М. Мерло-Понти. Источником, питающим формирование мира, предстают, согласно ей, в первую очередь пять общеизвестных «внешних чувств», а также синтезирующее их «общее чувство», роль которого ярко охарактеризовал еще Аквинат [7. Р. 50]. Именуя постижение реальности «шестым чувством», Арендт констатирует, вслед за Ч.С. Пирсом,

что мы, руководствуясь здравым смыслом, уверены в присутствии реальности, даже если мы не в состоянии утверждать, что она нам известна. «Мирность» конституируется, стало быть, уже на чувственном уровне как интерсубъективно разделяемое постижение реальности, которая надеяется значением и выражима в языке. Это предполагает интерсубъективную локализируемость всего, что наполняет мир, в пространстве и заставляет задуматься об источнике его связи со временем.

Трактовка Канта, как известно, опиралась на положение, что картина чувственно данного упорядочена при помощи двух априорных форм чувственности — пространства и времени, первая из которых является внешней, а вторая — внутренней. Интерпретируя пространство и время вслед за Хайдеггером как важнейшие экзистенциальные константы, Арендт тем не менее говорит о том, что именно Кант вплотную подошел к пониманию принципиальной необъективируемости времени, указующей на его связь как внутреннего условия создания образа мира с присутствием субъекта в бытийном контексте.

Арендт полагает, что кантовское видение времени во многом схоже с интерпретацией мыслящего «Я», предполагающей указание на непостижимое, требующее экзистенциального прочтения. Действительно, само по себе мыслящее «Я», как полагал Кант, принадлежит к сфере «вещей в себе» и не может быть определено тканью являющегося, лишь задавая таковую [8. С. 493].

Арендт вполне разделяет неокантианскую по своим истокам идею о бесмысленности допущения внутренней сути явленного в опыте как «вещи в себе», но зато такая характеристика кажется ей вполне приложимой к мыслящему «Я», которое и проявляется и одновременно скрыто в своей сопричастности Бытию. Рефлексивная мыслительная активность «Я» характеризуется ей как глубоко спиритуальная: «Опыт активности мысли является, возможно, изначальным источником нашего понятия духовности самой по себе, независимо от форм, которые она принимает» [7. Р. 42]. Она возвышается не только над «мирностью» реальности, данной внешними чувствами, но и над телесным, противостоящим душе. Такой ход размышлений прямо задан августинианскими симпатиями Арендт, но здесь может прочитываться также влияние К. Ясперса и М. Шелера. Так или иначе, уже при фиксации чувственно данного активность мыслящего «Я» предлагает собственный смысловой уровень его постижения, превосходящий феноменально данное в мире, телесно порождаемое и заданное порывами душевной жизни.

В истолковании Арендт мыслительной способности человека особое место принадлежит предложенному ею пониманию взаимосвязи рассудка (*Verstand*) и разума (*Vernunft*), которое составляет центральное звено её герменевтической платформы. Чувственно данное, с точки зрения Канта, чтобы представить в виде знания, должно подвергнуться мыслительно-логической обработке при помощи рассудка. При этом «рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их

может возникнуть знание» [8. С. 155]. Поэтому Кант уделял столь большое внимание рассмотрению категориального аппарата мышления, способности продуктивного воображения к схематизму, ведущему к формированию понятий об объектах. Опыт мыслился им как результат синтеза чувственно данного за счет его понятийного оформления, предполагающего способность концептуализации и суждения о многообразии предметного мира. Одновременно Кант, как известно, считал, что картина реальности «достраивается» при помощи усилий разума, который позволяет субъекту возвышаться до видения целостности мироздания, наделяя смыслом принципиально чувственно непостижимое при посредстве идей [8. С. 340].

Предлагая собственное истолкование взаимосвязи рассудка и разума, Арендт полагает, что, если следовать тезису об основополагающей роли мышления в создании образа мира, то необходимо указать на лидирующую роль разума по отношению к рассудочной деятельности и потенциалу чувственности, и его связь с существованием человека во времени [7. Р. 63]. Такой ход аналитики познавательной деятельности позволяет ей прийти к собственному варианту истолкования онтологических оснований герменевтики.

Разум (*Vernunft*) рассматривается Арендт в качестве основной способности сознания, воплощающей мышление как таковое. Именно мышление позволяет наделять человеческий мир смыслом как некую целостность. Вслед за Кантом она полагает, что в отличие от разума рассудок (*Verstand*) является познавательной способностью, которая опирается на чувственно созерцающее, полагая своей целью постижение истины явлений. Иными словами, «рассудок (*Verstand*) жаждет схватить данное в чувственности, но разум (*Vernunft*) хочет понять его значение» [7. Р. 57]. При помощи мыслительной способности разум посягает на осмысление целостности мира и интегрирует в этом контексте частные достоверные суждения о его явлениях. В отличие от Канта Арендт резонно замечает, что если устраниТЬ существующие благодаря актам мысли смысловые контуры мира, то, возможно, и рассудочные проблемы покажутся людям ненужными, не имеющими значения [7. Р. 62]. Горизонт разума, как представляется ей, наделяет интерсубъективно разделяемый мир особым смысловым измерением, сопряженным с полаганием целей человеческой деятельности.

В этой связи Арендт, следя во многом в фарватере поздних работ Хайдеггера, размышляет о рождении смыслового горизонта герменевтического миропонимания сквозь призму языка, сопутствующих ему знаковых, образно-метафорических средств, позволяющих увидеть в новом ракурсе те явления, которые уже присутствуют как нечто данное, как достояние «здравого смысла».

Мышление рисуется Арендт как результат постоянного сократического диалога «Я» с собой [7. Р. 74—75]. Причем главной его характеристикой оказывается парадоксальная сопричастность моменту настоящего и одновременно вечности. Бытие, «высвечиваясь» в акте мысли, создает основание

созерцательной жизни человека. Само по себе подобное истолкование мыслительной способности как отмеченной единством пребывания в настоящем и присутствия в вечности свидетельствует не только о приверженности кантовскому строю интерпретации этого сюжета, но и заставляет вспомнить о наследии Августина, чьи философские идеи привлекали Арендт со студенческих лет.

Связь мышления с волей и способностью суждения

Размышляя о значимости мышления в жизни духа, Арендт неминуемо приходит к осмыслинию его роли для ориентации волевой активности и способности суждения человека, указывая одновременно на их специфику и автономию [7. Р. 69]. Мысление, воля и способность суждения при этом анализируются ею как с точки зрения их экзистенциальной обусловленности, так и в перспективе их эпистемологического изучения.

Поскольку человеческое существование истолковывается Арендт вслед за Хайдеггером как немыслимое вне горизонта времени, она полагает важным соотнести каждую из названных способностей человека с некоторым временным модусом. Именно мысление, соотносимое ею с моментом настоящего и уходящее в бесконечность, предстает тем звеном, которое присутствует в волеизъявлении и способности суждения, соединяя их воедино: «В этом промежутке между прошлым и будущим, мы обнаруживаем наше место во времени, когда мы думаем, т.е. когда мы достаточно удалены от прошлого и будущего, чтобы опираться на них в поиске их смысла, занимая позицию ‘посредника’, арбитра или судьи по отношению к многосторонним, бесконечным отношениям человеческого существования в мире, никогда не достигая конечного решения их загадок, но находясь в готовности давать всегда новые ответы на вопрос, что же происходит» [7. Р. 209—210].

В результате та картина ситуированности человеческого существа во времени, которую рисует Арендт, исходя из кантовских положений, приводит к видению субъекта как несущего в себе импульс истории и аккумулирующего ее опыт сообразно с вариантом «критики исторического разума», осуществленным Хайдеггером под влиянием идей философии жизни. Одновременно ее истолкование основных векторов деятельности духа во времени заставляют вспомнить о схеме Августина, соотносившего мысль, память и волю с моментами настоящего, прошлого и будущего. Августин, как известно, обозначил примат настоящего по отношению к иным измерениям времени. В этом плане Хайдеггер, акцентирующий первенство будущего по отношению к другим измерениям времени, не принимает позицию Августина, и трактовка Арендт с вариантом истолкования времени ее учителем в данном отношении не совпадает.

Рассуждая о специфике волевого акта и его связи с мыслительной способностью, Арендт обнаруживает их единство в том, что они превосходят естественные границы эмпирически данного, возвышаясь над ним. Разум

поднимается до обретения смысла, стирая границы между настоящим и вечностью, а волевой акт предполагает, что «мы имеем дело с реалиями, которые никогда не существовали, которых еще нет и которые могут никогда не быть» [9. Р. 14]. Эта звучащая в кантовском духе констатация влечет за собой возможность обоснования взаимодействия мыслительного смыслосозидания разума и актов свободного волевого проектирования.

Волевой акт, по Арендт, оказывается возможным лишь на базе человеческой свободы. Признание этого обстоятельства произошло в границах иудеохристианской традиции и было чуждо языческой античности, где превалировала циклическая модель «вечного возвращения», сообразно с которой в границах космического целого воспроизводится уже случившееся ранее и не может возникнуть чего-либо радикально нового. Иудеохристианско миросозерцание предполагает, что человек создан по образу и подобию божию и в силу этого обстоятельства ему дарована свыше способность к свободному волеизъявлению. Арендт считает, что наиболее глубокое понимание проблемы свободного волеизъявления представлено в традиции христианской философии Средневековья. Для понимания ее собственного видения этого вопроса особенно важны идеи Августина и Дунса Скота, глубину трактовки которым сути акта волеизъявления она считает сопоставимой с кантовской [9. Р. 145].

Предлагая острую критику взглядов Гоббса и Спинозы относительно данного тематического поля, Арендт утверждает, что наибольшей глубиной понимания воли отмечены взгляды Канта. Его понятие воли несводимо к интерпретации таковой как свободы выбора или собственной, безусловной причины, а предполагает ее отождествление с мышлением, присущим особому, практическому, разуму. «Кантовская воля делегируется разумом, с тем чтобы стать его исполнительным органом в любых актах поведения», — заключает она [9. Р. 149].

Кантовский подход, на ее взгляд, выгодно контрастирует как с желанием Гегеля свести человеческую свободу к осознанию необходимости абсолютного начала истории, устремленного к завоеванию высот прогресса, так и с фактическим отрицанием значимости воления Ницше, редуцировавшим само наличие такового к «воле к власти». Кроме того, для Арендт кантовское рассмотрение проблемы воли выглядит как более предпочтительное по отношению к «воле-не-выражать-волеизъявление» Хайдеггера. Одновременно, подчеркивая значимость кантовского подхода к волеизъявлению как итогу мыслительных усилий практического разума, Арендт не считает нужным акцентировать единство его нормативно-моральных и универсально-смысловых устремлений. Эта проблема обретает более весомое звучание при обращении к анализу реализации возможностей мышления в области способности суждения.

Как справедливо полагает Р. Байнер, «мы вынуждены рассматривать ‘Жизнь разума’ без Суждения как историю без окончания» [10. Р. 90].

Спонтанность мышления, как утверждал Кант в «Критике чистого разума», ориентирована на постижение определенной предметности и реализуется в способности суждения [8. С. 305—306]. Следовательно, благодаря способности суждения осуществляется синтез чувственно созерцаемого и понятийного мышления, движущегося по контуру мира и осваивающего его содержание в контексте культуры [11. С. 64]. Поскольку способность суждения относится к конкретике случившегося, то она связана с описанием минувшего и, в интерпретации Арендт, запечатлевает человеческое существование в потоке истории. Как известно, в «Критике способности суждения» Кант различал два типа суждений — определяющие и рефлектирующие [12. С. 178].

Для определяющего суждения свойственно подведение эмпирически данного под уже существующее понятие, тогда как рефлектирующее суждение предполагает использование воображения для воссоздания чувственно многообразного с целью поиска способного обобщить его в определенной перспективе понятия. Арендт считала, что кантовское учение о способности суждения, его видение творческого потенциала рефлектирующей его версии важно для понимания конституирования социокультурной и политической реальности. «Паралич» мысли рассматривался ею как основание непротивления социальному злу в его «банальном» обличии, яркий пример чего она увидела в нежелании и неспособности самостоятельно судить о мире нацистского преступника А. Эйхмана, ощущавшего себя лишь «винтиком» механизма тоталитарного государства [13. С. 203—239]. Теме способности суждения, предполагающей тесную кооперацию рассудка и практического разума Арендт предполагала посвятить третью часть «Жизни духа», но этот план никогда не был реализован, и её видение этой проблемы нашло воплощение лишь в «Лекциях по политической философии Канта» и ряде ее поздних работ [14. С. 7—24; 15. Р. 167—184].

Арендт предложила достаточно убедительное истолкование роли здравого смысла и способности воображения в конституировании способности суждения. Здравый смысл трактуется ею на базе кантовского учения как интерсубъективная значимость определенного видения событий мира, разделяемого в некотором человеческом сообществе, укорененная в стремлении к общению и взаимопониманию на базе языка. «Этот здравый смысл, — заключает она, — составляет то, к чему суждение апеллирует в каждом, и именно это особое обращение придает суждениям их особую достоверность» [16. Р. 72]. Вслед за Хайдеггером она высоко оценивает кантовскую теорию продуктивного воображения, предлагая, правда, несколько иное ее понимание. «Эта операция воображения, — констатирует она, — подготавливает объект для ‘операции рефлексии’. И эта вторая операция — операция рефлексии — является действительностью суждения относительно чего-либо» [16. Р. 68]. Не отрицая выводов Хайдеггера, Арендт предлагает рассмотреть кантовское прочтение роли схематизма продуктивного воображения как своеобразное звено обобщения чувственных образов путем

«изъятия» их из потока времени и подготовки к мыслительно-понятийной обработке на базе как определяющей, так и рефлексивной способности суждения, что позволяет создавать и картину истории и актуальной политики.

Таким образом, способность суждения в понимании Арендт оказывается важным средством обогащения герменевтического горизонта мышления, деля возможным постижение конкретных событий в свете открытости смыслового содержания истории. Читая Канта и соглашаясь во многом с интерпретацией его наследия Ясперсом, она все более и более осознает на фоне трагических событий истории необходимость суждения о случившемся в недавнем прошлом и настоящем в горизонте абсолютных смысловых ориентиров морали. Только в этой перспективе открывается реальное единство *Vita Contemplativa* и *Vita Activa*, способствующее противостоянию «банальности зла».

Тема универсальной значимости категорического императива становится стержневой в учении Арендт о способности суждения как важнейшем свойстве человеческой мысли в ее поздних трудах: «Именно благодаря этой идеи человечества, присущей в каждом человеческом существе, люди человечны, и они могут быть названы цивилизованными или гуманными в той мере, в какой эта идея становится принципом не только их суждений, но и их действий» [16. Р. 75]. Размышляя над кантовским категорическим императивом, Арендт приходит к выводу, что он должен служить основой единства и деятельного субъекта и наблюдателя, присущего в сообществе и судящего о таковом [16. Р. 75]. При этом Арендт рассматривает существование субъекта в культурно-историческом и политическом измерениях как сопряженное с постоянным обогащением смыслового наполнения мира и действием в условиях борьбы с угрозой вечного вторжения «банального зла», угрожающего человеческому сообществу.

Выводы

Осмысление философского учения Канта во многом стимулировало создание герменевтического видения задач познания Арендт. Несмотря на то, что освоение ею наследия Канта шло под влиянием ее учителей, Хайдеггера и Ясперса, ей удалось создать оригинальную стратегию экзистенциально-герменевтического прочтения его идей, утверждающую неразрывное единство практического действия и мыслительной активности человеческого субъекта — *Vita Activa* и *Vita Contemplativa*. Создавая корпус собственных герменевтических представлений, Арендт отталкивается от итогов рассмотрения Хайдеггером кантовского понимания истоков человеческого творчества, позволившего ему сформулировать исходные положения метафизики конечности, рисующей картину «заброшенности» экзистенции в неумолимый поток времени. В то же время Арендт следует указанию Ясперса относительно необходимости последовательной экзистенциально-герменевтической интерпретации практического действия и способностей духа на основе наследия Канта.

Арендт последовательно выявляет взаимосвязь таких базовых векторов самореализации духа, как мышление, воля и способность суждения, с основными типами практической активности человека — трудом, работой и действием. В формате аналитики способностей духа она утверждает определяющую роль мышления, обладающего потенциалом для сплочения воедино процессов получения знания и смыслосозидания. Корректируя кантовский подход, Арендт подчеркивает первичность смыслосозидающей функции разума по отношению к способности рассудка порождать истинное знание на базе обобщения данных созерцания. Вслед за Кантом Арендт характеризует мышление как «вещь в себе» и говорит о его сопричастности вечности и времени в моменте настоящего, способности обобщать минувшее и проектировать будущее. Составляя ядро практического разума, мышление, которое Кант отождествил с волей, интерпретируется ею как открывающее в своей устремленности в будущее новый горизонт смыслопорождения. Обращаясь к минувшему при опоре на здравый смысл и воображение, способность суждения также оказывается порождением мышления. Арендт верно утверждает значимость кантовского категорического императива для обретения глобальной перспективы суждения о мире, разделяемом людьми в его диахронном и синхронном измерениях. Она приходит к справедливому заключению, что «паралич» способности суждения грозит не только искаженным видением истории, но и триумфом «банальности зла» в сфере политики.

Список литературы

- [1] Arendt H. *The Human Condition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1989.
- [2] Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925—1975. И другие свидетельства. М. : Институт Гайдара, 2016.
- [3] Arendt H., Jaspers K. Correspondence. 1926—1969. N.Y. : A Harvest Book, 1992.
- [4] McGowan J. Hannah Arendt. An Introduction. Minneapolis, L. : University Minnesota, 1998.
- [5] Buckler S. Hannah Arendt and Political Theory. Edinburg : Edinburgh University Press, 2011.
- [6] Gubman B. I. Kant and H. Arendt's Anthropology // Akten des IX Internationalen Kant-Kongreß. Bd. IV. Berlin : De Gruyter, 2001. P. 352—259.
- [7] Arendt H. *The Life of the Mind*. One-Volume Edition. Vol. I. N.Y. : A Harvest Book, 1978.
- [8] Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 69—774.
- [9] Arendt H. *The Life of the Mind*. One-Volume Edition. Vol. II. N.Y. : A Harvest Book, 1978.
- [10] Beiner R. Interpretative Essay // Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy. Chicago : The University of Chicago Press, 1992. P. 79—156.
- [11] Белов В.Н. Введение в философию культуры. М. : Академический проект, 2008.
- [12] Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1965. С. 161—527.
- [13] Соболева М.Е. Логика зла. Альтернативное введение в философию. Санкт-Петербург : Владимир Даев, 2019.

- [14] Аронсон Д.О. Способность суждения и ее связь с политической ответственностью // Арендт Х. Ответственность и суждение. М. : Издательство Института Гайдара, 2013.
- [15] Hayden P. Arendt and the Political Power of Judgement // Arendt H. Key Concepts. Hayden P., editor. L., N.Y. : Routledge, 2014. P. 167—184.
- [16] Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy. Chicago : The University of Chicago Press, 1992.

References

- [1] Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press; 1989.
- [2] Arendt H, Heidegger M. *Letters 1925—1975. And other documents*. Moscow: Gaidar Institute publ.; 2016. (In Russian).
- [3] Arendt H, Jaspers K. *Correspondence. 1926—1969*. N.Y.: A Harvest Book; 1992.
- [4] McGowan J. *Hannah Arendt. An Introduction*. Minneapolis, L.: University Minnesota; 1998.
- [5] Buckler S. *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2011.
- [6] Gubman B. *I. Kant and H. Arendt's Anthropology*. In: *Akten des IX Internationalen Kant-Kongress*. Bd. IV. Berlin: De Gruyter; 2001. P. 352—259.
- [7] Arendt H. *The Life of the Mind. One-Volume Edition*. Vol. I. N.Y.: A Harvest Book; 1978.
- [8] Kant I. *The Critique of Pure Reason*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 69—774. (In Russian).
- [9] Arendt H. *The Life of the Mind. One-Volume Edition*. Vol. II. N.Y.: A Harvest Book; 1978.
- [10] Beiner R. *Interpretative Essay*. In: Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press; 1992. P. 79—156.
- [11] Belov VN. *Introduction to Philosophy of Culture*. Moscow: Academic Project publ.; 2008. (In Russian).
- [12] Kant I. *The Critique of Judgement*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 5. Moscow: Mysl' publ.; 1965. P. 161—327. (In Russian).
- [13] Soboleva ME. *The Logic of Evil. Alternative Introduction to Philosophy*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2019. (In Russian).
- [14] Aronson DO. *The Ability of Judgment and its Connection with Political Responsibility*. In: Arendt H. *Responsibility and Judgment*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House; 2013. (In Russian).
- [15] Hayden P. *Arendt and the Political Power of Judgement*. In: Arendt H. *Key Concepts*. Hayden P., editor. L., N.Y.: Routledge; 2014. P. 167—184.
- [16] Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press; 1992.

Сведения об авторе:

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Тверь, Россия (e-mail: gubman@mail.ru). ORCID: 0000-0001-7003-5522

About the author:

Gubman Boris L. — PhD in Philosophy, Professor, Chair of Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia (e-mail: gubman@mail.ru). ORCID: 0000-0001-7003-5522



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-629-643>

EDN: ECJVKT

Научная статья / Research Article

Кантианские мотивы в творчестве Людвига Витгенштейна

З.А. Сокулер

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4
 zasokuler@mail.ru

Аннотация. Доказывается, что основной каркас предпосылок и рассуждений «Логико-философского трактата» Витгенштейна вполне соответствует трансцендентальному методу (как он формулировался Г. Когеном). Если философия Канта исходит из факта существования математики и математического естествознания и исследует их условия возможности, то Витгенштейн исходит из факта, что предложения языка описывают действительность, и раскрывает условия возможности таких описаний. Кант, отвечая на вопрос об условиях возможности названных наук, приходит к идеи трансцендентального субъекта и различию мира явлений и вещи самой по себе. Витгенштейна исследование условий возможности того, что мир описывается предложениями, приводит к утверждению, что и мир, и язык совместно находятся в логическом пространстве. Последнее составляет априорное и трансцендентальное условие возможности того, что язык «дотягивается» до реальности. Для обеих теорий, — и «Критики чистого разума», и «Логико-философского трактата» — важна идея границы. В «Критике чистого разума» это граница возможного опыта и познания, в «Логико-философском трактате» — граница того, что может быть помыслено и выражено в осмыслиенных предложениях. С разным определением границы связано различие в трактовке математизированного естествознания. В самом деле, «Критика чистого разума» создавалась в эпоху безусловного признания ньютоновской механики. А «Логико-философский трактат» создавался в период кризиса ньютонианской парадигмы и замены ее иными представлениями о времени и пространстве. Однако идея границы, присутствующая в обоих учениях, обуславливает близость в отношении к метафизике между авторами «Критики чистого разума» и «Логико-философского трактата». В исследовании показывается также, что в философии математики Витгенштейн не следовал логицизму. Для него как математические объекты, так и предложения логики являются конструкциями. Убеждение в конструктивном характере математических и логических объектов свидетельствует о его близости кантианской традиции в философии математики.

Ключевые слова: трансцендентальный метод, априори, граница познания, граница языка, конструктивизм, конвенционализм, философия математики, логицизм, метафизика

© Сокулер З.А., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 11.01.2023

Статья принята к публикации 18.06.2023

Для цитирования: Сокулер З.А. Кантианские мотивы в творчестве Людвига Витгенштейна // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 000—000. 629—643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-629-643>

Kantian Motives in Work of Ludwig Wittgenstein

Zinaida A. Sokuler 

Lomonosov Moscow State University,
27-4 Lomonosovsky Prospekt, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation
zasokuler@mail.ru

Abstract. It is proved that the basic framework of the premises and reasoning of Wittgenstein's "Tractatus Logico-philosophicus" corresponds quite well to the transcendental method (as formulated by H. Cohen). Whereas Kant's philosophy proceeds from the fact of existence of mathematics and mathematised natural science and investigates their conditions of possibility, Wittgenstein proceeds from the fact that propositions of language describe reality and reveals the conditions of possibility of such descriptions. Kant, answering the question about the conditions of possibility of the named sciences, comes to the idea of the transcendental subject and the distinction between the world of phenomena and the thing in itself. Wittgenstein's investigation of the conditions of possibility that the world is described by propositions leads to the assertion that both the world and language are together in logical space. The latter constitutes the a priori and transcendental condition of the possibility that language "reaches out" to reality. For both the theories — in the "Critique of Pure Reason" and in the "Tractatus Logico-Philosophicus" — the idea of the boundary is important. In the "Critique of Pure Reason" it is the boundary of possible experience and cognition, while in the "Tractatus Logico-Philosophicus" it is the boundary of what can be thought and expressed by meaningful propositions. Related to the different definitions of the boundary is the difference in the treatment of mathematised natural science. For "The Critique of Pure Reason" was created in the era of unconditional acceptance of Newtonian mechanics. And the "Tractatus Logico-Philosophicus" was created at the time of the crisis of the Newtonian paradigm and its replacement by other notions of time and space. However, the idea of boundary, which is present in both doctrines, determines closeness in the attitude towards metaphysics between the author of "The Critique of Pure Reason" and the author of "The Tractatus Logico-Philosophicus". The study also shows that Wittgenstein did not follow logicism in his philosophy of mathematics. For him, both mathematical objects and propositions of logic are constructions. The conviction about the constructive character of mathematical and logical objects shows an affinity with the Kantian tradition in the philosophy of mathematics.

Keywords: transcendental method, a priori, boundary of knowledge, boundary of language, constructivism, conventionalism, philosophy of mathematics, logicism, metaphysics

Article history:

The article was submitted on 11.01.2023

The article was accepted on 18.06.2023

For citation: Sokuler ZA. Kantian Motives in Work of Ludwig Wittgenstein. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):629—643. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-629-643>

Введение

Обращение к творчеству Витгенштейна для понимания масштабов влияния Канта на последующую европейскую философию уже не может удивить. Вопрос о кантианских мотивах и установках в его философии стал темой исследований еще с 1970-х гг. (см. например [1—6]), несмотря на то, что конкретные упоминания имени Канта в опубликованных текстах Витгенштейна можно пересчитать по пальцам.

Особенно очевидно влияние кантианства в ранней работе Витгенштейна «Логико-философский трактат». Несмотря на то, что Витгенштейн знакомился с философией Канта сквозь призму Шопенгауэра, «Трактат» действительно принадлежит заданной Кантом традиции трансцендентальной философии и в то же время может быть прочитан как скрытая (а иногда открытая) полемика с кантовскими утверждениями.

Мир, логическое пространство и метафизический субъект в «Логико-философском трактате»

Чтобы указать на те черты «Трактата», которые свидетельствуют о его принадлежности кантовской традиции, позволю себе употребить такие выражения, как «онтология «Критики чистого разума (КЧР)» [7] и «онтология «Трактата»» [8], что позволит сразу показать параллели между той и другой.

Под «онтологией КЧР» я подразумеваю следующие тезисы: мир, который нас окружает, является объектом науки и миром нашего опыта — это мир явлений, а не вещей самих по себе. Его структура и организация внесены трансцендентальным субъектом и являются проекциями последнего. Если бы это было не так, невозможно было бы научное знание о мире. Трансцендентальный субъект, будучи условием возможности мира нашего опыта, не является одним из объектов этого мира. Он не дан ни в каком конкретном опыте, однако весь возможный опыт несет на себе его отпечаток. Знание о вещах самих по себе невозможно. Однако о трансцендентальном субъекте мы знаем на основании того, каким является мир возможного опыта и науки о нем. В мире явлений нет свободы, целей и ценностей. «Царство целей» выходит за пределы этого мира; возможность подобного выхода связана с волей субъекта и его решением принять на себя безусловный моральный закон. Метафизика же не имеет права на такой выход.

Посмотрим теперь на онтологию «Трактата». Первые же слова этого произведения: «1. Мир есть все то, что имеет место. 1.1. Мир есть совокупность фактов, а не вещей» [8. С. 36] показывают, что речь идет не о мире как он есть сам по себе, а о мире нашего возможного опыта. Однако, если в КЧР характеристики этого мира выводились из того, что он может быть объектом науки

(или, что то же самое, что о нем могут быть сформулированы синтетические суждения априори), то в «Логико-философском трактате» рассматривается мир, который может быть *объектом описания*. Утверждение, что мир есть совокупность фактов, а не вещей, означает, что мир описывается предложениями (а не наборами именований). Все, что в «Трактате» утверждается о мире, вся его «онтология» вытекает из предпосылки, что мир можно описывать и что условием возможности этого является параллелизм между структурой предложений и структурой фактов.

Установки «Логико-философского трактата» соответствуют Канту трансцендентальному методу. Кант исходит из факта — факта существования математизированного естествознания. В отличие от эмпиристов Кант сознает всю нетривиальность подобного факта, поскольку такое научное знание невозможно объяснить тем, что оно извлечено из опыта. Подобное эмпиристическое объяснение просто упускает из вида, что науку характеризует наличие *законов*. Поэтому Кант ставит вопрос о том, как возможны математика и математизированное естествознание, а ответ выводит его за пределы фактов к априорным условиям их возможности.

Витгенштейн также исходит из факта — факта того, что мир может описываться предложениями. Он понимает, что данный факт совсем не три-вилен, и его невозможно объяснить посредством расхожего убеждения, что в мире есть вещи, а мы можем придумывать для них имена, которые потом соединяются в предложения. Витгенштейн сознает, что подобное объяснение упускает из вида, что предложение не смесь имен, оно структурировано, артикулировано. Правда, в отличие от Канта, Витгенштейн не формулирует прямо вопрос: как возможны осмыслиенные предложения, описывающие реальность (и этим он затруднил понимание «Трактата»). Фактически же он начинает именно с ответа на данный вопрос, выстраивая упомянутую трактовку мира. При этом условием возможности как структур фактов, так и структур предложений оказывается *логическое пространство* «1.13. Факты в логическом пространстве суть мир» [8. С. 36].

Логическое пространство, таким образом, оказывается априорным условием возможности как фактов мира, так и осмыслиенных предложений, которые их описывают. Оно лежит до и в основе любых определенностей этого мира¹. Можно сказать, что роль логического пространства в онтологии «Логико-философского трактата» аналогична роли условий возможного опыта, т.е. априорных форм пространства и времени и априорных категорий в КЧР. И то, и другое априорно. Логическое пространство, как и условия возможного опыта по Канту, задает наиболее общие и необходимые черты мира.

¹ «5.552. «Опыт», в котором мы нуждаемся для понимания логики, заключается не в том, что нечто обстоит так-то и так-то, но в том, что нечто *есть*: но это как раз не опыт. Логика есть *до* всякого опыта — что нечто есть *так*. Она есть до Как, но не до Что» [8. С. 170].

Общей чертой кантовской трансцендентальной философии и «Логико-философского трактата» является признание того, что: а) познание (или описание) мира невозможно, если не допустить, что мир имеет априорную структуру; б) эта структура *одновременно* образует и априорную структуру *мира*, и структуру трансцендентального субъекта.

В самом деле, в «Логико-философском трактате» строится концепция «метафизического субъекта», которого, скорее, следовало бы назвать «трансцендентальным субъектом». С ним связаны логическое пространство и логика: «5.61. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами» [8. С. 174]. «5.632. Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира» [8. С. 176].

Итак, субъект не является объектом среди других объектов мира. Однако весь мир является миром метафизического субъекта², и это еще раз показывает, что мир «Трактата» не является вещью самой по себе. В то же время метафизический субъект «Трактата» не продуцирует этот мир из себя. О подобном представлении даже странно упоминать применительно к «Логико-философскому трактату», но если бы еще были нужны доказательства, можно привести метафору отношения субъекта и мира как глаза и поля зрения³, тезис 5.634 «...ни одна часть нашего опыта также не является априорной. Все, что мы видим, может быть также другим» [8. С. 176]; тезис 6.373 «Мир не зависит от моей воли» [8. С. 210] и, наконец, процитированный выше тезис 5.552, что логика предшествует любому «Как», т.е. любой определенности и упорядоченности объектов и фактов, но не предшествует «Что», т.е. самому существованию чего бы то ни было. Это как раз означает, что существование независимо от логики и, соответственно, от субъекта. Думаю, такими же словами можно сказать и о кантовском трансцендентальном субъекте.

Граница мира, физические теории и математика

Тема «границы мира» прямо заставляет вспомнить о кантовой идее границы познания. Как у Канта, так и у Витгенштейна эта граница появляется вследствие того, что данная в опыте действительность (которую Кант называет возможным опытом, а Витгенштейн — миром) оформлена, организована трансцендентальным субъектом. Эта оформленность и является границей. В КЧР речь идет о границе познания, появляющейся вследствие того, что структура трансцендентального субъекта, проецированная в мир опыта, заслоняет от нас реальность саму по себе. В «Логико-философском трактате»

² «5.62. ...Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (того языка, который я только и понимаю) означают границы *моего* мира» [8. С. 174] «5.63. Я есть мой мир (микрокосм)» [8. С. 174].

³ «5.633. Где в мире можно заметить метафизический субъект? Ты говоришь, дело здесь обстоит точно так же, как с глазом и полем зрения. Ведь глаза ты на самом деле не видишь. И ни из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом» [8. С. 176].

и мир, и язык организованы логикой, вследствие чего именно она образует границу мира.

Но здесь же мы видим и различие между КЧР и «Трактатом». В КЧР речь идет о границе именно *познания*, а *мыслить* о непознаваемой вещи самой по себе мы можем. А в «Логико-философском трактате» граница мира оказывается одновременно границей языка и мысли:

«5.6. Границы моего языка означают границы моего мира. 5.61. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами. Поэтому мы не можем говорить в логике: это и это существует в мире, а то — нет. ...этого не может быть, так как для этого логика должна была бы выйти за границы мира: чтобы она могла рассматривать эти границы также с другой стороны. То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и сказать того, чего мы не можем мыслить» [8. С. 174].

Согласно КЧР возможен априорный образ наиболее общих и необходимых черт мира, т.е. возможного опыта. Он воплощен в синтетических суждениях априори, важнейшими среди которых являются «Основоположения чистого рассудка», [7. С. 182—234], названные в «Пролегоменах» общими основоположениями естествознания [9. С. 122]. Напротив, в «Логико-философском трактате» утверждается, что «2.225. Нет образа, истинного априори» (ни образа факта, ни образа мира) [8. С. 50], и что необходимость может быть только логической, а все остальное в мире случайно⁴.

Представляется, это различие можно объяснить тем, что Кант строит свою систему в эпоху триумфа Ньютона механики, тогда как Витгенштейн — в эпоху критики и кризиса ньютонианской науки. Если во времена Канта представления о науке связывались с идеей безусловной, необходимой истинности (этими свойствами Кант и характеризует синтетические суждения априори), то Витгенштейн формируется в тот исторический период, когда наука связывается больше с представлениями об относительности и конвенциональности⁵.

⁴ «6.37. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только логическая необходимость» [8. С. 210].

⁵ Вот характерное рассуждение Анри Планкера о принципах механики: «Если эти постулаты обладают общностью и достоверностью, каких недостает экспериментальным истинам, из которых они извлекаются, то это оттого, что они в результате произведенного анализа сводятся к простому соглашению, которое мы имеем право сформулировать, будучи заранее уверены, что никакой опыт не станет с ним в противоречие. Однако это соглашение не абсолютно произвольно; оно не вытекает из нашей прихоти; мы принимаем его, потому что известные опыты показали нам его удобство... Основные положения геометрии, как, например, постулат Евклида, суть также не что иное как соглашения, и было бы настолько же неразумно доискиваться, истинны ли они или ложны, как задавать вопрос, истинна или ложна метрическая система... Опыты, которые привели нас к принятию основных соглашений геометрии в качестве наиболее удобных, относятся к вещам, которые не имеют ничего общего с объектами изучения геометрии, они относятся к свойствам твердых тел, к прямолинейному распространению света. А главное основание, по которому наша геометрия представляется нам удобной, — это то, что различные части нашего тела, наш глаз, наши члены обладают в точности свойствами твердых тел» [10. С. 89]

Кант исходит как из факта из необходимой истинности принципов евклидовой геометрии и ньютоновской механики. Из исследования условий возможности суждений математики и математизированного естествознания он извлекает структуру трансцендентально субъекта, т.е. априорные формы созерцания и априорный категориальный схематизм. Учение об этих структурах и составляет главное содержание КЧР. Витгенштейн, как и многие его современники, убежден, что математика и механика не истинны, а конвенциональны. А. Пуанкаре и Г. Герц даже говорят о них как о способах или языках описания; при этом предполагается, что языки описания могут быть различными.

Философия Витгенштейна, подобно кантовской, *исходит из факта*. Только это уже другой факт: то, что мир описываем языками. Однако данному факту не соответствует никакой определенной теории, никаких определенных истин. Поэтому исследование Витгенштейна разворачивается в ином направлении, нежели кантовское. В «Логико-философском трактате» преобладает критика философских конструкций, а их положительной разработки Витгенштейн избегает. На роль теории, сообщающей истины о логике, лежащей в основе языка и мира, претендовала Фреге-Расселовская логика. Но Витгенштейн отвергает подобные притязания (см. подробнее [11]) и на их место ставит категорическое заявление, что логическое пространство (как априорное условие возможности того, что язык способен описывать действительность) не может описываться осмысленными предложениями. Соответственно, не остается поля для конструктивной философской работы, а только для ее критики.

Базисные утверждения механики для Витгенштейна выступают не априорными истинами, но их роль чисто инструментальна⁶ — они позволяют строить все предложения, описывающие соответствующий круг фактов, по одному плану. Витгенштейн сравнивает научную теорию с сеткой, которую набрасывают на реальность, чтобы сделать ее описания единообразными, и подчеркивает условный, конвенциональный характер любой сетки такого рода.

⁶ «6.341. Например, ньютоновская механика приводит описание мира к единой форме. Представим себе белую поверхность, на которой в беспорядке расположены черные пятна. Теперь мы говорим: какую бы картину они ни образовывали, я всегда могу сделать ее описание сколь угодно точным, покрывая эту поверхность частой сеткой, составленной из квадратных ячеек, и говоря о каждом квадрате, белый он или черный. Таким образом я буду приводить описание поверхности к единой форме. Эта форма произвольна, поскольку я мог бы с таким же успехом применить сетку из треугольных или шестиугольных ячеек... Различным сеткам соответствуют различные системы описания мира. Механика определяет форму описания мира...» [8. С. 202]. «6.342. ... Тот факт, что картина, подобная вышеупомянутой, может описываться сеткой данной формы, *ничего* не говорит о картине... Также ничего не говорит о мире тот факт, что он может быть описан ньютоновской механикой, но, однако, о мире нечто говорит то обстоятельство, что он может быть описан *ею* так, как это фактически имеет место. О мире также что-то говорит тот факт, что одной механикой он может описываться проще, чем другой» [8. С. 204].

Критичность по отношению к базисным принципам математической физики распространяется и на представления о причинной связи. Принцип причинности, утверждает Витгенштейн, говорит не о реальности, а только о форме физических законов. Данный принцип, конечно, априорен в том смысле, что не обусловлен опытом, но его нельзя назвать истинным в том смысле, в каком для Канта являются истинными «основоположения чистого естествознания».

По убеждению Витгенштейна, мир нашего опыта не структурирован основоположениями науки, принципом причинности в частности. Принцип причинности, так сказать, не «вделан» в строение мира, в отличие от той структурированности, которую несет в себе логическое пространство. В этом мире есть только логическая необходимость, а все остальное случайно. Соответственно: «6.36311. То, что завтра взойдет солнце, — гипотеза; а это означает, что мы не знаем, взойдет ли оно» [8. С. 208]. С этим демонстративно юмовским примером сочетается утверждение 6.3631, что индуктивный вывод имеет только психологическое, а не логическое основание [8. С. 208]. Индуктивный вывод, согласно Витгенштейну, состоит в том, что «6.363. ...мы принимаем *простейший* закон, согласующийся с опытом» [8. С. 208]. Простейший закон, согласующийся с уже имеющимся опытом, на том и основан, что дальше будет повторяться то же самое. Витгенштейновская формулировка отличается от шаблонных формулировок индуктивного вывода подчеркиванием *конвенционального* характера данной процедуры.

Здесь сразу видно отличие представлений Витгенштейна как от эмпиризма и индуктивизма, так и от представлений Канта о законах науки. В то же время конечным основанием различия в оценке причинности между двумя нашими мыслителями является различие в их отношении к науке⁷.

Не-логицистское видение математики в «Логико-философском трактате»

Под влиянием изменений, происходивших в математике во второй половине XIX в., Герман Коген и его Марбургская школа (но не только они, разумеется) занимают критическую позицию по отношению к учению Канта об априорных формах созерцания. В самом деле, идея созерцания связана с представлением о неизменности этого познавательного аппарата. Если бы математика коренилась в созерцании, были бы невозможны глубокие изменения ее теорий и методов.

У Витгенштейна мы видим близкую по духу позицию. Для него математика конвенциональна, как и физические теории. Например, в единственном месте «Логико-философского трактата», где прямо упоминается Кант, речь идет об обсуждавшейся Кантом проблеме неконгруэнтности правой и левой

⁷ «6.371. В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений» [8. С. 210].

руки [12]. Для Канта это реальная физическая и философская проблема. Он приводит много примеров, чтобы показать: различие между левым и правым пронизывает весь мир; так, всегда в определенном направлении закручиваются вокруг опоры выющиеся растения, складываются завитки раковин улитки и проч. Кант заканчивает свои рассуждения следующими словами: «[П]онятие пространства, взятое в том значении, как его мыслит геометр и в каком проницательные философы ввели его в систему естественных наук, вдумчивый читатель не станет рассматривать как чистый плод воображения, хотя нет недостатка в трудностях, связанных с этим понятием, когда его реальность, созерцаемую внутренним чувством, хотят постигнуть посредством разума» [12. С. 379].

Таким образом, примеры того, что различие правого и левого является физической реальностью, используются Кантом, чтобы показать ограниченность лейбницевской интеллектуалистской трактовки пространства и связать пространственные отношения с *созерцанием*. Но если для Канта речь шла о понимании *сущности* пространства, то для Витгенштейна вопрос в том, *какие концептуальные инструменты* мы используем для описания подобного наблюдения: «6.36111. ...Правая и левая рука фактически полностью конгруэнтны. И то, что они не могут совпасть при наложении, не имеет к этому никакого отношения. Правую перчатку можно было бы надеть на левую руку, если бы ее можно было повернуть в четырехмерном пространстве» [8. С. 208].

В тексте «Трактата» есть еще одно упоминание проблемы пространства. Оно появляется достаточно неожиданно. Витгенштейн обсуждает достоинства разных способов записи квантора и высказывает общее требование к символике: способы символизации должны, так сказать, иметь ту же размерность, что и символизируемое. И в качестве примера работы подобного требования появляется замечание: «4.0412. По этой же причине неудовлетворительно и идеалистическое объяснение виденья пространственных отношений через «пространственные очки», потому что оно не может объяснить размерность этих отношений» [8. С. 84].

Трудно сказать, с кем именно тут спорит Витгенштейн: с Кантом или с какими-то его толкователями, более близкими Витгенштейну по времени. Однако показательна его аргументация: он ссылается на «размерность отношений». Каких отношений, между чем и чем? Он не дает пояснений, но в подготовительных материалах к «Логико-философскому трактату» [13] Витгенштейн неоднократно обращается к понятию пространства и трактует его при этом как образуемое бесконечным числом точек. Однако *созерцание* пространства не подразумевает бесконечно большого числа не имеющих размера точек; последние принадлежат не *созерцанию*, а *концептуализации* пространства. И в данном случае Витгенштейн ставит на место *созерцания* и данности свободную понятийную конструкцию.

Итак, мы видим, сколь часто Витгенштейн не склонен соглашаться с Кантом. Тем более интересной оказывается позиция Витгенштейна по отношению к логицизму. Логицизм — это программа в основаниях математики, сторонники которой принимают утверждение Лейбница, что математические аксиомы и теоремы являются частными случаями логических истин, т.е. они являются аналитическими предложениями. С данным утверждением Лейбница спорил Кант, доказывая, что и предложения геометрии, и даже предложения арифметики являются синтетическими. Споры между последователями Лейбница и последователями Канта продолжаются в философии математики по сей день. Последователями Лейбница были Г. Фреге и Б. Рассел. Именно для реализации программы логицизма была создана современная символическая логика.

Какую же позицию занимает Витгенштейн, ученик Рассела? Может показаться, что он разделяет подход школы, из которой вышел, т.е. логицизм Фреге—Рассела. Например, он пишет, что: «6.2. Математика есть логический метод» [8. С. 196]. Однако мы будем разочарованы, если станем искать в «Трактате» сведение предложений математики к предложениям логики. Напротив, Витгенштейн отличает математические предложения от логических. Если последние являются тавтологиями, то в том же тезисе 6.2. он далее утверждает: «Предложения математики являются уравнениями, а потому псевдопредложениями» [8. С. 196], откуда можно заключить, что к ним вообще неприменимо понятие аналитического предложения.

Как показывает П. Фраскола [14], в «Логико-философском трактате» Витгенштейн вместо сведения математики к логике строит параллельную трактовку той и другой. Для этого он вводит понятие *операции*. Операции задаются методом математической индукции (6.002) и представляют собой чисто формальные манипуляции со знаками. Последовательное применение одной и той же операции дает «формальный ряд». Его члены связаны отношением «следования за» (4.1252) [8. С. 96]. Витгенштейн подчеркивает, что: «5.232. Внутреннее отношение, упорядочивающее ряд, эквивалентно операции, благодаря которой один член возникает из другого» [8. С. 134].

В «Логико-философском трактате» имеется всего два конкретных примера операций: операция прибавления единицы, в результате которой получается ряд натуральных чисел, и операция построения формул пропозиционального исчисления последовательным применением определенной логической функции к выбранным в качестве исходных пропозициональным переменным (см. подробнее [11]). Тем самым Витгенштейн показывает, что все свойства как натуральных чисел, так и сложных предложений, построенных из элементарных с помощью логических связок, являются их «внутренними» свойствами. Это означает, что названные объекты необходимо ими обладают, иначе они не были бы именно этими объектами. Данные свойства обусловлены принципами построения соответствующего ряда, т.е. характером порождающей операции и местом данного выражения в ряду

(т.е. на каком шаге оно было построено). Построить объект формального ряда и означает построить объект с такими-то свойствами. Это заставляет вспомнить слова Канта о том, что мы можем знать с необходимостью только то, что сами вложили в свой объект [7. С. 32].

Фраза Витгенштейна, что: «6.234. Математика есть один из методов логики» [8. С. 194], свидетельствует не о близости, но, напротив, об отходе от логицизма. Витгенштейн смотрит на логику не как на совокупность аналитически истинных предложений, а как на деятельность, состоящую в осуществлении определенных операций со знаками. И хотя Витгенштейн не принимает идею Канта, что математик предъявляет себе в созерцании отдельные математические объекты вроде числа 12, тем не менее его понимание математики близко кантовскому. В самом деле, для него: «6.021. Число есть показатель операции» [8. С. 181], т.е. натуральное число для него, как и для Канта — результат определенного повторяющегося действия. Действие является главным, что создает натуральные числа и определяет их свойства. Только, в отличие от Канта, для Витгенштейна это действие не требует внечувственного созерцания, достаточно возможности сколько угодно раз применять выбранную операцию (а такую возможность предоставляет, в конечном счете, логическое пространство, поэтому «6.22. Логику мира, которую предложения логики показывают в тавтологиях, математика показывает в уравнениях» [8. С. 196].

Витгенштейн много занимался философией математики в 30-е и 40-е гг. Математические объекты остаются для него знаковыми конструкциями, а критика логицизма становится все более последовательной и резкой. Для него неприемлемо представление о том, что законы логики более фундаментальны, чем имеющиеся математические практики. В частности, постоянной критике подвергается Фреге-Расселовское определение числа (согласно которому натуральное число есть множество равномощных множеств). Витгенштейн критикует расселовское построение натурального ряда за то, что оно неудобно, неявно уже использует представление о числах, отрывая отдельное число от его места в ряду натуральных чисел. Он противопоставляет расселовскому построению число как результат последовательного применения операции прибавления еще одной единицы (см. например [13. Р. 71—74, 76—77]).

В то же время Витгенштейна не оставляет вопрос, являются ли предложения арифметики синтетическими априори. Те немногочисленные упоминания Канта, которые можно встретить в его записях, связаны именно с этим. Но синтетичность Витгенштейн доказывает совсем не так, как Кант. Он стремится показать, что новые доказанные теоремы или разработанные техники производят изменения в имевшемся исчислении. Последнее становится другим. Понятно, что такое представление исключает претензию на то, что математические утверждения являются аналитическими. Ведь аналитические предложения не содержат новой информации и ничего содержательного не

добавляют к имеющимся аксиомам, тогда как для Витгенштейна развитие математической теории это ее изменение, т.е. внесение чего-то нового. В частности, Витгенштейн говорит, что открытие периодичности рациональных десятичных дробей представляет собой построение новой техники и нового исчисления. И тут же добавляет: «Не является ли то, о чем я тут говорю, тем же, что имел в виду Кант, говоря, что $5 + 7 = 12$ не аналитическое, а синтетическое априори» [15. Р. 404]?

Граница, философия и человеческая экзистенция

Против нашей попытки показать то, что сближает Витгенштейна и Канта, может быть выдвинуто следующее возражение: никакие сближения не оправданы ввиду того, что Витгенштейн так дурно говорит о философии, объявляя ее утверждения и вопросы бессмысленными⁸, тогда как Кантом руководит забота о судьбе и правильном развитии философии.

На подобное возражение можно ответить так: Витгенштейн действительно объявил в «Логико-философском трактате» философские утверждения бессмысленными и не сделал исключения ни для одного философа, в том числе и самого себя⁹. Ну а Кант? Не он ли писал, что: «В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи» [9. С. 162]? Такое суждение по резкости недалеко отстоит от витгенштейновских оценок философии.

Мне представляется важным показать и здесь соприкосновение мысли Канта и Витгенштейна. Недаром и в «Логико-философском трактате», и в системе Канта такую принципиальную роль играет идея границы возможного познания (или осмысленного выражения). С точки зрения как одного, так и другого мыслителя эту границу соблюдает естествознание, тогда как метафизика (Витгенштейн чаще использует слово «философия») считает выходящее за означенную границу своей вотчиной. И за это метафизику (философию) порицают и Кант, и Витгенштейн.

Как показывает Кант, метафизика, пытаясь исследовать то, что недоступно человеческому познанию, говорит не о предмете, который якобы исследует, а о собственном способе выражения. Он учит, что трансценденタルные идеи указывают только на принципы систематического единства *применения рассудка*. «Если же принимают это единство способа познания за единство познаваемого предмета, если это единство, которое, собственно,

⁸ «4.003. Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность. Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка» [8. С. 74].

⁹ «6.53. Мои предложения поясняются тем, что тот, кто их понял, в конце концов признает их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше них (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней)» [8. С. 218].

есть чисто регулятивное, считают конститутивным... то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума...» [9. С. 172—173].

Когда Витгенштейн говорит, что философские вопросы и утверждения обусловлены непониманием логики нашего языка, он имеет в виду, что функция языка это описание фактов, и тем самым задана граница того, что может быть описано осмысленными предложениями. Однако условием возможности описывать факты является логическое пространство. Если философы претендуют на описание более глубокого слоя существующей независимо от нас реальности, чем естественные науки, то они жестоко ошибаются. Они просто уtkнулись, не понимая этого, в условия возможности любых описаний.

Но не учит ли Кант, что, пытаясь выйти за границу возможного опыта, метафизика только мним, что описывает глубочайшую реальность, тогда как на самом деле она уtkнулась в условия возможного опыта? Не имел ли в виду Витгенштейн что-то подобное, когда он однажды заметил: «§43. Граница языка проявляет себя в невозможности как-то иначе описать факт, соответствующий предложению (являющийся его переводом), чем просто повторяя это предложение. Мы здесь касаемся Канта решения проблемы философии» [16. С. 421]?

Отвергая претензии метафизики на познание Бога, Кант заявляет: «Но мы держимся этой границы, если наше суждение не идет дальше отношения мира к той сущности, само понятие которой лежит вне всякого познания, доступного нам внутри мира. В самом деле, в этом случае мы не приписываем высшей сущности *самой по себе* ни одного из тех свойств, с которыми мы мыслим себе предметы опыта, и тем самым избегаем *догматического* антропоморфизма; но тем не менее мы приписываем эти свойства по отношению к высшей сущности к миру и допускаем *символический* антропоморфизм, который на деле касается лишь языка, а не самого объекта» [9. С. 181]. Представляется симптоматичным, что в данном контексте Кант апеллирует к языку и значениям используемых выражений, предлагая нечто вроде лингвистического анализа, который показывает, что мы не можем выйти за пределы мира явлений.

И последнее, о чём необходимо сказать в данном контексте: для обоих мыслителей идея границы работает двояко: и на ограничение притязаний метафизики, и на расширение пространства, в котором разрешаются экзистенциальные проблемы. Самое важное для человека лежит за этой границей. В мире возможного опыта (мире фактов) бесполезно искать ценности и смыслы. Для обоих мыслителей такие вопросы неотделимы от вопроса об отношении между человеком и Богом¹⁰.

¹⁰ «Верить в Бога значит понимать вопрос о смысле жизни. Верить в Бога значит видеть, что фактами мира все не ограничивается. Верить в Бога значит видеть, что жизнь имеет смысл» ([13. Р. 74] (Запись от 8.7.16).

Кант приступает к «Критике практического разума», доказав в «Критике чистого разума», что спекулятивное теоретизирование не может дать никакого знания, которое бы помогло в разрешении подобных вопросов. Зато *практический разум*, направляющий волю человека, имеет право на выход за пределы, указанные для теоретического разума, и на постулирование собственных объектов, каковы Бог, свобода и бессмертие души. Не метафизические спекуляции, учит Кант, а только личное нравственное усилие дает право на подобный выход за границы условий возможного опыта.

Витгенштейн в «Логико-философском трактате» показывает, что можно выразить осмысленными предложениями и каков мир, если его можно описывать таковыми. Он делает это, чтобы в конце заявить, что Бог, ценности и смысл жизни не в мире, а за его границей. Значит, бесполезно ожидать от учебных трактатов ответа на вопрос о смысле жизни. Следовательно, поиски смысла жизни — дело личной решимости и личного усилия, которое не может быть гарантировано никакими трактатами и системами.

Здесь, в этом последнем пункте мне видится одна из самых глубоких параллелей между двумя мыслителями: их убеждение, что есть граница, за которую не могут выходить положительная наука и метафизика, но которая имеет решающее значение для этики и самоопределения человека в этой жизни.

Список литературы

- [1] Козлова М.С. Специфика философских проблем: Позиция Л. Витгенштейна // Философские идеи Людвига Витгенштейна. М. : ИФ РАН, 1966. С. 132—134.
- [2] Медведев Н.В. Является ли Витгенштейн последователем Канта? (Размышления о близости философских проектов раннего Л. Витгенштейна и И. Канта) // Гуманистические науки. Вестник ТГУ. 1997. № 1. С. 22—32.
- [3] Hanna R. Wittgenstein and Kantianism // Glock H.-J., Hyman J., editors. A Companion to Wittgenstein. John Wiley & Sons, Ltd, 2017. P. 682—698.
- [4] Glock H.-J. Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation // International Journal of the Philosophical Studies. 1997. N 5. P. 285—305.
- [5] Appelqvist H. On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy. Режим доступа: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2016.1154812> (дата обращения: 09.03.2023).
- [6] Livingston P.M. Philosophy and the Vision of Language. Routledge, 2008.
- [7] Кант И. Критика чистого разума. М. : Наука, 1998.
- [8] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М. : Канон+, 2008.
- [9] Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. С. 67—210.
- [10] Планкаре А. О науке. М. : Наука, 1983.
- [11] Сокулер З.А. Логика в «Логико-философском трактате» Людвига Витгенштейна // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2022. № 3. С. 19—35.
- [12] Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве // Сочинения в 6 т. Т. 2. М. : Мысль, 1964. С. 371—379.
- [13] Wittgenstein L. Notebooks, 1914—1916. Second ed. Oxford : Basil Blackwell, 1979.

- [14] *Frascolla P.* Wittgenstein's philosophy of mathematics. Pt. 8. London, N.Y. : Routledge, 1994.
- [15] *Wittgenstein L.* Philosophische Grammatik. Frankfurt on the Main, 1973.
- [16] *Витгенштейн Л.* Культура и ценности // Философские работы. Ч. I. М. : Гnosis, 1994. С. 407—492.

References

- [1] Kozlova MS. *Specifics of Philosophical Problems: Position of L. Wittgenstein*. In: *Philosophical Ideas of Ludwig Wittgenstein*. Moscow: Institute of Philosophy publ.; 1966. P. 132—134. (In Russian).
- [2] Medvedev NV. Is Wittgenstein a follower of Kant? (Reflections on the proximity of the philosophical projects of the early L. Wittgenstein and I. Kant). *Humanities. Bulletin of TSU*. 1997;(1):22—32. (In Russian).
- [3] Hanna R. *Wittgenstein and Kantianism. A Companion to Wittgenstein*. Glock H-J, Hyman J, editors. London: John Wiley & Sons, Ltd; 2017. P. 682—698.
- [4] Glock H-J. Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation. *International Journal of the Philosophical Studies*. 1997;(5):285—305.
- [5] Appelqvist H. *On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy*. Available from: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2016.1154812> (accessed: 09.03.2023).
- [6] Livingston PM. *Philosophy and the Vision of Language*. London, N.Y.: Rutledge; 2008.
- [7] Kant I. *Criticism of Pure Reason*. Moscow: Nauka publ.; 1998. (In Russian).
- [8] Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moscow: Kanon+ publ.; 2008. (In Russian).
- [9] Kant I. *Prolegomena to any future metaphysics that can appear as a science*. In: *Works in 6 vols.* Vol. 4. Pt. 1. Moscow: Mysl publ., 1965. P. 67—210. (In Russian).
- [10] Poincare A. *About science*. Moscow: Nauka publ.; 1983. (In Russian).
- [11] Sokuler ZA. Logic in Ludwig Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus". *Bulletin of Moscow University. Ser. 7. Philosophy*. 2022;(3):19—35. (In Russian).
- [12] Kant I. *On the first basis of the difference of sides in space*. In: *Works in 6 vols.* Vol. 2. Moscow: Mysl publ.; 1964. P. 371—379. (In Russian).
- [13] Wittgenstein L. *Notebooks 1914—1916. 2nd ed.* Oxford: Basil Blackwell; 1979.
- [14] Frascolla P. *Wittgenstein's philosophy of mathematics*. London, New York: Routledge; 1994.
- [15] Wittgenstein L. *Philosophische Grammatik*. Frankfurt on the Main; 1973.
- [16] Wittgenstein L. *Culture and values*. In: *Philosophical works*. Pt. I. Moscow: Gnosis publ.; 1994. P. 407—492. (In Russian).

Сведения об авторе:

Сокулер Зинаида Александровна — доктор философских наук, профессор, кафедра онтологии и теории познания, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия (e-mail: zasokuler@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0602-4295

About the author:

Sokuler Zinaida A. — PhD in Philosophy, Professor, Chair of Department of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: zasokuler@mail.ru). ORCID: 0000-0002-0602-4295



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-644-658>

EDN: FOGLCW

Научная статья / Research Article

П.Ф. Стросон: от Юма к Канту и обратно

М.Д. Евстигнеев  

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,

Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

mevstigneev@hse.ru

Аннотация. П.Ф. Стросон — один из самых известных кантианских философов и интерпретаторов «Критики чистого разума». Предлагается реконструкция этой интерпретации, а также анализируется ее история и место в рамках стросоновской философии. Я показываю, какими образом Стросон читает текст, каким стратегиям интерпретации следует и с какими проблемами сталкивается. В книгах «Индивиды» и «Границы смысла» Стросон ассоциирует себя с Кантом и рассматривает себя как продолжателя его проекта. Кантовская философия является для Стросона дескриптивной, антисkeptической метафизикой, которая пытается эксплицировать нашу базовую концептуальную схему. Однако под гнетом критики ему пришлось от этой трактовки отказаться и сменить интеллектуальных героев. Одним из главных героев книги «Скептицизм и натурализм» становится уже Юм. Вторая часть работы и посвящена описанию этого перехода от Канта к Юму. В этой работе Стросон ратует за некоторый умеренный, либеральный натурализм à la Юм вместо дескриптивной метафизики, которой он придерживался до этого. Этот новый натурализм более скромен в своих претензиях.

Ключевые слова: дескриптивная метафизика, трансцендентальные аргументы, натурализм

История статьи:

Статья поступила 26.01.2023

Статья принята к публикации 30.06.2023

Для цитирования: Евстигнеев М.Д. П.Ф. Стросон: от Юма к Канту и обратно // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 644—658. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-644-658>

Strawson P.F.: From Hume to Kant and Back Again

Maksim D. Evstigneev  

National Research University «Higher School of Economics»,
20 Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russian Federation
mevstigneev@hse.ru

Abstract. P.F. Strawson is one of the most famous Kantian philosophers and interpreters of Kant's "Critique of Pure Reason". This study is dedicated to reconstruction of this interpretation. It is also dedicated to the analysis of the story and place of Strawson's interpretation in the history of his own philosophical career. I show how Strawson reads Kant's text, what strategies of interpretation he adopts and what problems he faces. In "Individuals" and "The Bounds of Sense" Strawson explicitly associates himself with Kant and considers himself as Kantian philosopher. Kantian philosophy for Strawson is the descriptive, anti-sceptical metaphysics that seeks to explicate our basic conceptual scheme. However, due to various criticism, Strawson had to abandon descriptive metaphysics and to change his intellectual figures. One of the main heroes of "Skepticism and Naturalism" — his late book — becomes Hume. The second part of the paper is dedicated to the explanation of the transition from Kant to Hume. In this work, Strawson argues for some kind of soft Hume-like naturalism instead of previously held descriptive metaphysics. This kind of naturalism is more modest than metaphysics. It does not pretend to be the main and the most fundamental of all the philosophical studies. It is simply an analysis of one of the possible philosophical perspective. The stand point of ordinary beliefs.

Keywords: descriptive metaphysics, transcendental arguments, naturalism

Article history:

The article was submitted on 26.01.2023

The article was accepted on 30.06.2023

For citation: Evstigneev MD. Strawson P.F.: From Hume to Kant and Back Again. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):644—658. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-644-658>

Введение: две фазы в философии

В статье о кантовских основаниях метафизики П.Ф. Стросон писал, что «коперниканский переворот» стал данностью для традиции, к которой он сам принадлежит [1. Р. 232]¹. Хотя к моменту написания им статьи кантовский «след» в философии был очевиден [1. Р. 232], так, конечно, было не всегда². И во многом этим следом мы обязаны самому Стросону. Его работы часто связывают с «реабилитацией метафизики» [2. Р. 49] и переходом «аналитической философии» в новую фазу, с переходом (позволю себе несколько переиначить фразу У. Селларса)³ от юношеского юмианства к взрослому

¹ Я выражаю благодарность Екатерине Хан и Александру Мельникову за чтение и обсуждение этого текста, а также за ценные комментарии и замечания.

² Он имеет в виду отчетливо «кантиановскую» риторику отцов-основателей «аналитической философии».

³ Ее передает Р. Брендом [3. Р. 19].

кантианству. Переход между этими фазами Стросон связывает с отказом от радикального, «атомистического» [4. Р. 53] эмпиризма и возвращением к метафизике, раскрывающей фундаментальные структуры нашего мышления о мире.

Кант и скромная метафизика

«Индивиды» Стросон начинает с утверждения, что исторически существует два вида метафизики: дескриптивная и пересматривающая. Чаще метафизика «бывала пересматривающей, чем дескриптивной» [5. Р. 9]. «Дескриптивная метафизика довольствуется описанием действительной структуры нашего мышления о мире, пересматривающая метафизика озабочена производством лучшей» [5. Р. 9]. К пересматривающим или валидирующем (*validatory*) [6. Р. 23] метафизикам Стросон относит Декарта [5. Р. 90—95; 4. Р. 16], Лейбница и Беркли, а к дескриптивным — Аристотеля и Канта [5. Р. 9]. Юм занимает в этой схеме промежуточную позицию, совмещая в себе элементы и той и другой [5. Р. 9]. Сам Стросон симпатизирует дескриптивной метафизике, и эта симпатия связывает его с Кантом.

Дескриптивную метафизику отличает скромность претензий. Это такой вид метафизики, который не претендует ни на что большее, чем *просто* описание фундаментальной структуры нашего мышления о мире. Стросон пишет: «Задачи метафизики — это очень общие задачи. Они скорее относятся к общим формам или каркасам, в рамках которых осуществляется исследование, чем к конкретным эпизодам в процессе исследования» [1. Р. 232]. В другом месте он добавляет, что метафизика — это «наиболее общее и фундаментальное исследование. Методы метафизики будут не эмпирическими, они априорны <...> она занимается концептуальной структурой, которая предполагается во всяком эмпирическом мышлении» [7. Р. 18]. Именно таким видом метафизики, согласно Стросону, и занят Кант.

«Границы смысла» открывают знаменитым пассажем: «Можно вообразить виды миров, очень сильно отличающиеся от мира, который мы знаем. Можно описать виды опыта очень отличные от того, который мы имеем. Но не всякое предполагаемое и грамматически допустимое описание возможного вида опыта будет подлинно интеллигибельным описанием. Существуют пределы того, что мы можем постигнуть или сделать для себя интеллигибельным в качестве возможной общей структуры опыта. Исследование этих пределов, исследование набора идей, формирующих ограничивающий каркас всего нашего мышления о мире и всего нашего опыта мира — это, очевидно, важное и интересное философское предприятие. Ни один философ не предпринимал более серьезной попытки сделать это, чем Кант» [7. Р. 15]⁴.

Как, по мнению Стросона, Кант это делает? Он задается вопросом о возможности нашего опыта. Задавшись этим вопросом, он показывает, что опыт

⁴ Ср.: [7. Р. 16, 49]; [8. Р. 249].

того типа, которым обладают существа вроде нас, должен необходимо быть опытом пространственно-временного мира реидентифицируемых партикулярий — тел⁵. Сам по себе этот опыт должен представлять собой единство серии восприятий⁶. Он должен приписываться некоторому носителю, который способен отличать свои состояния и их порядок от положений дел и порядка, существующих независимо от него (A201-202/B246-247) [7. Р. 24].

Эти результаты являются следствием аналитического аргумента, который, согласно Стросону, применяет Кант. Однако «Критика чистого разума» не сводится к такому аргументу. Это еще и эссе о «воображаемом субъекте трансцендентальной психологии» [7. Р. 31—32].

Воображаемый предмет трансцендентальной психологии

Стросон сетует, что «Критика» особенно сложная для понимания потому, что Кант облачает свое предприятие в одежды некоторой «вводящей в заблуждение аналогии» [7. Р. 15]. Исследование «общих понятий или категорий, в терминах которых мы упорядочиваем наше мышление о мире и опыт мира» [4. Р. 35], он сопрягает с исследованием функционирования способностей души⁷. В термины своей психологической идиомы Кант облачает все значимые доктрины «Критики», в том числе и учение об априорном познании. «Какие бы необходимости Кант не находил в нашей концепции опыта, он приписывал их природе наших способностей» [7. Р. 19]⁸.

⁵ Наиболее эксплицитно это выражено в «Аналогиях» и в «Опровержении идеализма». Там Кант пишет: «Я сознаю свое бытие как определенное во времени. Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то постоянное в восприятии. Но это постоянное не есть нечто имеющееся во мне, так как мое бытие во времени может быть определено прежде всего именно этим постоянным. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне меня <...> сознание моего собственного бытия есть вместе с тем непосредственное сознание бытия других вещей вне меня (B275-276). Эти вещи являются пространственными, поскольку они находятся «вне меня», они являются ре-идентифицируемыми постольку, поскольку я должен отличать порядок восприятий от порядка явления» (A201-202/B246-247).

«Критика чистого разума» цитируется по пагинациям, перевод взят из: [9; 10]. Остальные работы Канта цитируются согласно международным стандартам в круглых скобках в тексте. По возможности используются существующие русские переводы.

⁶ Это ключевой тезис «Трансцендентальной дедукции».

⁷ Существуют способы показать историческую необходимость этой идиомы. С некоторой точки зрения она была неминуема. Однако поскольку Стросон сам изначально заявляет, что его книга — это не кантоведческая работа [7. Р. 11], постольку его вряд ли должны всерьез интересовать исторические причины, по которым Кант избирает эту идиому. В «Интеллектуальной автобиографии» Стросон называет свою книгу «анахронической попыткой завербовать Канта в ряды аналитических метафизиков» [11. Р. 9]. Странно требовать от изначально анахронического проекта исторической точности.

⁸ Ср.: [7. Р. 115].

Стросон полагает, что аналитический аргумент «Критики» независим от «трансцендентальной истории»⁹ и что, следовательно, ее можно оставить за бортом.

Аналитическая, «светлая» часть «Критики» посвящена анализу понятия опыта и исследует его необходимые структурные элементы. Ее можно свести к тезису вида: «каким бы не был предмет и содержание нашего опыта, **вот эта** структура останется неизменной». «Темная» же часть «Критики» на этом не останавливается, ей нужно дать *объяснение*, показать, *в силу чего* у нас есть такой опыт, а не другой [7. Р. 86]. Согласно Стросону такое объяснение просто не нужно (оставим в стороне вопрос о его возможности), если мы изначально не претендуем на квази-психологическое, генетическое описание [7. Р. 261—262].

Но почему один считает такое исследование необходимым, а другой нет? Водоразделом выступает «Коперниканский переворот». Приведу его знаменитое определение: «Следовало бы сделать попытку выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требуемой возможностью познания *a priori*, которое должно установить нечто о предметах прежде, чем они нам будут даны» (Bxvi). Для Стросона «переворот» сводится к признанию того, что задача метафизики — это изучение общего каркаса, в котором происходит всякое исследование, а не частных его элементов или его генезиса [1. Р. 232].

Для Канта «переворот» ведет к разыгрыванию «трансцендентальной драмы» [7. Р. 86] дедукции категорий, к учению о рассудке, предписывающем законы природе (B163) и, наконец, к трансцендентальному идеализму как к учению, «согласно которому все явления суть только представления, а не вещи сами по себе и что сообразно этому пространство и время суть лишь чувственные формы нашего созерцания, а не данные сами по себе определения или условия объектов как вещей в себе» (A369). Почему кантовский «переворот» столь требователен, а стросоновский столь скромен?

Ответ лежит в понимании философами априорности. Кантовское использование выражения «*a priori*» очень разнообразно и может быть сюжетом отдельной статьи, поэтому я выделяю только те его аспекты, которые интересуют Стросона. Помимо связи априорности и строгой, логической необходимости, более всего Стросона не устраивает кантовский диктум: «мы *a priori* познаем в вещах только то, что сами в них вложили» (Bxvii). Этот тезис является прямым следствием «переворота» или «измененного метода мышления» (Bxviii). Такой интерпретации априорности Стросон противопоставляет

⁹ В исследовательской литературе этот тезис получил название «тезиса отделимости» (*separability thesis*) [12. Р. xiv, 6—11]. В дальнейшем он стал предметом атаки многих интерпретаций кантовского трансцендентального идеализма. Однако Стросон ясно давал понять, что его прочтение, скорее всего, расходится с кантовскими намерениями и желаниями. Она просто пытается выжить из текста лучшее [1. Р. 237].

ту, в которой «быть *a priori*» значит «быть существенным элементом нашей концептуальной схемы». Последняя интерпретация априорности не предполагает с необходимостью первую [7. Р. 65]. Не предполагают первую интерпретацию и задачи, которые Стросон ставит перед метафизикой.

Мы могли бы возразить Стросону, указав на то, что, если этот переход не необходим для его собственного проекта, то он уж точно необходим для кантовского. Условия, в которых Кант работает, и доктрины, с которыми он полемизирует, требуют от него истории, рассказанной на «языке способностей». Она необходима, скажем, для того, чтобы дать ответ догматическому рационализму.

Действительно, какими ресурсами философ XVIII в. подрезает крылья метафизике? Например, методом «первого среди критических философов» Дж. Локка, показывая, что наши способности *не приспособлены* для сверхчувственного познания. А как это обыгрывает скептический эмпиризм? Опять же показывая, что наши способности *приспособлены* для познания, в котором скептический эмпиризм нам отказывает, т.е. показывая, что способности вроде наших не смогут иметь полноценный опыт, если не будут учтены виды суждений и рассуждений, которые скептический эмпиризм лишает значимости. В этой квази-локковской модели «ультимативный факт о нашем познавательном оснащении» [1. Р. 237—238] — это факт о том, что содержится в душе в качестве «зародышей и зачатков» (Кант) (A66/B91). Для этого, кажется, недостаточно просто описать структуру нашего опыта. Ведь, скажем, приведённый выше рационализм не спорит с этим, а просто прибавляет, что существуют познания, лежащие за пределами возможного для нас опыта. Ровно как и скептицизм просто говорит, что наша концепция необоснованна.

У Стросона, конечно, есть ответ такому рационализму. Этот ответ носит имя принципа значимости — «общего эмпиристского принципа» [4. Р. 62], который, по его мнению, без труда принимает эмпирикоориентированная философия. Этот принцип гласит: «Не может быть никакого легитимного или даже осмыслинного применения идей или понятий, которое не соотносит их с эмпирическими или экспериментальными условиями их применения» [7. Р. 16—17]. В свете этого принципа аналитический аргумент «Критики» действительно выглядит складно. Мы установили принцип значимости и далее пытаемся выяснить общую структуру опыта. В результате мы получим концептуальный каркас, в который будет попадать всякое прочее осмыслинное употребление понятий¹⁰.

Но насколько принцип значимости является самоочевидным для Канта? Скажем, если он последовательно придерживался его по ходу текста, зачем тогда писать «Трансцендентальную диалектику»? Разве трансцендентальный

¹⁰ Стоит заметить, что Стросон не включает Канта в группу т.н. «классических эмпириков», обыкновенно составляемую из «британских эмпириков» и, скажем, А.Д. Айера. Напротив, Стросон полагает, что Кант освободил принцип значимости «от неясности и ограниченности классического эмпиризма» [4. Р. 73].

идеализм не может быть рассмотрен в качестве попытки дать *обоснование* этому принципу¹¹ Тогда учение о непознаваемой вещи самой по себе и о том, что рассудок приписывает природе законы — это попытка показать, что *не стоит надеяться* на обладание теоретическим познанием за пределами принципа значимости¹².

Демонстрацию бесплодности надежды на сверхчувственное познание Кант видит как проект по описанию области или сферы, доступной уму. Однако «описание области» предполагает «очерчивание ее границ», а последнее, в свою очередь, предполагает мышление *за* этими границами. «Во всех границах», — замечает Кант, — «есть нечто положительное» [15. С. 118], поэтому было бы нелепостью «если бы мы совсем не признавали никаких вещей самих по себе или стали считать наш опыт единственным возможным способом познания вещей, следовательно, наше созерцание в пространстве и времени — единственным возможным созерцанием, а наш дискурсивный рассудок — прообразом всякого возможного рассудка, стало быть, принимали бы принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе» [15. С. 114]. Наш разум «как бы видит вокруг себя пространство для познания вещей самих по себе, хотя он никогда не может иметь о них определенных понятий и не простирается дальше одних лишь явлений» [15. С. 116]. Только так, полагает Кант, мы можем обезопасить себя и от метафизических иллюзий и от скептицизма. Проект «Критики» — это не сколько исследование логики или «грамматики нашего обыденного мышления» [4. Р. 10], сколько расчерчивание карты того, что доступно рассудку, а что лежит за пределом его горизонта¹³.

¹¹ Стросон комментирует эту опцию в [7. Р. 243].

¹² Схожим образом Г. Эллисон пытался показать, что Стросону удается отбросить трансцендентальный идеализм потому, что он оставляет в стороне вопросы, которые Канту было наиболее важно разрешить. Он, например, утверждает, что дуализм созерцаний и понятий, который Стросон находит естественным и очевидным, не был естественным и очевидным ни для Канта, ни для философии его времени. И границу, согласно Эллисону, нужно проводить не между трансцендентальным идеализмом и аналитическим аргументом, а между трансцендентальным идеализмом, который и есть этот аналитический аргумент, и «заведомо катастрофической моделью, в терминах которой Кант его интерпретировал» [13. Р. 216]. Ср.: [12. Р. 13].

Позиция Стросона, однако, намеренно анахроническая. Поскольку он полагает, что «никакой философ не поймет своих предшественников, пока не переосмыслит их в своих собственных терминах» [5. Р. 10—11], то он считает, что «Критика чистого разума» была бы «менее интересной работой», если бы мы ограничивали ее значимость выражением каких-то исторических пресуппозиций или исторического контекста [7. Р. 120]. В этом аспекте Стросон противопоставляет свой проект (как в интерпретации Канта, так и в философии) метафизике как дисциплине, раскрывающей исторические пресуппозиции в мышлении, вроде той, которую продвигал Р. Колингвуд [6. Р. 26]. См. подробнее: [14].

¹³ Сопоставление метафор здесь не случайно. Сам Стросон сравнивал занятие философией с работой по изучению грамматики языка. Все люди, говорящие на языке, так или иначе владеют его грамматикой (в рамках этой метафоры), но не все из них могут ее эксплицировать. Последним мы и занимаемся в философии [4. Р. 7].

Конечно, Стросон не находит такой подход удовлетворительным. Он, с аллюзией на знаменитое место из «Логико-философского трактата»¹⁴, пишет: «на двух путях он [Кант] проводит границы смысла¹⁵, но третьим он пересекает их <...> Он стремится провести границы смысла с точки, лежащей вне них. С точки, которая не может существовать, если эти границы проведены верно» [7. Р. 11—12]. «Нам недостает слов, чтобы сказать, что значит быть без них», — так Стросон завершает основную часть «Границ смысла» [7. Р. 273].

Дело, однако, в том, что ни Кант, ни Локк не искали возможности провести границу *смысла* или *осмыслинности*, они изначально работали в идиоме способностей ума и возможности/невозможности для них получить доступ к тем или иным предметам. Ясно, что отказываясь от идиомы способностей, мы также вынуждены и отказаться от мышления границы с двух сторон. Кажется, так философия становится скромнее.

Дескриптивная метафизика, Кант и скептицизм

Скромность стросоновской метафизики улетучивается ровно в тот момент, когда мы выясняем ее отношение к другим способам заниматься философией или метафизикой. Так, на первой же странице «Индивидов» мы читаем, что результаты пересматривающей метафизики только потому значимы, что есть другая — дескриптивная — метафизика, у которой она и стоит на службе [5. Р. 9]. Пока пересматривающая метафизика выдвигает гипотезы и строит модели, дескриптивная просто скромно эксплицирует нашу концептуальную схему. С этой точки зрения она более фундаментальна, чем пересматривающая, которую вообще можно рассматривать в качестве *средства по экспликации концептуальной схемы*¹⁶.

Такая позиция помещает дескриптивную метафизику в занимательное положение. Единственным ресурсом полемики с другими проектами, который есть у нее на вооружении, является экспликация, описание

Кант же говорит не о грамматике, а о судебном процессе, трибунале разума. А также об областях, ограниченных пограничными столбами (A296/B352) и нуждающихся в защите от нелегального вторжения. Критическую философию он сравнивает с выходом из естественного состояния (A751-751/B779-780), а задача «Критики способности суждения» формулируется им в терминах конкуренции законодательств за территорию: «рассудок и разум обладают на одной и той же почве опыта двумя различными видами законодательств» [16. С. 14].

¹⁴ «Следовательно, книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышления, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способны мыслить то, что не может быть мыслимо)» [17. С. 33—34]. Ср.: [2. Р. 57].

¹⁵ Ср.: [4. Р. 26, 57].
¹⁶ См. попытку Е.Н. Сухановой показать, как глава «Индивидов» о звуках может выступать в качестве примера использования пересматривающей метафизики дескриптивной [18]. Ср.: [2. Р. 64].

концептуальной схемы¹⁷. То есть демонстрация того, что **то**, что тот или иной проект хочет пересмотреть или отбросить, является существенным элементом нашего мышления о мире и нашего опыта, а значит не может быть отброшен без того, чтобы не разрушить эту схему. Но тогда вопрос о скептицизме встает сам собой и дескриптивная метафизика становится анти-скептическим проектом¹⁸.

Скептическое сомнение в такой модели отводится указанием на то, что скептические утверждения «включают в себя притворное принятие концептуальной схемы и в то же время тихое отрицание одного из условий ее существования» [5. Р. 106]. Такие аргументы получили название «трансцендентальных аргументов».

Трансцендентальные аргументы могут принимать различные формы, я не буду их здесь обсуждать¹⁹. Однако важно заметить, что некоторые из них будут общими и для Канта и для Стросона. Так, например, Стросон полагает, что скептицизм в отношении внешнего мира Кант опровергает указанием на то, что внешний мир является одним из необходимых условий самосознания²⁰: «всякий философ, приглашающий нас подтвердить или же опровергнуть наше верование в объективный мир посредством работы снаружи, как это бывало, с точки зрения приватных данных индивидуального сознания, показывает свой провал в постижении условий возможности опыта вообще» [7. Р. 19].

Такого рода аргументы, однако, встречаются с известной проблемой. А именно, они как будто бы не достигают своей цели без некоторого сильного принципа верификации. Действительно, кажется, что лучшее, чего стросоновский Кант и сам Стросон могут достичь — это доказательство того, что а) *у нас действительно есть необходимое верование, что P*. Но не что б) *P имеет место*. Чтобы из а) следовало б) и нужен принцип верификации, который позволяет переходить от необходимого верования к знанию [22. Р. 255]. Или, иными словами, этот принцип должен показать, что необходимым условием осмысленности сомнений скептика является их ложность.

¹⁷ Развитие этого рассуждения см.: [19. Р. 69].

¹⁸ При этом она является такой скорее «по случаю», см.: [6. Р. 10]. Цель проекта — не опровергнуть скептицизм, она конструктивна. Но при этом проект должен уметь отвечать на скептические сомнения. Х. Глок замечает, что скептическая персона здесь — не та, «которая сомневается в возможности знания, но та, которая рассеивает нашу концептуальную схему» [20. Р. 21].

¹⁹ См. подробнее о формах трансцендентальных аргументов: [21]; [20. Р. 34—36].

²⁰ Стросон имеет в виду аргумент «опровержения идеализма»: «игра, которую ведет идеализм, с еще большим правом может быть обращена против него. Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только заключаем о внешних вещах <...> Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт является непосредственным в собственном смысле слова и что только при его посредстве возможно хотя и не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т. е. внутренний опыт» (B276—277).

Из этой ловушки есть несколько выходов. Можно постараться показать, что трансцендентальные аргументы на самом деле не зависят от верефикационизма [23. Р. 84—85] или можно признать, что они зависят от некоторой его формы, но не считать этот факт фатальным для аргумента [24. Р. 14]. Или, наконец, можно ослабить *претензии* — это то, что делает сам Стросон. Причем, делает он это, меняя своих интеллектуальных героев. На место Канта вступает Юм в двойной роли: теперь уже не только в качестве скептика, но и в качестве натуралиста [6. Р. 3, 12—13, 33, 39].

Прежде чем перейти к стросоновскому решению, посмотрим, страдает ли кантовская позиция от такой критики? Как выглядит кантовский ответ Юму? Согласно Стросону Кант показывает, что Юм принимает концептуальную схему, но при этом пытается опровергнуть одно из условий ее принятия. Но что Кант отвечает Юму согласно самому Канту? Оставив в стороне вопросы кантоведческой экзегезы «проблемы Юма» (того, что в точности имеет в виду Кант, утверждая, что опроверг скептицизм Юма), можно, думаю, сказать, что кантовский ответ должен заключаться в указании на то, что Юм не справился с полным описанием области рассудка, что он только «суживает рассудок, не определяя его границ» [*unsern Verstand nur einschränkt, ohne ihn zu begrenzen*] (A767/B795). Если бы он справился с этой задачей, то он бы понял, что рассудок приписывает природе законы, а следовательно, скептицизм в отношении прерывного наблюдения и причинности беспочвенен²¹. Кантовский ответ скептицизму выражен в терминах так ненавистной Стросону трансцендентальной психологии. Юм не прав не потому, что его сомнение бессмысленно в силу того, что направлено на условие своей осмыслинности. Юм не прав потому, что *так работает рассудок*²².

Обратно к Юму

Р. Рорти замечал двойственность в позиционировании дескриптивной метафизики. С одной стороны, Стросон как будто хочет сказать, что она стремится опровергнуть пересматривающую или стать ее основанием²³. С другой, что пересматривающая метафизика — это просто другой вид философской игры [24. Р. 12]. Столкнувшись с проблемами скептицизма, Стросон выбрал второй вариант²⁴. Но, выбрав второй вариант, он также и рас прощался

²¹ Во многом моя интерпретация кантовского ответа Юму согласуется с прочтением А. Сайде, см.: [25].

²² Думаю, здесь можно было бы продолжить аргумент переводом в духе: до «лингвистического поворота» мы говорили «так работает рассудок», после «лингвистического поворота» мы говорим «так работает язык». Это известный ход и его неоднократно применяли и к Канту и Юму, но я не вижу необходимости прибегать к нему здесь. См. подробнее: [26].

²³ «Наука — не только дитя *common sense*, она остается его иждивенцем» [27. Р. 59].

²⁴ Ср.: [19. Р. 70].

с Кантом²⁵. Идея дескриптивной метафизики как первой философии или как критики уступила место анализу обыденного языка как *одной из философий*. В стросоновском творчестве это изменение связано с книгой «Скептицизм и натурализм».

В ней он полностью принимает критику трансцендентальных аргументов²⁶ и пишет, что даже если трансцендентальные аргументы не годятся ни на что большее, чем доказательство того, что у нас есть фундаментальные верования определенного вида, и что даже если в этом последнем вопросе они будут опираться на некоторые неконтролируемые интуиции, то все же «эти аргументы или их ослабленные версии будут продолжать быть интересными <...> Ведь даже если они и не достигают успеха в установлении таких прочных и жестких связей, как изначально обещали, они все-таки указывают на концептуальные связи или высвечивают их. Даже если эти связи и не столь прочны» [6. Р. 23].

Заняв эту позицию, Стросон окончательно отказывается «отвечать» на скептицизм²⁷. Теперь он полагает, что дело не в том, что скептицизм само-противоречив и ставит под сомнение часть концептуальной схемы, в рамках которой он только и может быть сформулирован, а в том, что мы просто не можем не верить в то, в чем сомневается скептик [6. Р. 11]. Если мы утратим эту веру, мы просто лишимся возможности участвовать в большинстве наших практик [6. Р. 34]. Здесь Стросон солидаризируется с Юмом и Витгенштейном («О достоверности»).

Мы, конечно, тут же можем заметить Стросону, что его аргументы бьют мимо цели. Ведь скептицизм не хочет лишить нас возможностей участвовать в практиках, он просто хочет показать, что наши убеждения недостаточно обоснованы.

Дело, однако, в том, что в «Скептицизме и натурализме» Стросон предлагает новую версию своего анализа концептуальной схемы, которую называет «умеренным натурализмом». Он предлагает различать два вида натурализма: редуктивный, или жёсткий, натурализм и либеральный, или умеренный [6. Р. 1]. Типичным представителем первого является Куайн, второй избирает сам Стросон. Стросоновский, или нередуктивный, натурализм предполагает, что мы избегаем скептического сомнения посредством аргумента в духе: **что бы ни попало под скептическое сомнение, есть настолько базовые утверждения, что мы не сможем от них отказаться, не перестав быть людьми** [6. Р. 10—11, 40—41]. Они часть нашего взгляда на себя самих, они естественны и в некотором смысле до-рациональны [6. Р. 51]. В этом статусе они

²⁵ Я не хочу сказать, что Стросон перестал читать Канта. Скорее то, что Кант перестает играть роль ключевой фигуры в текстах, не посвященных непосредственно ему. Схожим образом стросоновскую творческую эволюцию представляет Р. Стерн [28. Р. 219].

²⁶ Стерн обращает внимание также и на критику стросоновского подхода к индукции как на значимое основание «поворота» в его мысли [28. Р. 224—225].

²⁷ Ср.: [19. Р. 72, 83].

просто являются фактическими или квази-фактическими. Скептический вопрос касается возможности обоснования этих убеждений, которая не интересует стросоновский натурализм.

Но как быть, если к такому натуралисту приходит редуктивный и говорит, что вся фолк-психология *на самом деле* представляет собой набор ложных гипотез, что наш обыденный взгляд на предметы восприятия *на самом деле* — это иллюзия и что *на самом деле* предметы не таковы, как мы их воспринимаем? Что мир *на самом деле* «морально и буквально бесцветен» [6. Р. 52]. Иными словами, мы встречаемся с т.н. пересматривающими проектами или с проявлением «интеллектуального империализма» со стороны той или другой дисциплины [4. Р. 14].

Для них уже готов ответ. Стросон замечает, что перспективы редуктивного и нередуктивного натурализма — это две радикально отличающиеся перспективы, которые находятся в состоянии «холодной войны» друг с другом [6. Р. 2]. Это состояние, однако, можно преодолеть, если сказать, что эти натурализмы просто занимают две разные перспективы или точки зрения, которые нельзя занимать одновременно (как например, взгляд на человека как на лицо (*person*) и как на электро-химико-физический организм) [6. Р. 61]. Попытка смешения их просто приведет к тому, что мы (как Стросон выражается по немногу другому поводу) будем предлагать «учебник по физиологии тому, кто (со вздохом) признается, что хотел бы понимать работу человеческого сердца» [29. Р. 505]. При этом, замечу, что Стросон отказывает нам в возможности (используя фразу Селларса) занимать синоптическую точку зрения [30. Р. 19].

Теперь он оказывается в одной лодке с Юмом, который жестко разводил «обыденную» и «философскую» перспективы, при этом не особенно заботясь о возведении между ними мостов. На эту двойственность перспектив и указывает Стросон [6. Р. 12—13]. Так, в «Трактате» Юм пишет, что «мнения о тождестве наших сходных восприятий придерживается главным образом немыслившая и нефилософствующая часть человечества (т.е. все мы в то или иное время), стало быть, те люди, которые не знают иных объектов, кроме своих восприятий, и никогда не думают о двояком существовании: внутреннем и внешнем, представляющем и представляемом» [31. С. 255]. Он добавляет: «Несомненно, что почти все человечество, да и сами философы в течение большей части своей жизни, считает свои восприятия единственными объектами и предполагает, что **то самое** бытие, которое непосредственно представлено уму²⁸, и есть реальное тело, или материальное существование» [31. С. 256].

В этих цитатах я бы хотел обратить внимание на подчеркиваемую Юмом неизбежность нефилософской перспективы. Она важна для стросоновского аргумента. Вопросы *практики* и вопросы *философии* — это *принципиально*

²⁸ «Intimately present to the mind» — перевод изменен [32. Р. 137].

разные вопросы²⁹: «Моя практика³⁰, скажете вы, опровергает мои сомнения; но в таком случае вы не понимаете сути моего вопроса. Как существо дея-тельное, я вполне удовлетворен данным решением, но как философ, которому свойственна некоторая доля любознательности, если не скептицизма, я хочу узнать основание упомянутого вывода» [35. С. 33]. Солидаризируясь с такой дистинкцией, Стросон отказывается от кантовской критической программы, от перспективы всех перспектив [6. Р. 52] и, вместе с тем, от своего раннего проекта дескриптивной метафизики.

Заключение

Текст начался с замечания о переходе философии из юмовской фазы в кантовскую. В «Индивидах» и «Границах смысла» Стросон выступал одним из рупоров этого перехода. Его кантианство — это проект по экспликации нашей концептуальной схемы, фундаментальной концептуальной структуры нашего мышления о мире, основных понятий и категорий, которые дают нам возможность находиться в деятельном и познавательном отношении с действительностью. Этот проект, однако, столкнулся с трудностью, а именно с несоизмеримостью его претензий и возможностей. Столкнувшись с ней, Стросон вернулся к Юму, пускай не к Юму-скептику, а к Юму-натуралисту.

Список литературы / References

- [1] Strawson PF. *Kant's New Foundations of Metaphysics*. In: *Entity and Identity — And Other Essays*. Oxford: Clarendon Press; 2000. P. 232—243.
- [2] Hacker PMS. *On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics*. In: Glock H, editor. *Strawson and Kant*. New York: Oxford University Press; 2003. P. 43—66.
- [3] Brandom RB. *From Empiricism to Expressivism*. Cambridge: Harvard University Press; 2015.
- [4] Strawson PF. *Analysis and Metaphysics*. New York: Oxford University Press; 1992.
- [5] Strawson PF. *Individuals; An Essay in Descriptive Metaphysics*. New York: Routledge; 2003.
- [6] Strawson PF. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Cambridge University Press; 1985.
- [7] Strawson PF. *The Bounds of Sense*. London: Routledge; 1966.
- [8] Strawson PF. *The Problem of Realism and the A Priori*. In: *Entity and Identity — And Other Essays*. Oxford: Clarendon Press; 2000. P. 244—251.
- [9] Кант И. Критика чистого разума: 2-е издание (В) // Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. / под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Наука, 2006. Kant I. *Critique of Pure Reason: 2nd edition (B)*. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Wokrs in Russian and German. Vol. II. Pt. 1*. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [10] Кант И. Критика чистого разума: 1-е издание (А) // Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. / под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Наука, 2006.

²⁹ Впрочем, см. подход к Юму, который все же «наводит мосты» между философской и не-философской точкой зрения [33].

³⁰ «My practice» — перевод изменен [34. Р. 28].

- Kant I. *Critique of Pure Reason: 1st edition (A)*. In: Motroshilova N, Tuschling B, editors. *Works in Russian and German. Vol. II. Pt. I.* Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [11] Strawson PF. *A Bit of Intellectual Autobiography*. In: Glock H, editor. *Strawson and Kant*. New York: Oxford University Press; 2003. P. 7—14.
- [12] Allison HE. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press; 2005.
- [13] Allison HE. Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics. *Kant-Studien*. 1969;60(2):216—233.
- [14] Vanheeswijk G. The Kantian heritage of R.G. Collingwood and P.F. Strawson: two varieties of descriptive metaphysics. *History of Philosophy Quarterly*. 2014;31(3):271—292.
- [15] Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собрание сочинение в восьми томах: том 4 / под ред. А. Гулыга. М. : Чоро, 1994. С. 5—152.
- Kant I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*. In: Guliga A, editor. *Works in 8 Volumes: vol. 4*. Moscow: Choro publ.; 1994. P. 5—152. (In Russian).
- [16] Кант И. Критика способности суждения // Собрание сочинение в восьми томах: том 5 / под ред. А. Гулыга. М. : Чоро, 1994.
- Kant I. *Critique of Judgment*. In: Guliga A, editor. *Works in 8 Volumes: vol. 5*. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [17] Wittgenstein L. Логико-философский трактат. М. : Канон+, 2017.
Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moscow: Kanon+ publ.; 2017. (In Russian).
- [18] Суханова Е. Стросоновская конструкция «Непространственного мира» как пример исправляющей метафизики // Вестник Томского государственного университета Философия Социология Политология. 2009. № 4. С. 104—108.
Sukhanova E. Strawson Construction of “non-spatial World” as an Example of Revisionary Metaphysics. *Tomsk State University Journal of Philosophy*. 2009;(4):104—108. (In Russian).
- [19] Bird G. *Kant's and Strawson's Descriptive Metaphysics*. In: Glock H, editor. *Strawson and Kant*. New York: Oxford University Press; 2003. P. 67—85.
- [20] Glock H. *Strawson and Analytic Kantianism*. In: *Strawson and Kant*. New York: Oxford University Press; 2003. P. 15—42.
- [21] Stern R. *Transcendental Arguments and Scepticism*. New York: Oxford University Press; 2000.
- [22] Stroud B. Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*. 1968;65(9):241—256. <https://doi.org/10.2307/2024395>
- [23] Hacker PMS. Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism? *American Philosophical Quarterly*. 1972;9(1):78—85.
- [24] Rorty R. Verificationism and Transcendental Arguments. *Noûs*. 1971;5(1):3—14. <https://doi.org/10.2307/2214447>
- [25] Seide A. *Die Notwendigkeit empirischer Naturgesetze bei Kant*. Berlin: De Gruyter; 2020.
- [26] Rorty R. *Kant as a Critical Philosopher*. In: Malecki WP, Voparil C, editors. *On Philosophy and Philosophers : Unpublished Papers, 1960—2000*. Cambridge University Press; 2020. P. 38—64.
- [27] Strawson PF. *Perception and its Objects*. In: Macdonald GF, editor. *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with his Replies to them*. London: Macmillan Education UK; 1979. P. 41—60.

- [28] Stern R. *On Strawson's Naturalistic Turn*. In: Glock H, editor. *Strawson and Kant*. New York: Oxford University Press; 2003. P. 219—234.
- [29] Strawson PF. *Carnap's Views on Constructed Systems Versus Natural Languages in Analytic Philosophy*. In: Schilpp PA, editor. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court; 1963. P. 503—518.
- [30] Sellars WS. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. In: *Science, Perception, and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company; 1991. P. 1—40.
- [31] Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения в двух томах. Т. 1. 2-е изд. / под ред. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1996. С. 53—656.
Hume D. *A Treatise of Human Nature*. In: Narsky IS. editor. *Works in 2 vols. Vol. 1. 2nd ed.* Moscow: A Thought publ.; 1996. P. 53—656. (In Russian).
- [32] Hume D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Millican P, editor. New York: Oxford University Press; 2007.
- [33] Stroud B. *Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume*. In: Russell P, editor. *The Oxford Handbook of Hume*. New York: Oxford University Press; 2014. P. 21—32.
- [34] Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Norton DF, Norton MJ, editors. Oxford: Clarendon Press; 2007.
- [35] Юм Д. Исследование о человеческом познании. // Сочинения в двух томах. Т. 2. 2-е изд. / под ред. И.С. Нарского. М. : Мысль, 1996. С. 3—144.
Hume D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. In: Narsky IS. editor. *Works in 2 vols. Vol. 2. 2nd ed.* Moscow: A Thought publ.; 1996. P. 3—144. (In Russian).

Сведения об авторе:

Евстигнеев Максим Дмитриевич — аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (e-mail: mevstigneev@hse.ru). ORCID: 0000-0003-1391-4517

About the author:

Evstigneев Maksim D. — PhD student, National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia (e-mail: mevstigneev@hse.ru). ORCID: 0000-0003-1391-4517



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-659-676>

EDN: EBTXMM

Научная статья / Research Article

Трансцендентализм Канта как метафизика возможного опыта и его реалистическая трактовка в аналитической философии

С.Л. Катречко  

Государственный академический гуманитарный университет,
Российская Федерация, 119049, Москва, Мароновский переулок, д. 26
skatrechko@gmail.com

Аннотация. В «Критике чистого разума» и последующих «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике...», «Метафизических началах естествознания», *Opus Postumum* Кант развивает метафизику возможного опыта, задачей которой является исследование трансцендентальных условий возможности нашего (по)знания, которое, по Канту, имеет априорный характер. П. Стросон называет этот модус метафизики *дескриптивной метафизикой* и связывает ее с анализом концептуальной структуры человеческого мышления о мире. Современный реалистический тренд в интерпретации кантовской трансцендентальной философии (прежде всего, в рамках аналитической философской традиции) связан с современным развитием интерпретации «двух аспектов» (80-е годы XX в.), которая пришла на смену классической теории (интерпретации) «двух объектов/миров» (ср. также с противопоставлением «теория являющего vs. теория явлений»). В рамках этой теории кантовское явление имеет объективированный статус, являясь не нашим ментальным представлением, а соответствующим (как их знак) реально существующим вещам или предметам опыта. В статье прослеживается становление, исторические и концептуальные предпосылки кантовской метафизики опыта (выражение Г. Патона). Исторически метафизика опыта наследует неокантианский подход к трактовке наследия Канта как «теории опыта» (Г. Коген, Э. Кассирер), далее она развивается в логическом позитивизме/эмпиризме (Г. Райхенбах, Р. Карнап; далее — в пост-позитивизме: концепции науки И. Лакатоса и Т. Куна), в аналитической философии науки (Г. Бухдал, У. Селларс, Х. Патнэм), а в настоящее время метафизика опыта развивается в работах П. Стросона, К. Америкса, Л. Эллайс и др.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, теория двух аспектов, метафизика опыта, дескриптивная метафизика

История статьи:

Статья поступила 19.02.2023

Статья принята к публикации 12.06.2023

© Катречко С.Л., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как метафизика возможного опыта и его реалистическая трактовка в аналитической философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 659—676. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-659-676>

Kant's Transcendentalism as Metaphysics of Possible Experience and its Realistic Interpretation in Analytical Philosophy

Sergey L. Katruchko  

State Academic University of the Humanities (GAUGN),
26 Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation
skatrchko@gmail.com

Abstract. In the “Critique of Pure Reason” and subsequent “Prolegomena to Any Future Metaphysics...”, “Metaphysical Principles of Natural Science”, “Opus Postumum” Kant develops one of the modes of his transcendentalism, the metaphysics of possible experience, whose task is to study the transcendental conditions for the possibility of our (cognition), which, according to Kant, has a priori character. P. Strawson calls this mode of metaphysics ‘*descriptive metaphysics*’ and connects it with the analyzing the ‘conceptual structure’ of our thinking about the world. The contemporary realistic trend (primarily within the framework of the analytical philosophical tradition) in the interpretation of Kant’s transcendental philosophy is associated with the modern theory of “two aspects” (80s of the 20th century), which replaced the classical theory of “two objects/worlds” (compare also with the opposition “theory of appearance vs. theory of appearances”). Within the framework of this theory, the Kantian ‘appearance’ receives an objectified status, it is not our mental representation, but corresponds (as its signs) to really existing things, or Kantian ‘objects of experience’. The article traces the formation of the historical and conceptual background of the ‘*metaphysics of experience*’ (H. Paton’s original expression). Historically, the metaphysics of experience inherits the neo-Kantian approach to interpreting Kant’s transcendentalism as a ‘theory of experience’ (H. Cohen, E. Cassirer), then it develops in logical positivism/empiricism (H. Reichenbach, R. Carnap; further in post-positivism: the theory of I. Lakatos and T. Kuhn), analytical philosophy of science (W. Sellars, G. Buchdal, H. Putnam), and at present the metaphysics of experience is developing in a number of contemporary works of an analytical orientation (P. Strawson, K. Ameriks, L. Allais and etc.).

Keywords: transcendental philosophy, theory of two aspects, metaphysics of experience, descriptive metaphysics

Article history:

The article was submitted on 19.02.2023
The article was accepted on 12.06.2023

For citation: Katrechko SL. Kant's Transcendentalism as Metaphysics of Possible Experience and its Realistic Interpretation in Analytical Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):659—676. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-659-676>

Кантовская метафизика возможного опыта

В своей «Критике чистого разума» Кант предпринимает попытку изменить прежнюю метафизику и «совершить в ней полную революцию» [1. ВХХII, ВХVIII]¹, что делает ее, как говорит А. Шопенгауэр, величайшей книгой европейской философии. Ряд недавних публикаций (см. О. Хёффе [2] и др.) показывают влияние кантовской концепции на многие направления современной философии. Это связано с тем, что Кант «стоит у истоков нового способа философствования» [3. С. 87], а его концепция выступает парадигмой для современных концепций, направленных на исследование априорной концептуальной структуры познания.

Вместе с тем за более чем 240 лет со дня публикации «Критики чистого разума» (далее — *Критики*) так и не удалось достичь согласия относительно того, как следует понимать трансцендентальную философию (ТФ) и в настоящее время существуют различные ее прочтения: идеалистическое, реалистическое, метафизико-онтологическое..., которые трудно совместимы друг с другом. Причем, как отмечает Н. Хинске, отличия этих интерпретаций отчасти обусловлены доступным на момент их создания кантовским наследием: так влиятельная в начале XX века неокантианская трактовка кантовской теории опыта не учитывала кантовский *Opus postumum*, который был опубликован лишь в 1924 г. в двадцать первом и двадцать втором томах академического собрания сочинений Канта. В 60-е гг. XX в. было совершено новое «открытие» Канта, катализатором для которого во многом послужила книга П. Стросона «Границы смысла» (1966) [4], а интерпретационное напряжение в настоящее время связано с противостоянием восходящей еще к первой геттингенской рецензии на кантовскую *Критику* теории «двух объектов» и появившейся в 80-е гг. XX в. теории «двух аспектов» (Г. Эллисон [5]), принятие которой ведет к реалистической трактовке трансцендентализма. Мы приведем аргументы в пользу тезиса, что кантовская ТФ, несмотря на ее именование *трансцендентальным идеализмом*, является не идеализмом, а формой реализма.

Начнем наш анализ с экспликации «главной идеи трансцендентальной философии» [1. A1], которую можно представить в виде следующей последовательности из пяти пунктов (подробнее об этом мы говорим в [6]).

1) Эпистемологический поворот Нового времени как предпосылка трансцендентальной концепции и, соответственно, Кантона переориентация с онтологической метафизики на эпистемологическую «научную» метафизику².

¹ Далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [1] будем давать в стандартной международной пагинации A/B.

² В *Прологеменах* Кант замечает, что трансцендентальная метафизика относится к обычной школьной метафизике точно так же, как химия к алхимии или астрономия к астрологии [7. С. 134].

2) Формулировка главной «тайны» метафизики в письме Канта к М. Герцу от 21.02.1772 как *проблемы соответствия* предметов и представлений³. На ее важность указывает то, что в последующих *Критике* и *Прологеменах* эта проблема трансформируется в «главный трансцендентальный вопрос» о возможности априорных синтетических суждений [7. С. 33—34], разрешение которого составляет суть кантовского трансцендентализма.

3) Кантовский «коперниканский переворот» как альтернативный способ решения проблемы соответствия.

4) *Трансцендентальный поворот* от изучения предметов к исследованию нашего априорного способа познания (см. дефиницию из [1. В25]).

5) *Метафизический трансцендентальный сдвиг*, состоящий в смещении *пространства и времени* из области объективного в субъективную область априорных форм чувственности, и основополагающем для ТФ различении вещи самой по себе (предмета) и явления (предмета опыта), или введением *трансцендентальной триады* «вещь сама по себе (предмет) — явление (предмет опыта) — представление», в рамках которой *явление* опосредует отношение между предметом и представлением (решение проблемы соответствия).

Прежде чем перейти к анализу кантовской концепции, обратим внимание на два обстоятельства. Во-первых, кантовская *Критика* «есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука...» [1. В28] (см. также [1. В27] и далее), создание которой в *Критике* лишь постулируется. При этом трансцендентальная философия, в свою очередь, выступает лишь пропедевтикой («пролегоменами») к собственно *трансцендентальной метафизике*, которая, по Канту, состоит из *метафизики природы* и *метафизики нравов* [1. В869].

Во-вторых, надо также учитывать и то, что кантовский трансцендентальный проект по мере своего развития претерпевает определенные изменения, что выражается в изменении интенции трансцендентального исследования Канта: если в 1-м издании *Критики* (1781) Кант, определяя трансцендентальную философию, говорит об изучении «наших понятий *a priori* о предметах вообще» [1. А11—12]⁴, то в дефиниции ТФ из 2-го издания *Критики* (1787) он говорит уже об изучении «видов нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» [1. В25]. Тем самым во 2-м издании задается уже *методологический* модус ТФ, поскольку

³ «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что... составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*» [8. С. 487].

⁴ Этим указанием на «предмет вообще» Кант задает первый *онтологический* модус трансцендентальной философии, который восходит к лейбницевской онтологии как учению о возможном *предмете*, при том, что между *возможным предметом* Лейбница и *предметом вообще* (*Gegenstände überhaupt*) Канта есть существенные различия: концепт *предмета вообще* располагается выше по онтологической шкале, чем концепт *возможного предмета* (см. [1. А290/В346]; подробнее об этом см. *Metaphysik Mrongovius* [9. Р. 811]).

Критика «есть трактат о методе, а не система самой науки» [ВХХII]. При этом трансцендентальная метафизика мыслится Кантом как пришедшая на смену «гордой» онтологии догматики «простая аналитика чистого рассудка» [1. В303]⁵, т.е. учение о категориях⁶, которая (это важно!) применяется теперь не к области вещей-самых-по-себе, а к области явлений (см. п.5 выше).

Этот модус метафизики можно соотнести с введенной П. Стросоном *декриптивной метафизикой* как исследованием концептуальной структуры нашего мышления о мире [12. С. 8—10]. Ключевым для понимания этого модуса ТФ выступает «итоговое определение трансцендентального» из фрагмента [1. В80—81]⁷, где Кант определяет *трансцендентальное* (отличая его от *априорного*) как обоснование *возможности* априорного, выделяя при этом две его составляющие: 1) концепцию *эпигенезиса* (*возможность* как происхождение априорного) и 2) *трансцендентальную дедукцию* категорий, направленную на обоснование *возможности* (правомерности) применения априорного в опытном познании⁸.

В соответствии с этим Кант развивает *метафизику возможного опыта*, направленную на выявление и анализ трансцендентальных условий возможности опыта/опытного познания. Этот модус метафизики Кант развивает, прежде всего, в своих *Пролегоменах* (1783) и *Метафизических основаниях естествознания* (1783) (заметим, что эти работы написаны между 1-м и 2-м изданиями *Критики* и после критической рецензии Хр. Гарве — И. Федера на кантовскую *Критику*), а также в последующем *Opus Postumum*. Позже трактовка трансцендентализма как метафизики опыта получает развитие в *неокантианстве* (Г. Коген, Э. Кассирер), далее в логическом позитивизме (Г. Рейхенбах, Р. Карнап), аналитической философии науки (У. Куайн, Г. Бухдал), постпозитивизме (Т. Кун, И. Лакатос, Х. Патнэм, М. Фуко) и современной трансцендентальной философии науки (М. Фридман, М. Битбол, М. Массими). В современном развитии *метафизики опыта* выделим линию Г. Патон — П. Стросон — Л. Эллайс, которая представляет реалистический тренд в трактовке кантовского трансцендентализма.

⁵ Н. Хинске фиксирует это как «долгое расставание Канта с онтологией» [10].

⁶ В своей Диссертации 1770 г. Кант приводит следующий список категорий: возможность, бытие, необходимость, субстанция, причина и др. [11. С. 289].

⁷ См.: «Трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание... а только знание о том, (1) что [почему] те или иные представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, (2) каким образом [как это возможно (?), что] эти представления... могут применяться в познании, т.е. *a priori* относиться к предметам опыта» ([1. В 80—81], реконструкции фр. и вставки — С.К.)

⁸ Ср. с кантовским введением к «Трансцендентальной аналитике» под названием «Аналитика понятий», где он определяет «настоящую задачу трансцендентальной философии» [1. В 90—91]. Там Кант пишет, что под *аналитикой понятий* он понимает «изучение возможности априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще» [1. В 90—91].

Что представляет собой *метафизика опыта*? Заметим, что у самого Канта данный термин не встречается, а впервые он вводится Г. Патоном в книге «Кантовская метафизика опыта» (1936) [13. Р. 72] и противопоставляется критикуемой Кантом спекулятивной метафизике прошлого. При этом Патон отсылает к фрагменту [1. BXVIII] *Критики*, в котором Кант, после введения им «измененного метода мышления» [1. BXVIII], пишет, что это «обещает метафизике верный путь науки в ее *первой части*, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны *предметы в опыте*⁹ (выделение курсивом мое — С.К.). И далее Кант продолжает, что после указанного изменения можно объяснить не только *возможность* априорного познания, но и дать объяснение «законов, a priori лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта» [1. BXIX].

Тема *метафизики опыта* является центральной для книги П. Стросона «Границы смысла» [4. Р. 24—32], которая во многом послужила катализатором для «переоткрытия Канта» в аналитической философии в 60-е гг. XX в.

В книге Стросон рассматривает три модуса метафизики: *метафизика опыта, трансцендентная метафизика и метафизика трансцендентального идеализма* — и вслед за Кантом и Патоном отвергает *трансцендентную метафизическую*, но вместе с тем Стросон подвергает сомнению состоятельность *трансцендентального идеализма* (основанную на плохой психологии), и постулирует возможность лишь минималистской (англ. *anodyne*) *метафизики опыта*, задачей которой выступает анализ лежащих в основаниях опыта *концептуальных структур*. Свое дальнейшее развитие *метафизика опыта* получает в недавней книге Л. Эллайс «Являющаяся реальность: идеализм Канта и его реализм» [14], в которой автор развивает *умеренно-метафизическую* (англ. *moderate*) интерпретацию кантовской метафизики (см. изложение умеренной метафизической интерпретации в [15]). Соответственно, при такой трактовке кантовский трансцендентализм является не идеализмом, а формой *реализма* (подробнее см. нашу работу [16]).

В содержательном плане *метафизику возможного опыта* (resp. *априоризм*) Канта можно задать с помощью следующих трех аксиом¹⁰.

1. Онтологическая трансцендентальная аксиома различия, которая предполагает, что познавать мы можем только *предметы опыта или явления*: кантовское различие *вещей-самых-по-себе* и *явлений*.

2. Эпистемологическая аксиома априорности, говорящая о том, что в нашем опыте (познании) есть как апостериорная (*материя*) так априорное

⁹ Обратим внимание на используемый здесь термин *предмет опыта* и его противопоставление *предмету*. Первые Кант соотносит с *явлениями*, а вторые — с *вещами самими по себе*. Рассмотрение *вещей самих по себе* и *явлений* является краеугольным для кантовского трансцендентализма.

¹⁰ Третья когнитологическая аксиома состоит в том, что в нашем познании задействованы два основных ствола (познавательных способности), а именно чувственность и рассудок [1. B29], но этот аспект трансцендентализма здесь мы обсуждать не будем.

(форма) составляющая (соответственно, знание мыслится Кантом как синтез формы и материи). Здесь постулируется наличие в нашем опытном (по-)знании априорного (не-опытного) компонента, фиксируемое Кантом в качестве априорных форм чувственности и рассудка, а в современной философии — в качестве *концептуальной/категориальной структуры* (П. Строссон / С. Кёрнер) познания. При этом надо учитывать, что кантовское *a priori* определяет лишь форму знания, но не его эмпирическое содержание. Так в законе всемирного тяготения его формула может рассматриваться как априорная форма, а расчетная сила притяжения двух тел зависит от их эмпирической массы и расстояния между ними. Или наша априорная форма пространства предопределяет восприятие дома как пространственного тела, но его содержательные характеристики, в частности то, что перед нами находится *кирпичный красный дом длиной в 8 метров*, даются опытным путем. Тем самым в нашем познании наличествуют как априорная, так и апостериорная составляющие, а *трансцендентальная рефлексия* (топика) ([1. B319] и далее) должна распределить характеристики предмета по шкале «априорное vs. апостериорное» и соотнести их с чувственностью и рассудком.

При этом надо различать *трансцендентализм в сильном смысле* как принятие обеих аксиом и *трансцендентализм в слабом смысле* (или *априоризм*), при принятии только второй аксиомы¹¹.

Согласно этим аксиомам познавательный процесс, по Канту, можно описать так: наше познание начинается с аффицирования нашей чувственности вещами самими по себе («наше познание с опыта» [1. B1]), которые даются нам как явления, оформленные априорными формами, хотя отсюда не следует, что наше познание «целиком происходит из опыта» [1. B1].

Вместе с тем можно также различить *строгий* (сильный) и *слабый* априоризм. В случае строгого (кантовского) априоризма набор априорных форм мыслится неизменным, а в случае пост-кантовского слабого априоризма (неокантианство, логический эмпиризм, постпозитивизм) первоначальный набор априорных форм может модифицироваться или полностью изменяться.

Тем самым можно говорить о разных версиях *метафизики опыта*, восходящих к *априоризму/трансцендентализму* Канта, среди которых собственно кантовский трансцендентализм представляет самую сильную и радикальную («революционную»), версию, которую Кант связывает со своим «коперниканским переворотом» в метафизике и в основе которого лежит трансцендентальное различие вещей самих по себе и явлений.

Реалистическая трактовка кантовского трансцендентализма

Перейдем теперь к аргументации в пользу реалистического понимания кантовского трансцендентализма, его метафизики опыта. Для этого приведем

¹¹ Существуют также позиции *умеренного трансцендентализма*, когда аксиомы 1 и 2 принимаются, но в ослабленном виде.

пять аргументов: 1. концептуальная поддержка реализма в текстах самого Канта; 2. неидеалистический характер кантовского коперниканского переворота; 3. объективированный статус кантовского концепта явления; 4. различие явления и представления (на основе различия «теория являющегося vs. теория явлений»): явление как предмет представлений; 5. интуиция (*Anschauung*) как способность «прямого» (непосредственного) доступа к реальности.

1. Начнем с концептуальных пояснений относительно идеализма и реализма у самого Канта в *Критике и Прологеменах*. В *Предисловии* к 2-му изданию *Критики* он говорит от том, что мы можем познавать предмет не как вещь саму по себе, а лишь как явление (см. [1. BXXVI]). Вслед за этим он постулирует реалистический характер нашего познания, говоря о том, что «явление [не] существует без того, что является» [1. BXXVII]. А далее Кант подчеркивает, что в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное и «если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной» [1. B69—70]. В сноске к этому фрагменту Кант поясняет, что «предикаты явления могут приписываться самому объекту, если речь идет об отношении к нашему чувству...; но видимость никогда не может быть приписана предмету как предикат...» [1. B70].

В четвертом паралогизме [1. A367—380], Кант именует свой проект метафизики *трансцендентальным идеализмом*, под которым он понимает концепцию о том, что все явления суть только представления, а не вещи в себе и что сообразно этому пространство и время суть лишь чувственные формы нашего созерцания, а не данные сами по себе определения (см. [1. A369])¹². В [1. B519] 2-го издания *Критики* Кант добавляет два важных пояснения. В одном из них он подчеркивает, что его трансцендентализм не отрицает *реальное «существование самих внешних вещей»*, т.е. является *реализмом*, а в другом противопоставляет свой *трансцендентальный идеализм* «содержательному, т.е. обыкновенному идеализму». Дело в том, что в тексте *Критики* существуют два типа дискурса: *эмпирический* и *трансцендентальный*, характеристики которых не совпадают и даже противоречат друг другу (о чем настойчиво пишет Г. Бёрд [17]). Наиболее показательным случаем этой двойственности выступает кантовское различие предметов (=вещей самих по себе и предметов опыта (=явлений). Обычные вещи с эмпирической точки зрения реально существуют (и Кант не сомневается в их существовании), но в трансцендентальной перспективе они характеризуются уже не как сами вещи, а как их *явления*. Учитывая эти концептуальные несовпадения

¹² Эта дефиниция повторяется в главе «Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики» *Критики* [A491]. А во 2-м издании Кант добавляет к ней поясняющую сноsku: «Иногда я называл это учение также *формальным идеализмом*, чтобы отличить его от *содержательного*, т.е. обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» [B519].

в эмпирической и трансцендентальной перспективах, кантовский *трансцендентальный идеализм* никаким обычным идеализмом (в эмпирической перспективе) не является (ср. с фрагментом [1. A370, A371], где Кант соотносит свой *трансцендентальный идеализм* с *эмпирическим реализмом*). А собственно идеализмом является, по Канту, *трансцендентальный реализм*, который «превращает... модификации нашей чувственности в вещи, существующие сами по себе» [1. A491/B519] и «рассматривающий пространство и время как нечто данное само по себе» [1. A369].

Еще один аргумент можно найти у Г. Эллисона. Он обращается к фрагменту [1. B81], где Кант говорит о том, что применение пространства (и времени), поскольку оно ограничивается лишь предметами опыта является лишь эмпирическим, и подчеркивает, что *трансцендентальный реалист* неправомерно расширяет применение пространства и времени на сферу *вещей вообще*, а то время как как *трансцендентальный идеалист* ограничивает их применение лишь сферой опыта [18. Р. 23]. Принципиальным здесь выступает то, что Кантов трансцендентализм не расширяет область возможного опыта за счет введения ноумenalных сущностей (типа лейбницевских монад), а лишь перераспределяет области содержательно-апостериорного и формально-априорного в познании, относя пространство и время к области априорного.

При этом Кант постулирует лишь априорный [не—опытный], а не идеальный характер наших *форм* познания, не отрицая при этом реального существования предметов. Вследствие этого кантовский трансцендентальный идеализм совместим, как мы уже сказали выше, с «эмпирическим реализмом» [1. A370, A371].

Отвечая на обвинения его в идеализме и сближении его концепции с феноменализмом Беркли из геттингенской рецензии, Кант пишет специальное приложение к *Прологемам*, где отвергает эти обвинения, а во 2-м издании *Критики* добавляет специальную главу «*Оправдание идеализма*» [1. B274—B279], само название которой говорит в пользу его реализма¹³.

Поэтому точнее именовать трансцендентализм не *трансцендентальным идеализмом*, а *априоризмом* или *априорно-трансцендентальной формой реализма* [16]. При этом кантовские априорные формы могут трактоваться «натуралистическим» образом и иметь культурно-исторический или лингвистический характер¹⁴. Таким образом, трансцендентальный идеализм является ни

¹³ Заметим, что кантовское «*Оправдание идеализма*» уже имплицитно присутствует в «четвертом паралогизме» 1-го издания *Критики* [1. A373—A377]. Вместе с тем Кант обращается к теме «*опровержения идеализма*» в своих более поздних текстах: см., например, его уточнение в 2-м *Предисловии* [1. XXXIX] и черновых материалах (*Рефлексиях* R5653—5, R6311—R6319, R6323).

¹⁴ В данном случае мы указываем на восходящую к неокантианству и развивающую в последующем позитивизме (пост-позитивизме) и аналитической философии, *натуралистическую* трактовку кантовского априоризма/трансцендентализма, когда происхождение априорных

объективным (Лейбниц) или субъективным (Беркли) идеализмом, а выступает рефлексивной надстройкой над эмпирическим реализмом.

2. Идеализм Канта часто связывают с его «коперниканским переворотом», о котором он говорит в своем *Предисловии* к 2-му изданию *Критики*. Однако здесь надо иметь в виду, что Кант использует выражение «коперниканский переворот» лишь как аналогию, и поэтому если в астрономическом коперниканском перевороте происходит полное «переворачивание» исходной ситуации видимого движения Солнца по небосклону, то в случае кантовского «коперниканского переворота» не происходит полного «переворота» в смысле отказа от реализма. В данном случае есть лишь отказ от наивного реализма, не учитывавшего наличие априорного компонента в нашем познании. Кант не полностью «подчиняет» предметы априорным представлениям чувственности и рассудка, а делает это лишь по отношению к *предметам опыта*, на которые воздействуют, афицируя нашу чувственность, вещи сами по себе. Это воздействие, т.е. постулирование наличия вещей—самых по себе, и определяет реалистический характер трансцендентализма, который Кант развивает в своей концепции двойного афицирования. Так, например, при восприятии стула, наша априорная форма пространства (как расселовские пространственные «очки») предопределяет его восприятие в качестве трехмерного пространственного тела. Но его конкретные содержательные характеристики, в частности то, что перед нами находится матовый металлический стул, высотой 0.5 метра даются опытным путем. Это говорит о том, что в нашем познании наряду с эмпирической присутствует и ноумenalная причинность, а в нашем знании сращены априорная и апостериорная составляющие.

Таким образом, кантовский «коперниканский переворот» не отменяет эмпирический вектор соответствия «от предмета к представлению» (эмпирический реализм), решающая роль в котором принадлежит вещи—самой—по—себе, афицирующей нашу чувственность. Вместе с тем Кант постулирует и ноумenalный вектор «от представлений к предмету» (трансцендентальный идеализм), трансцендентальным условием которого является трансцендентальное единство апперцепции¹⁵. В акте познания наличествуют как опытные, так и априорные компоненты, а кантовский коперниканский

форм объясняется или историко-культурными факторами (ср. с онтологическими обязательствами У. Куайна, «символическим пространством» Э. Кассирера, концепцией *парадигм* Т. Куна, концепцией *эпистем* («историческое априори») М. Фуко) или лингвистическими факторами («лингвистическое априори» Ч. Пирса, Л. Витгенштейна, К.-О. Апеля; концепция «языковых каркасов» Р. Карнапа, «концептуальная схема» Д. Дэвидсона). В этом случае априорное относится к срединной, между объективным и субъективным, *интерсубъективной* области культуры, «третьему миру» К. Поппера.

¹⁵ В этом состоит суть концепции *двойного афицирования* (resp. ноумenalной причинности): эмпирической детерминации явления посредством воздействия вещи самой по себе на чувственность и «интеллигibleльной причине явлений» [1. B522], каковой выступает трансцендентальный предмет (подробнее см. [16]).

переворот представляет собой синтез базового эмпирического реализма и мета—уровневого трансцендентального идеализма (подробнее о коперниканском перевороте см. наши работы [19, 20]).

3. Обратимся теперь к *трансцендентальной триаде* «*предмет* (вещь-сама-по-себе) — *явление* — *представление*», в которой онтологический статус явления явление отличается как от предмета, так и представления. Заметим, что в случае отождествления явления с *вещью самой по себе* мы возвращаемся к докантовскому наивному реализму, а в случае отождествления явление с *представлением* мы сближаем кантовский трансцендентализм с феноменализмом Беркли (что происходит, например, в теории «двух миров»). В любом из таких отождествлений трансцендентальная триада превращается в диаду «*предмет vs. представление*», что нивелирует суть трансцендентализма.

Кантовский концепт *явления*, наряду с *вещью самой по себе*, является одним из ключевых для ТФ, и как пишет в этой связи Г. Эллисон, трактовка трансцендентализма во многом зависит от того, как понимается кантовское явление [18. Р. 21]. Однако онтологический статус явления у Канта остается неопределенным и существует концептуальный разброс в трактовках данного термина (resp. трансцендентализма в целом), противоположными полюсами которых на современном этапе выступают его интерпретации как «двух миров» и «двух аспектов». В первой из них явление смещается в сторону *представления* (и даже отождествляется с ним: «явления... могут существовать только в нас» [1. B59] (ср. с [1. A371—2])). В теории «двух аспектов» явление, которое мыслится как один из аспектов предмета, не отрывается от *предмета*, выступая его *про-явлением*: «явление НЕ существует без того, что через него является» (парафраз [1. B XXVI—VII]).

Такое понимание явления выступает основой для реалистических трактовок кантовского трансцендентализма. Как мы уже сказали выше, явление нельзя отождествлять ни с *субъективным* представлением, ни с *объективным* предметом: оно представляет собой некую промежуточную объективированную сущность, имеющую *интер-субъективный* статус (подробнее см. наши работы [21, 22]). Более того, если опереться на фрагмент [1. B235], то явление не является объектом, «а только обозначает какой-нибудь объект», т.е. явление является знаком объекта. Для пояснения статуса явления приведем аналогию с телескопом: явление как изображение звезды на линзе телескопа имеет промежуточный статус по сравнению как с реальной звездой-самой-по-себе (=кантовская вещь сама по себе), так и ее ментальным образом (=кантовское представление).

Тем самым, несмотря на некоторую амбивалентность употребления Кантом термина *явление* (подробнее об этом см. [23]), его концептуальный смысл состоит в том, что явления — это *предметы опыта*, т.е. обычные окружающие нас, находящиеся в пространстве вещи. Такие объективированные *трансцендентальные явления* (явления-1) надо отличать от эмпирических

явлений (явление-2) как ментальных представлений, полученных посредством синтеза схватывания (образов предметов). Терминологически, если ментальные явления-2 — это *ре—презентации* предметов, то объективированные явления-1 — это *презентации* предметов, или эмпирических вещей самих по себе.

Различный онтологический статус явлений-1 и явлений-2 проясняется, если мы обратим внимание на трактовку предлога «в». При обсуждении специфики ТФ в *Четвертом паралогизме* Кант прибегает к анализу использования предлога «*вне* (нас)» [1. A373].

Вместе с тем Кант совершенно некритично использует дуальное для него выражение «*в/внутри* нас» [1. A373]. Здесь нужно провести анализ выражения «явление как представление в нас/в душё».

Заметим, что выражение «*в душё*», если принять во внимание пространственный смысл предлога «в», метафорично и несколько неточно: представления не наличествуют в нашей душё как вещи в коробке. Кроме того, если традиционно выражение «*в душё*» указывает на область ментального, то трактовка Кантом пространства и времени в качестве априорных форм предполагает отнесение предлога «в» уже к нашей чувственности. А это не то же самое, что находится «*в душё*», поскольку чувственность ‘физиологична’ и относится уже, скорее, не к *душе*, а к *телу*. Более того, как отмечает Кант во фрагменте [1. A375], явления находятся не «*в душё*» как ментальные представления, а в *пространстве* как предметы опыта (тела).

Наконец, поскольку область представлений расширяется Кантом за счет априорных форм, то это предполагает переход от эмпирического (индивидуального) сознания к трансцендентальному «*сознанию вообще*» [7. С. 57, 63], которое, в отличие от *субъективного* индивидуального сознания, точнее характеризовать как область *транс-* или *интер-* *субъективного* (ср. с «третьим миром» К. Попера). Тем самым трансцендентальный анализ предлогов «*в/вне*» позволяет заменить эмпирическую диаду «*вне — внутри*» на трансцендентальную триаду: «*вне_{транс}* — {*вне_{эмп}* = *внутри_{транс}*} — *внутри_{эмп}*», среднюю часть которой можно соотнести с областью трансцендентальных объективированных явлений-1, которые находятся «*в/внутри*» нас лишь трансцендентально, а эмпирически «*вне*» нас.

4. Наш следующий аргумент связан с различием языка/теории *являюще-ся* [*theory of appearing*] и языка/теории *явлений* [*theory of appearance*], которое развивается в статье С. Баркер [21]. Суть этого различия состоит в том, что глаголы чувственного восприятия (воспринимать, чувствовать, интуитивно схватывать (*intuit*), видеть, слышать) могут трактоваться двояко: либо как указание на реально существующие предметы (восприятие чего-то; в этом случае это будет теория *являющегося* (*theory of appearing*)), либо как на наши субъективные состояния, связанные с восприятием предметов (явление как представление (*theory of appearance*)). Разницу между этими описаниями можно пояснить так. Если нам дана, например, фотография девушки, то наша

познавательная интенция (в рамках теории являющегося) направлена не на *фотографию* (= кантовское представление), а на изображенный на ней предмет — *девушку* (= кантовское явление), соответственно явление определяется Кантом как «неопределенный [до его определения рассудочными понятиями] предмет эмпирической интуиции/созерцания» ([1. В 34]; ссылка моя. — С.К.). Соответственно, в явление это не представление (=явление-2), а предмет представлений (=явление-1; сама девушка), хотя мы часто называем представление именем предмета [представления]: например, в выражении «мы видим стол», слово «стол» отсылает к нашему представлению (о столе), и к являющемуся нам предмету этого представления. В *Критике* (как отмечает С. Баркер) Кант использует оба этих языка, считая их взаимозаменяемыми, и поэтому совершает в *Критике* не совсем законный переход от «вещей как являющихся» (*thing as appearing*) к их «явлениям» (*appearance*) [24. Р. 433(74)], что и приводит к трактовкам явлений как самостоятельных сущностей (= представлений) и, соответственно, к субъективно-идеалистическим трактовкам трансцендентализма. Но если рассматривать явления (*appearance*) не как представления, а как являющиеся вещи (*appearing*), т.е. понимать под явлением предмет (референт) представлений, то кантовский трансцендентализм будет выступать реалистической теорией.

5. Последний из наших аргументов в пользу реализма Канта восходит к реалистической трактовке трансцендентализма Л. Эллайс, которая в [14] подчеркивает определяющую роль *интуиции* в кантовской теории познания. В известной классификации представлений [1. В377] Кант выделяет *субъективные* и *объективные* перцепции, к первым из которых он относит *ощущения* (лат. *sensation*; нем. *Empfindung*) как модификации состояния субъекта, а ко второй — *интуиции* (лат. *intuitus*; нем. *Anschauung*)¹⁶. Эллайс подчеркивает принципиальное отличие «объективных» интуиций от «субъективных» ощущений. Кантовская интуиция является дающей способностью, которая обеспечивает доступ нашего сознания к самим предметам и тем самым интуиция дает нам *объективное* знание о предметах, или, как выражается Эллайс в названии своей книги, к «являющейся реальности» (*manifest reality*)¹⁷. Тем самым интуиция отсылает нас от представления к его предмету как референту данного представления (ср. с пониманием явления как знака из [1. В235]; см. также [1. А104—109]), т.е. интуиция играет в познании референциальную роль.

В заключении сделаем еще один ход, вытекающий из наших рассуждений об интуиции, но не получивший развитие у самого Канта. Можно заметить, что кантовская концепция интуиции не является универсальной, так как

¹⁶ Термин *Anschauung* стандартно переводится на русский как *созерцание*. Но мы, опираясь на латинский эквивалент данного термина из [1. В377], в своих работах переводим термин *Anschauung* как *интуиция*.

¹⁷ Cp. с теорией являющегося из предшествующего аргумента п. 4.

она формулируется Кантом лишь для высших животных, обладающих психикой. В этом случае интуиция (интуиция-1) как бы встроена в психику или нашу «представительную способность» [1. В33—34] и поэтому материей кантовского явления выступает ощущение (хотя сам Кант в фрагменте [1. В 34] выражается более аккуратно, говоря о том, что материей явления выступает не само ощущение, а то, что ему «соответствует», т.е. его аналог). Но как быть с низшими «животными» (живыми существами), которые так же интуитивно воспринимают мир, пусть и не посредством «органов чувств» высших животных. Есть у них «дающая» способность, т.е. аналог кантовской интуиции? Очевидно, что «да»: например, амеба интуитивно «воспринимает» свет, двигаясь к нему или от него, хотя, понятно, что у нее нет органа зрительных *ощущений* — глаза, и нет «распознающего органа» — рассудка, который приписал бы соответствующее имя (понятие) данному восприятию¹⁸. Поэтому если у Канта интуиция (интуиция-1) и ощущение выступает взаимосвязанными компонентами одноконтурной познавательной цепи «интуиция — ощущение», характерной для психики высших животных (в том числе и человека): в эмпирическом познании интуиции относятся к предмету посредством ощущения [1. В34], — то «интуицию» низших животных (интуиция-2) можно трактовать как *автономную* (от ощущений), «дающую» познавательную способность, которая, поскольку здесь нет *субъективных* ощущений (см. [1. В377]), обеспечивает объективность подобного «познания» (ср. с [25])¹⁹. Причем в этом случае интуиция-2 «дает» непосредственный (объективный) доступ к самим вещам, хотя очевидно, что на подобном «низком» уровне восприятия мир не воспринимается нами через «очки» априорных форм чувственности и понятийные «очки» рассудка. Сходное с А. Уайтхедом понимание интуиции как «дающей», гарантирующей объективность нашего познания, можно найти у Э. Гуссерля, который различает *интуицию (созерцание)* и *ощущение* вещи (см. [27. Р. 182—185, 358]), хотя сам Гуссерль эту тему не развивает, но позже (уже в качестве когнитивного механизма познания) данная тема интуиции развивается Дж. Гиббсоном в его концепции экологического восприятия [28]²⁰. Тем самым такая интуиция (интуиция-2) дает доступ к самим вещам (ср. с максимой Э. Гуссерля «Назад к самим вещам!») и, тем самым, обеспечивает объективный характер нашего познания (resp. реалистический характер концепции познания).

¹⁸ См. по этому поводу интересную работу Т. Бёрджа «Происхождение объективности» [25], в которой описываются механизмы восприятия (интуиции) низших животных.

¹⁹ Упомянем в этой связиозвучную нашей трактовке интуиции работу А. Уайтхеда «Символизм, его смысл и воздействие» (1927) [26], в которой он развивает концепцию двухконтурной схемы познания: контур «прямого» восприятия внешнего мира (аналог кантовской интуиции) и контур психического восприятия чувственных качеств посредством наших органов чувств [26. С. 17, 25, 34], — которые связаны друг с другом посредством «символического отношения».

²⁰ Концепцию низкоуровневой «дающей» интуиции как возможном способе объективного познания, мы, вслед за Гуссерлем — Уайтхедом — Гиббсоном, развиваем в работе [29].

Заключение

В истории кантоведения можно выделить несколько периодов интерпретации кантовского трансцендентализма. Последнее «(пере-)открытие Канта» происходит в 60-е гг. XX в. в рамках аналитической философской традиции (П. Стросон, Г. Бёрд, У. Селларс, Г. Эллисон, К. Америкс, Л. Эллайс). В основе современной реалистической интерпретации Канта лежит пришедшая на смену теории «двух миров» теория «двух аспектов», которая предопределяет *реалистическую* трактовку кантовского трансцендентализма. Соответственно, кантовский трансцендентализм понимается здесь как *метафизика возможного опыта* (resp. *дескриптивная метафизика* (Стросон)). Как нам представляется, такая трактовка обладает большим потенциалом и представляет собой перспективное направление исследования в современном кантоведении.

Список литературы

- [1] Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на русском и немецком языках. Т. 2. Ч. 1., Ч. 2. М. : Наука, 1994—2006.
- [2] Höffe O. Kant's Critique of Pure Reason: the Foundation of Modern Philosophy. Dordrecht : Springer, 2010.
- [3] Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине. М. : Касталь, 1996.
- [4] Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London and New York : Routledge, 1966.
- [5] Allison H. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven and London : Yale University Press, Revised and Enlarged Edition, 2004.
- [6] Катречко С.Л. Кантовская «идея [проект] трансцендентальной философии» // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. № 1. Режим доступа: <https://transcendental.su/S123456780008967-4-1> (дата обращения: 15.04.2023). <https://doi.org/10.18254/S271326680008967-4>
- [7] Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. в 8-ми т. Т. 4. М. : Чоро, 1994.
- [8] Кант И. Письма // Соч. в 8 т. Т. 8. М. : Чоро, 1994.
- [9] Kant I. Kants Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe. Vol. 29. Berlin : G. Reimer [later W. de Gruyter], 1900ff.
- [10] Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигibleльного мира // Соч. в 8 т. Т. 2. М. : Чоро, 1994.
- [11] Хинске Н. Онтология или аналитика рассудка? Долгое расставание Канта с онтологией // Историко-философский ежегодник. 2011. М. : Канон+, 2012.
- [12] Стросон П.Ф. Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.
- [13] Paton H.J. Kant's metaphysic of experience. London : Methuen and Co, 1936.
- [14] Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- [15] Ameriks K. Kant's idealism on a moderate interpretation // Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine / B. Shulting, J. Verburgt, editors. Dordrecht : Springer, 2011. Р. 29—53.
- [16] Катречко С.Л. Является ли кантовский трансцендентализм идеализмом? Концептуальный реализм Канта // Трансцендентальный журнал. 2021. Т. 2. № 1. Режим

- доступа: <https://transcendental.su/s271326680016082-0-1/> (дата обращения: 20.04.2023). <https://doi.org/10.18254/S271326680016082-0>
- [17] Bird G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago and La Salle : Open Court, 2006.
- [18] Allison H.E. From Transcendental Realism to Transcendental Idealism. The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn' // Gardner S., Grist M., editors. *The Transcendental Turn*. Oxford : Oxford University Press Uk, 2015. P. 20—34.
- [19] Катречко С.Л. Кантовский коперниканский переворот: синтез эмпирического реализма и трансцендентального идеализма // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 131—141. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-6-131-141>
- [20] Катречко С.Л. Кантовский «измененный [трансцендентальный] метод мышления» в метафизике // Трансцендентальный журнал. 2022. Т. 3. № 1—2. Режим доступа: <https://transcendental.su/s271326680020991-0-1/> (дата обращения: 21.04.2023). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>
- [21] Barker S.F. *Appearing and appearances in Kant* // *The Monist*. 1967. Vol. 51. N 3. P. 426—441. <https://doi.org/10.5840/monist196751326>
- [22] Катречко С.Л. Природа явления в трансцендентализме Канта: семантико-когнитивный анализ // Кантовский сборник. 2018. Т. 37. № 3. С. 31—55. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-2>
- [23] Katratchko S.L. Kant's Appearance as an Objective—Objectual Representation // *Con-Textos Kantianos*. 2018. № 7. Р. 44—59. Режим доступа: <https://zenodo.org/record/1298600> (дата обращения: 22.04.2023).
- [24] Katratchko S.L. The Ambivalent Character of the Kantian Notion of the Appearance: Objective—Objectual ('gegenständlich') Nature of the Appearances as "Objects of Experience" // Serck-Hanssen C., editor. *Proceedings of the 13th International Kant Congress 'The Court of Reason'*. Vol. 1. Berlin/Boston : Walter de Gruyter, 2021. P. 319—328.
- [25] Burge T. *Origins of Objectivity*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- [26] Уайтхед А. Символизм, его смысл и воздействие. Томск : Водолей, 1999.
- [27] Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / пер. с нем. В. Молчанова. М. : Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
- [28] Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М. : Прогресс, 1988.
- [29] Катречко С.Л. Познаемы ли вещи сами по себе (Кант vs. Гуссерль)? Проблема объективности познания // Трансцендентальный поворот в современной философии (5): трансцендентальная метафизика, феноменология, эпистемология, трансцендентальная философия науки и теория сознания, эстетика: материалы ежегодного международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии —5» / под ред. С.Л. Катречко. М. : Изд-во ГАУГН—Пресс, 2020. С. 5—14.

References

- [1] Kant I. *Critique of Pure Reason*. In: *Works in Russian and German languages*. Vol. 2. Pt. 1, Pt. 2. Moscow: Nauka publ.; 1994—2006. (In Russian).
- [2] Höffe O. *Kant's Critique of Pure Reason: the Foundation of Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer; 2010.
- [3] Foucault M. *The order of discourse*. In: *The will to truth*. Moscow: Kastal publ.; 1996. (In Russian).

- [4] Strawson PF. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge; 1966.
- [5] Allison H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven and London: Yale University Press, Revised and Enlarged Edition; 2004.
- [6] Katrechko S. Kant's "Idea [project] of Transcendental Philosophy. *Studies in Transcendental Philosophy*. 2020;1(1). Available from: <https://transcendental.su/S123456780008967-4-1> (accessed: 15.04.2023). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S271326680008967-4>
- [7] Kant I. *Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science*. In: *Works in 8 vols.* Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [8] Kant I. *Letters*. In: *Works in 8 vols.* Vol. 8. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [9] Kant I. *Kants Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe*. Vol. 29. Berlin: G. Reimer [later W. de Gruyter]; 1900ff.
- [10] Kant I. *The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*. In: *Works in 8 vols.* Vol. 2. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [11] Hinske N. *Ontology or Analytic of Understanding? Kant's Long Farewell to Ontology*. In: *Historical and philosophical yearbook 2011*. Moscow: Kanon+ publ.; 2012. (In Russian).
- [12] Strawson PF. *Individuals. An essay in Descriptive Metaphysics*. Kaliningrad: Izd-vo RGU im. I. Kanta publ.; 2009. (In Russian).
- [13] Paton HJ. *Kant's metaphysic of experience*. London: Methuen and Co; 1936.
- [14] Allais L. *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford: Oxford University Press; 2015.
- [15] Ameriks K. *Kant's idealism on a moderate interpretation*. In: Shulting B, Verburgt J, editors. *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht: Springer; 2011. P. 29—53.
- [16] Katrechko S. Is the Kantian Transcendentalism Idealism? Kant's Conceptual Realism. *Studies in Transcendental Philosophy*. 2021;2(1). Available from: <https://transcendental.su/s271326680016082-0-1/> (accessed: 20.04.2023). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S271326680016082-0>
- [17] Bird G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Chicago and La Salle: Open Court; 2006.
- [18] Allison HE. *From Transcendental Realism to Transcendental Idealism. The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn'*. In: Gardner S., Grist M., editors. *The Transcendental Turn*. Oxford: Oxford University Press Uk; 2015. P. 20—34.
- [19] Katrechko SL. Kantian "Copernican Revolution": Synthesis of Empirical Realism and Transcendental Idealism. *Voprosy Filosofii*. 2022;6(6):131—141. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-6-131-141>
- [20] Katrechko S. Kant's Copernican revolution as an altered method of thinking [in metaphysics]: its structure and status in the system of transcendental philosophy. *Studies in Transcendental Philosophy*. 2022;3(1—2). Available from: <https://transcendental.su/s271326680020991-0-1/> (accessed: 21.04.2023). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S271326680020991-0>
- [21] Barker SF. Appearing and appearances in Kant. *The Monist*. 1967;51(3):426—441. <https://doi.org/10.5840/monist196751326>
- [22] Katrechko SL. The Nature of Appearance in Kant's Transcendentalism: A Semantic-Cognitive Analysis. *Kantian Journal*. 2018;37(3):31—55. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-2>

- [23] Katrechko SL. Kant's Appearance as an Objective—Objectual Representation. *Contextos Kantianos*. 2018;(7):44—59. Available from: <https://zenodo.org/record/1298600> (accessed: 22.04.2023).
- [24] Katrechko SL. *The Ambivalent Character of the Kantian Notion of the Appearance: Objective—Objectual ('gegenständlich') Nature of the Appearances as "Objects of Experience"*. In: Serck-Hanssen C., editor. Proceedings of the 13th International Kant Congress 'The Court of Reason'. Vol. 1. Berlin/Boston: Walter de Gruyter; 2021. P. 319—328.
- [25] Burge T. *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press; 2010.
- [26] Whitehead AN. *Symbolism. Its Meaning and Effect*. Tomsk: Aquarius publ.; 1999. (In Russian).
- [27] Husserl E. *Works. Vol. 3 (I). The Logical Investigations. Vol. II (I)*. Moscow: Gnozis, Dom intellektual'noiy knigi publ.; 2001. (In Russian).
- [28] Gibson JJ. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Moscow: Progress publ.; 1988. (In Russian).
- [29] Katrechko SL. *Are things in themselves cognizable (Kant vs. Husserl)? The problem of the objectivity of knowledge*. In: Katrechko SL, editor. Transcendental Turn in Modern Philosophy (5): Transcendental Metaphysics, Phenomenology, Epistemology, Transcendental Philosophy of Science and Theory of Consciousness, Aesthetics: Proceedings of the Annual International Scientific Seminar "Transcendental Turn in Modern Philosophy — 5". Moscow: Izd-vo GAUGN—Press publ.; 2020. P. 5—14. (In Russian).

Сведения об авторе:

Катречко Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент, философский факультет, Государственный академический университет гуманитарных наук; главный редактор «Трансцендентального журнала»; президент фонда «Центр гуманитарных исследований», Москва, Россия (e-mail: skatrechko@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2884-7719.

About the author:

Katrechko Sergey L. — Candidate of Sc. in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (GAUGN); editor-in-chief of "Studies in Transcendental Philosophy"; President of the "Foundation for the Humanities", Moscow, Russia (e-mail: skatrechko@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2884-7719.



Проблемы логики

Problems of Logic

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-677-697>

EDN: EZPUAY

Научная статья / Research Article

В защиту стандартного подхода к логико-семантической экспликации неспецифического транспарентного прочтения сообщений о пропозициональных установках

П.С. Куслий

МРОО «Русское общество истории и философии науки»,
Российская Федерация, Москва, 105062, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2
kusliy@iph.ras.ru

Аннотация. Исследуется феномен так называемого «третьего прочтения» сообщений о пропозициональных установках. Это прочтение, изначально исследовавшееся в диссертации Ж. Фодор (1973) и ставшее с тех пор одной из значимых проблем формальной семантики естественных языков, отличается от более известных de re и de dicto прочтений и тем, что является промежуточным случаем между ними. Если de re прочтение можно обозначить как транспарентное специфическое, а de dicto прочтение — как непрозрачное неспецифическое, то третье прочтение оказываются транспарентным неспецифическим. Стандартное решение, предложенное Фодор, вызывало бурное обсуждение в литературе и породило серию общепризнанных контрпримеров, которые, как считается, демонстрируют ограниченность решения Фодор. При этом альтернативные подходы к экспликации этих прочтений также страдали от формальных недостатков (например, не удовлетворяли требованию композициональности значения, которое является базовым требованием в формально-семантической литературе). Исследование выявило, что анализ всех сложных случаев третьего прочтения не учитывал в полной мере их синтаксическую структуру, которая оставалась незамеченной в силу присутствующего во многих из этих случаев эллипсиса. Показано, что восстановление этой синтаксической структуры позволяет проанализировать все сложные случаи как простые с применением классического стандартного анализа, предложенного Фодор, дополненного базовыми принципами допустимости подстановки L-эквивалентных выражений в интенсиональных контекстах, восходящих к Г. Фрете и Р. Карнапу. В заключительной части демонстрируется то, как именно осуществляется экспликация основных сложных случаев «третьего прочтения» в терминах стандартного подхода.

© Куслий П.С., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: семантика, интенсионал, экстенсионал, подстановочность, третье прочтение

Информация о финансировании и благодарности. Исследование подготовлено при поддержке Российского научного фонда, проект № 21-18-00496 («Семантическая структура пропозициональных установок сознания»). Автор выражает благодарность Е.В. Востриковой, совместно с которой были разработаны идеи, изложенные в данной статье, и которая дала разрешение на публикацию данного текста.

История статьи:

Статья поступила 22.03.2023

Статья принята к публикации 26.06.2023

Для цитирования: Куслий П.С. В защиту стандартного подхода к логико-семантической экспликации неспецифического транспарентного прочтения сообщений о пропозициональных установках // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 677—697. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-677-697>

In Defense of Standard Approach to Logico-Semantic Explication of Non-Specific Transparent Interpretation of Propositional Attitude Reports

Petr S. Kusliy  

Russian Society for History and Philosophy of Science,
Bd. 2, 1/36 Lyalin Lane, 105062, Moscow, Russian Federation
kusliy@iph.ras.ru

Abstract. This study explores the phenomenon of the so-called “third reading” of propositional attitude reports. This reading, which was originally explored in the dissertation of J. Fodor (1973) and has since become one of the significant problems in the formal semantics of natural languages, differs from the more well-known *de re* and *de dicto* readings by being an intermediate case. If the *de re* interpretation can be referred to as transparent specific, and the *de dicto* interpretation as opaque non-specific, then the third reading is transparent non-specific. Fodor's standard solution has been the subject of much discussion in the literature and has given rise to a series of widely accepted counterexamples that are thought to demonstrate the limitations of Fodor's solution. At the same time, alternative approaches to the explication of these readings also suffer from formal shortcomings (for example, some of them did not satisfy the requirement of meaning compositionality, which is a basic requirement in formal semantic literature). This study points out that the analysis of all complex cases of the third reading did not fully take into account their syntactic structure. This remained unnoticed due to the ellipsis in many of these cases. It is shown that a restoration of the ellided syntactic structure makes it possible to analyze all hard cases as basic ones using the classical standard analysis proposed by Fodor supplemented by the principles of admissibility of substitution of L-equivalent expressions in intensional contexts (known since G. Frege and R. Carnap). In the final part of the work, it is demonstrated how exactly the main complex cases of the “third reading” are explicated in terms of the standard approach.

Keywords: semantics, intensionality, extensionality, substitutivity, third reading

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (project № 21-18-00496 “The semantic structure of propositional attitudes”). The author thanks E.V. Vostrikova who participated in the development of the ideas presented in this article and who gave the author her permission to publish this text.

Article history:

The article was submitted on 22.03.2023

The article was accepted on 26.06.2023

For citation: Kusliy PS. In Defense of Standard Approach to Logico-Semantic Explication of Non-Specific Transparent Interpretation of Propositional Attitude Reports. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):677—697. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-677-697>

Введение

Исследование посвящено интерпретации экзистенциальных кванторов (или «неопределенных дескрипций» в терминологии Б. Рассела) в контекстах сообщений о пропозициональных установках в естественных языках, а именно феномену их так называемого третьего прочтения. Рассел называл неопределенными дескрипциями именные группы с неопределенным артиклем в английском языке. В русском языке, где различие между определенными и неопределенными дескрипциями не обязательно маркируется, экзистенциальные кванторы могут обозначаться такими выражениями, как «король Франции», «куртка, как у Вани», «двухэтажное здание» и т.п. Здесь будет исследована та их интерпретация, в которой они понимаются не как референциальные выражения (то есть выражения, указывающие на какой-то конкретный объект мира), но при этом приобретают такой же смысл как «один король Франции», «какое-то двухэтажное здание», которые также являются экзистенциальными кванторами или неопределенными дескрипциями.

В аналитической традиции философии языка хорошо известно различие между прочтениями *de re* и *de dicto*, которые могут получать в интенсиональных контекстах, как определенные, так и неопределенные дескрипции. Данное различие восходит к работе Б. Рассела «Об обозначении» [1], в которой он провел различие между первичным и вторичным вхождением терминов (хотя фокусом его работы были определенные дескрипции). Типичным интенсиональным контекстом является сообщение о пропозициональной установке или, точнее, о желании, такое, как представлено в (1).

(1) Маша хочет купить (какое-то) дорогое платье

Данное предложение может быть истинно в двух разных типах сценариев. Первый тип можно проиллюстрировать так. Есть конкретное платье фирмы Версаче, которое Маше очень нравится. Она не в курсе, что это очень дорогое платье. В такой ситуации предложение (1) является истинным. Это прочтение получило название *de re* ('о вещи'), поскольку речь здесь идет о конкретном объекте, платье является дорогим только с точки зрения того, кто

произносит предложение (1). Рассел называл это первичным вхождением термина, но в современной литературе используется именно термин *de re*.

Данное предложение (1) также будет истинно в ситуации, когда Маша не имеет в виду какое-то конкретное платье, а просто испытывает желание потратить очень много денег на покупку платья. Данное прочтение получило название *de dicto* («о том, что сказано»). Платье является дорогим с точки зрения Маши, а не говорящего. В терминологии Рассела это вторичное вхождение термина.

В фокусе внимания настоящего исследования так называемое третье прочтение, которое существует наряду с прочтениями *de re* и *de dicto* и было открыто Джанет Фодор [2]. Третье прочтение сочетает в себе свойства как *de re*, так и *de dicto* прочтения, но не может быть сведено ни к одному из данных прочтений. Более подробно свойства третьего прочтения будут рассмотрены в следующем разделе.

Сравнение третьего прочтения и прочтений *de re* и *de dicto*

Решение, объясняющее, каким образом предложение (1) может иметь два прочтения, также восходит к вышеупомянутой работе Б. Рассела. В терминах современной семантической теории данная идея выражается следующим образом. Предложению естественного языка (1) соответствуют две разных логических формы. Логическая форма — абстрактная репрезентация той структуры предложения, которая интерпретируется в соответствии с заданными правилами интерпретации. Логическая форма, соответствующая прочтению *de re*, представлена в (2). Данная логическая форма не соответствует порядку слов в предложении (как, собственно, это и было у Рассела). Именная группа «дорогое платье» совершило передвижение и теперь имеет самую широкую область действия в предложении, оно находится за пределами области действия интенционального оператора «хочет». Передвинутое выражение оставляет след (t_1 в логической форме, приведенной в (2)), который интерпретируется как переменная. Абстрактор λt_1 с индексом, соответствующим индексу следа передвинутого выражения, вставляется в логическую форму для того, чтобы сестра передвинутой именной группы (т.е. выражение, с которым сочетается передвинутая именная группа *дорогое платье*) было предикатом и интерпретировалось как обозначающее свойство «быть объектом, который Маша хочет купить» [3]. (Здесь и далее PRO — это непроизносимое местоимение, указывающее на Машу.)

(2) [[дорогое платье] [_{TP} λt_1 [Маша хочет [PRO купить t_1]]]]]

Пропозициональный глагол здесь интерпретируется в духе Я. Хинтиклики [4] как универсальный квантор по возможным мирам, ограниченный теми мирами, где все происходит так, как того хочет Маша в нашем мире (следуя сложившейся традиции, *то* используется для обозначения нашего реального мира). Таким образом, неопределенная дескрипция, обозначающая квантор,

будет сочетаться с предикатом, описанным в (3) и обозначающим свойство. В результате предложение получает условия истинности, данные в (4).

- (3) $\lambda y. \forall w [w \text{ совместим с Машиными желаниями в } w_0 \rightarrow \text{Маша покупает } y \text{ в } w]$
- (4) $\llbracket (3) \rrbracket^{w_0,g} = \text{Истина, если и только если } \exists y [y \text{ является дорогим платьем в } w_0 \& \forall w [w \text{ совместим с Машиными желаниями в } w_0 \rightarrow \text{Маша покупает } y \text{ в } w]]$

Интерпретация неопределенной дескрипции в данной позиции имеет два важных следствия. Во-первых, экзистенциальный квантор, который вводится неопределенной дескрипцией, получает более широкую область действия, чем универсальный квантор, обозначаемый интенсиональным глаголом. В результате неопределенная дескрипция обретает так называемое *специфичное* прочтение: речь идет об одном и том же платье y в каждом возможном мире Машиных желаний.

Во-вторых, предикат внутри неопределенной дескрипции оценивается в реальном мире w_0 , а не в мирах, опять-таки, Машиных желаний. Это означает, что объект является дорогим платьем в реальном мире, с точки зрения говорящего, а не с точки зрения Маши. Эти условия истинности предсказывают, что предложение будет истинным в ситуации, если Маша не знает о дороживизне платья и даже если она путает платье с футболькой. Этот аспект значения получил название *прозрачного* или *транспарентного* (предикат «дорогое платье» невидим для квантора по возможным мирам, вводимым пропозициональной установкой). Таким образом, прочтение *de re* является специфичным и прозрачным.

Согласно второму прочтению, называемому *de dicto*, Мария хочет купить дорогое платье, но не имеет в виду какое-то конкретное платье. Если следовать подходу Рассела, согласно которому прочтение дескрипции определяется ее положением относительно интенсионального глагола в логической форме предложения, то данное прочтение является результатом интерпретации логической формы, данной в (5). В данной структуре неопределенная дескрипция «дорогое платье» остается в области действия интенсионального глагола.

- (5) [Маша [хочет [[дорогое платье] $[\lambda t_1 [\text{PRO } \text{купить } t_1]]]$]]]

Результат интерпретации данной логической формы дан в (6). Согласно данной интерпретации, предложение будет истинно если и только если в каждом мире Машиных желаний существует объект, который является дорогим платьем в этом возможном мире и Маша его покупает. При данной интерпретации платье должно быть дорогим именно в мире желания, а не в реальном мире. Этот аспект прочтения получил название *непрозрачного*. Более того, платье не обязательно должно быть одним и тем же в каждом мире: достаточно того, чтобы в каждом мире существовало такое дорогое платье. Этот

аспект значения получил название неспецифичного. Таким образом, прочтение *de dicto* является непрозрачным неспецифичным.

- (6) $\llbracket(5)\rrbracket^{w_0g} = \text{Истина, если и только если } \forall w[w \text{ совместим с Машиными желаниями в } w_0 \rightarrow \exists y[y \text{ является дорогим платьем в } w \text{ & Маша покупает } y \text{ в } w]]$

Третье прочтение, которое интересует нас, чем-то похоже, а чем-то отличается от прочтения *de re* и прочтения *de dicto*. Оно похоже на прочтение *de re* тем, что оно также является прозрачным, и похоже на прочтение *de dicto* тем, что также является неспецифичным. Это прочтение, при котором предложение рассматривается как истинное в следующем сценарии: Маша стоит возле магазина и смотрит на красивые платья. Она хочет купить одно из этих платьев, представленных на витрине. Говорящий знает, что это витрина дорогого бутика. Маша об этом не знает. В этой ситуации предложение «Маша хочет купить дорогое платье» оценивается как истинное. Поскольку Маша не знает о дорожизне платья, то мы говорим, что прочтение является прозрачным — предикат «дорогое» оценивается в реальном мире, а не мире Машиных желаний. При этом речь не идет о каком-то конкретном платье, в каких-то мирах своих желаний Маша покупает одно из этих платьев, в других другое, в третьих третье и так далее, поэтому данное прочтение является неспецифическим. Данное прочтение невозможно представить посредством теории, согласно которой все существующие прочтения определяются положением неопределенной дескрипции относительно модального глагола. Проблема состоит в том, что в рамках такого подхода невозможно развести аспект специфичности и эффект прозрачности. Для того, чтобы предикат «дорогое платье» мог оцениваться в реальном мире, в системе, где возможный мир, в котором оценивается предикат, задается посредством параметра на интерпретирующей функции (обозначаемой двойными квадратными скобками), вся неопределенная дескрипция должна выдвинуться из-под области действия интенционального глагола. В противном случае все предикаты, оказавшиеся в области действия интенционального глагола, будут интерпретироваться относительно миров, по которым квантифицирует данный глагол [5—7].

Стандартное решение

Решение для проблемы третьего прочтения в таких примерах, как пропозициональная установка, данная в (1), было предложено О. Перкусом и получило название стандартного решения [7]. В рамках этого подхода предполагается, что логическая форма предложения содержит переменные, которые указывают на возможные миры, а также операторы, которые связывают эти переменные, создавая конституенты, которые интерпретируются как пропозиции на уровне логической формы. В этой системе каждый предикат, включая те, которые находятся внутри именных групп (к которым относятся

определенные и неопределённые дескрипции) сопровождается переменной, которая интерпретируется как возможный мир. Переменная внутри именной группы может совпадать или не совпадать с переменной на главном предикате предложения (глаголе). В результате такой конфигурации предикат именной группы будет оцениваться относительно иного возможного мира, чем предикат, вводимый глаголом. Операторы, связывающие переменные по возможным мирам, вводятся на каждом пропозициональном уровне, соответственно, логическая форма предложений, содержащих пропозициональную установку, содержит два оператора-абстрактора.

В этой системе предложение (1) может иметь логическую форму, данную в (7).

$$(7) [\lambda w_1 \text{Маша} [\text{хочет-}w_1 [\lambda w_2 [\text{дорогое платье-}w_1] [1[\text{PRO купить-}w_2 t_1]]]]]$$

В данной логической форме неопределенная дескрипция «дорогое платье» сопровождается переменной w_1 , которая не совпадает с переменной на предикате «купить», но совпадает с переменной, на главном предикате «хочет». Она связана лямбда-абстрактором главного предложения, а не вложенного. Это означает, что данный предикат будет оцениваться относительно реального мира, а не относительно миров Машиных желаний. Это позволяет интерпретировать предикат прозрачно. При этом неопределенная дескрипция остается в области действия интенсионального глагола, что позволяет интерпретировать предикат неспецифично: в каждом мире может быть свое дорогое платье. В результате предложение (1) при интерпретации данной логической формы приобретает следующие условия истинности (8). Это и есть наше искомое третье прочтение.

$$(8) \llbracket (7) \rrbracket^{w^0,g} = \text{Истина, если и только если } \forall w [w \text{ совместим с Машиними желаниями в } w_0 \rightarrow \exists y [y \text{ является дорогим платьем в } w_0 \& \text{ Маша покупает у в } w]]$$

Два контрпримера к стандартной теории

Выше мы увидели, как введение переменных по возможным мирам в логическую форму предложений делает нашу систему более гибкой и позволяет вывести третье прочтение, в котором неопределенная дескрипция может оставаться в области действия интенсионального глагола и при этом получает прозрачное прочтение. Однако М. Швагер [8] выдвигает тезис о том, что существуют случаи, сходные по типу с третьим прочтением, которые не могут быть объяснены в рамках этой теории.

Куртка Мальте

Первый случай проиллюстрирован в нижеследующем примере (9), а контекст, который выявляет интересующее нас прочтение, дан в (10).

$$(9) \text{Адриан хочет купить куртку, как у Мальте.}$$

- (10) Контекст: У Мальте есть зеленая куртка фирмы Бенч. Адриан (носитель установки) тоже хочет купить зеленую куртку фирмы Бенч, но он ничего не знает про куртку Мальте.

Данное предложение интуитивно является истинным в данном контексте. Прочтение, которое мы здесь наблюдаем, является третьим прочтением. Адриан не думает о какой-то конкретной одной куртке. Предикат «куртка, как у Мальте» оценивается не относительно миров, совместимых с представлениями Адриана, так как он ничего не знает о куртке Мальте, данный предикат должен оцениваться относительно реального мира (т.е. с точки зрения говорящего).

Тем не менее, если мы попытаемся выявить логическую форму данного предложения, в духе той, которая была рассмотрена в (7), то это не даст нам правильного прочтения.

- (11) $[\lambda w_1 \text{ Адриан} [\text{хотеть-}w_1 [\lambda w_2 [\text{куртку как у Мальте-}w_1] [1[\text{PRO}\\ \text{купить-}w_2 t_1]]]]]$
- (12) $\llbracket(7)\rrbracket^{w_0,g} = \text{Истина, если и только если } \forall w[\text{w совместим с желаниями Адриана в } w_0 \rightarrow \exists y[y \text{ является курткой, как у Мальте в } w_0 \& \text{ Адриан покупает у в w}]]$

Проблема, на которую обращает внимание Швагер в своей работе, состоит в том, что условия истинности, данные в (12), предсказывают, что Адриан должен выбирать между реально существующими зелеными куртками фирмы Бенч (предикат «похожий» интерпретируется как «сходный по форме, материалу и цвету»). Однако это представляется неверным. Цвета не являются существенными свойствами вещей, мы с легкостью можем представить себе возможный мир, где объект, являющийся конкретной зеленой курткой, имеет красный цвет. Условия истинности, данные в (12), могут быть удовлетворены, если Адриан покупает такую куртку в мире своих желаний, достаточно, чтобы она была зеленой в реальном мире. С точки зрения языковой интуиции это неверно. Предложение не будет истинным сценарию, когда Адриан в каждом из миров своих желаний покупает красные куртки, которые в реальном мире являются зелеными. Таким образом, стандартное решение для проблемы третьего прочтения, связанного с примером куртки Мальте, оказывается неприменимым для данного предложения.

Бурдж-Халифа

Еще одним контрпримером для стандартного решения, по утверждению Швагера, является предложение (13). Контекст, который выявляет проблематичное прочтение дан в (14).

- (13) Маша хочет купить здание с 192 этажами.

- (14) Контекст: Маша смотрит на небоскреб Бурдж-Халифа. Это здание имеет 191 этаж. Это самое высокое здание в мире, то есть здания с 192 этажами и более не существует. Но Маша об этом не знает. Она также не знает, сколько этажей в этом небоскребе на самом деле. Маша говорит, указывая на Бурдж-Халифа: «Я хочу купить здание, которое на один этаж выше этого!».

Швагер рассматривает две логические формы, данные в (15) и (16), и выдвигает тезис о том, что ни одна из них не позволяет вывести правильные условия истинности для этого предложения.

- (15) $[\lambda w_1 \text{ Маша} [\text{хочет } w_1 [\lambda w_2 [\text{здание с 192 этажами } w_2] [1[\text{PRO} \\ \text{купить } w_2 t_1]]]]]$
- (16) $[\lambda w_1 \text{ Маша} [\text{хочет } w_1 [\lambda w_2 [\text{здание с 192 этажами } w_1] [1[\text{PRO} \\ \text{купить } w_2 t_1]]]]]$

Проблема с первой логической формой в (15) состоит в том, предикат «здание с 192 этажами» должен оцениваться в мирах Машиных желаний. Получающаяся в результате интерпретации этой логической формы интерпретация дана в (17). Однако Маша не знает ничего о количестве этажей в небоскрёбе Бурдж-Халифа и у нее нет сформулированного желания покупать здание с 192 этажами.

- (17) $\llbracket (15) \rrbracket^{w^0, g} = \text{Истина, если и только если } \forall w [w \text{ совместим с желаниями Маши в } w_0 \rightarrow \exists y [y \text{ является зданием с 192 этажами в } w \text{ & Маша покупает } y \text{ в } w]]$

Проблема со второй логической формой, данной в (16), состоит в том, что получающиеся условия истинности (даны в (18)) предсказывают, что предложение может быть истинным, только если у Маши нет никаких желаний. Это связано с тем, что не существует здания с 192 этажами в реальном мире w_0 . Таким образом, не существует мира, где есть такой объект, который в реальном мире является зданием с 192 этажами и который покупает Маша. Единственная возможность для предложения с этой логической формой быть истинным — это если ограничитель универсального квантора является пустым (это связано с логическими свойствами универсального квантора).

- (18) $\llbracket (16) \rrbracket^{w^0, g} = \text{Истина, если и только если } \forall w [w \text{ совместим с желаниями Маши в } w_0 \rightarrow \exists y [y \text{ является зданием с 192 этажами в } w_0 \text{ & Маша покупает } y \text{ в } w]]$

Решение Швагер

Швагер [8] полагает, что эти вышеобозначенные случаи бросают вызов стандартной теории и требуют нового подхода к анализу предложений, содержащих пропозициональные установки. Она предлагает некомпозициональное решение данной проблемы, а именно правило интерпретации

предложений с пропозициональными установками, которое она называет принципом подстановки (дан в (19)).

(19) Принцип подстановки:

При сообщении о пропозициональной установке возможна замена свойства, являющегося частью содержания этой установки, на другое свойство, если первое свойство является подмножеством второго во всех релевантных мирах.

Важная часть этого предложения состоит в понятии «релевантных миров». Швагер предлагает считать релевантными те миры, которые являются наиболее близкими к реальному миру и в которых представленное свойство не является пустым множеством. Этот принцип объясняет пример с курткой Мальте следующим образом. Прежде всего мы должны выбрать релевантные миры. Мы выберем те, в которых есть такие куртки, как куртка Мальте — зеленая куртка фирмы Бенч — и Мальте имеет такую же куртку, как и в реальном мире (то есть зеленую куртку фирмы Бенч). Теперь, мы можем при интерпретации предложения заменить свойство «куртка как у Мальте» на свойство «зеленая куртка фирмы Бенч» потому, что во всех тех мирах, которые мы обозначили, как релевантные, свойство, о котором мы хотим сообщить (быть зеленой курткой фирмы Бенч), является подмножеством сообщаемого свойства (быть курткой как у Мальте).

Пример со зданием Бурдж-Халифа объясняется так. Свойство «быть зданием на один этаж выше, чем Бурдж-Халифа» является пустым множеством в реальном мире. Поэтому нам следует ограничить себя только теми мирами, где существует здание с 192 этажами и где Бурдж-Халифа, как и в реальном мире, имеет 191 этаж. В каждом из миров своих желаний Маша покупает одно из зданий с 192 этажами из ближайших миров, и тот факт, что в реальном мире нет 192-этажного здания, более не является релевантным.

Предложенное решение является неудовлетворительным, так как данный принцип подстановки нарушает принцип композициональности. Принцип композициональности состоит в том, что значение предложения является функцией значения выражений, входящих в это предложение, и способа их сочетания друг с другом. Здесь же нам предлагается принять еще и дополнительный способ, который позволяет заменять при интерпретации одни слова другими по совершенно произвольному принципу. Более того, совершенно неясно, почему такого рода подстановка возможна только в сообщениях — пропозициональных установках, почему мы не можем просто произвольно заменять одни свойства другими при интерпретации любых предложений.

Стандартный механизм решения проблемы третьего прочтения удовлетворяет принципу композициональности и предлагает простое и ясное решение для этой проблемы. Тем не менее, мы видим, что существуют случаи, которые сложно объяснить с помощью этого простого механизма. На данном этапе рассуждения мы можем задать вопрос о том, существует ли какой-то способ решения для этих проблемных случаев, который не требует отказа от фундаментального принципа композициональности.

Предлагаемый анализ

Описав стандартный механизм решения проблемы третьего прочтения и обозначив проблематичные случаи, мы можем приступить к анализу данных случаев, который не требует пересмотра стандартной теории. Можно обратить внимание на то, что все упомянутые случаи включают какой-то тип эллипсиса — наличия в предложении непроизносимого элемента. Предлагаемая стратегия состоит в том, чтобы восстановить непроизносимый предикат и оценить его относительно реального мира, как предложено в [7]. Ниже будет показано, как такого рода подход позволяет объяснить все случаи, обсуждаемые Швагер.

Объяснение для случая с курткой Мальте

Следуя Швагер, можно допустить, что предикат «быть как куртка Мальте» означает быть курткой такого же цвета и фирмы. Данная конструкция является конструкцией равенства [9; 10], одной из разновидностей компартивных конструкций. В синтаксической литературе предлагается идея о том, что такого рода конструкции включают эллипсис [11]. Удаленный (непроизносимый) элемент показан в (20), это предикат «куртка». Как любой предикат, он сопровождается переменной, указывающей на возможный мир. В логической форме данного предложения, показанной в (21), данная переменная сопровождается индексом I , связанным самым верхним абстрактором λw_1 . В результате, данный предикат должен интерпретироваться относительно реального мира.

- (20) Адриан хочет купить куртку как куртка у Мальте.
- (21) $[\lambda w_1 \text{ Адриан } [\text{хочет-}w_1 [\lambda w_2 [\text{куртку-}w_2 \text{ как } [\text{куртка у Мальте-}w_1]]]]]$
 $[1[\text{PRO } \text{купить-}w_2 t_1]]]]]$

Результатом интерпретации данной логической формы будут условия истинности, приведенные в (22). Данные условия истинности корректно предсказывают, что предложение оценивается как истинное в сценарии, сформированном Швагер.

- (22) $\llbracket (21) \rrbracket^{w_0, g} = \text{Истина, если и только если } \forall w [w \text{ совместим с желаниями Адриана в } w_0 \rightarrow \exists y [y \text{ является в } w \text{ курткой, как куртка у Мальте в } w_0 \& \text{ Адриан покупает } y \text{ в } w]]$

Поскольку в реальном мире куртка Мальте является зеленой курткой фирмы Бенч, в любом из возможных миров быть как куртка Мальте в реальном мире означает быть зеленой курткой фирмы Бенч. И любой, кто хочет купить куртку как куртка Мальте в реальном мире, хочет купить зеленую куртку фирмы Бенч.

Иными словами, пропозиции, обозначаемые конституентами (23) и (24), логически эквивалентны.

(23) $[\lambda w_2 \text{ [куртку-}w_2 \text{ как [куртка у Мальте-}w_1\text{]}] [1[\text{PRO купить-}w_2 t_1]]]]]$

(24) $[\lambda w_2 \text{ [зеленая куртка фирмы Бенч-}w_2\text{]} [1[\text{PRO купить-}w_2 t_1]]]]]$

И поскольку (24) правильно схватывает пропозицию, выражающую желание Адриана, (23), имея логически эквивалентную интерпретацию, также правильно схватывает эту пропозицию.

Объяснение примера с Бурдж-Халифой

К предложению (25) и контексту (26), приведенным ниже еще раз, как (25) и (26), соответственно, применяется то же самое рассуждение:

(25) Мэри хочет купить здание со 192 этажами.

(26) Контекст: Маша смотрит на небоскреб Бурдж-Халифа. Это здание имеет 191 этаж. Это самое высокое здание в мире, то есть здания с 192 этажами и более не существует. Но Маша об этом не знает. Она также не знает, сколько этажей в этом небоскребе на самом деле. Маша говорит, указывая на Бурдж-Халифа: «Я хочу купить здание, которое на один этаж выше этого!».

Не возникает сомнений, что предложение (27) корректно описывает желание Мэри, поскольку оно содержит информацию, которая для слушающего следует из контекста:

(27) Маша хочет купить здание, которое на один этаж выше, чем Бурдж-Халифа.

Как и ранее, здесь допускается наличие эллипсиса во вложенной компартивной конструкции. Этот материал (т.е. удалённая фраза) восстанавливается вместе с сопутствующей переменной по возможным мирам. В логической форме предложения данная переменная связана абстрактором главного предложения (благодаря чему восстановленная фраза интерпретируется по отношению к миру оценки всего предложения, т.е. в действительном мире):

(28) $[\lambda w_1 \text{ Маша хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{ [здание-}w_2 \text{ которое на один этаж выше чем Бурдж-Халифа в }w_1\text{]} [3 [\text{PRO купить-}w_2 t_3]]]]]$

Что же касается проблематичного предложения (25), то для него предлагается логическую форму, приведенную в (29):

(29) $[\lambda w_1 \text{ Маша хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{ [здание-}w_2 \text{ со 192 этажами-}w_2\text{]} [3 [\text{PRO то купить-}w_2 t_3]]]]]$

Предлагаемая здесь позиция заключается в том, что (28) и (29) эквивалентны, т.к. их вложенные клаузы обозначают одно и то же множество возможных миров. Иначе говоря, в любом мире w выполняется условие, согласно которому покупка здания со 192 этажами является покупкой здания, которое на один этаж выше Бурдж-Халифа в действительном мире.

Здесь учитывается то, что в (28) используется логическая форма *de dicto* к случаю, описание которого сама Маша не признала бы описанием одного из своих желаний. Защищаемая здесь позиция здесь основывается на том, что если Маша хочет купить здание, которое на один этаж выше, чем Бурдж-Халифа в действительном мире, логическая форма в (29) истинно и объективно описывает это ее желание.

Отсутствие нарушения генерализации о пересекающихся предикатах

Э. Кешет в работе [5] сформулировал ограничение на индексацию переменных по возможным мирам, известную как *генерализация о пересекающихся предикатах* (Intersective predicate generalization). Согласно данному ограничению, переменные по мирам в предикатах, которые пересекаются, не могут иметь разные индексы. Предложенный выше анализ не ведет к нарушению данного ограничения, поскольку восстанавливаемый предикат, у которого переменная по мирам связана абстрактором главного предложения, не пересекается с предикатом, у которого индекс был бы связан локально (т.е. абстрактором вложенной клаузы).

В примере с курткой Мальте восстанавливаемая именная группа находится внутри другой именной группы. В примере с Бурдж-Халифой восстанавливаемый предикат является подчиненной составляющей внутри компаративной конструкции и не пересекается ни с каким другим предикатом.

Остальные случаи

В этом разделе обсуждаются два оставшихся сложных случая, рассматриваемых в литературе. Показано, как именно та общая линия аргументации, которая была использована в предыдущем разделе, может быть применена также и к ним.

Пример с комендантским часом

Пример (30) является адаптацией одного из примеров из [2] применительно к контексту (31):

- (30) Репортер хочет проинтервьюировать какого-нибудь человека, нарушившего комендантский час.
- (31) *Контекст:* репортер приезжает в город N, чтобы проинтервьюировать людей, которые могли стать свидетелями некоего преступления, случившегося после 18:00. Репортер хочет поговорить с кем-то, кто был на улице после шести вечера. При этом репортер не знает, что в этом городе введен комендантский час как раз с 18:00 и никто (из горожан) в это время не находился на улице.

Если мы предложим для этого предложения логическую форму, приведенную в (32), где переменная по мирам внутри именной группы

какой-нибудь человек, нарушивший комендантский час связанна абстрактором главной клаузы, то мы столкнемся с той же проблемой, которую мы видели в примере с Бурдж-Халифой: множество людей, нарушивших комендантский час, является пустым в действительном мире.

- (32) $[\lambda w_1 \text{репортер-}w_1 \text{ хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь [человека нарушившего-}w_1 \text{ комендантский час-}w_1\]]]$

Как и во всех остальных случаях, мы видим здесь предикаты с переменными по возможным мирам. В частности, внутри предиката *нарушившего комендантский час* имеется именная группа, которая сама содержит предикат, который может сопровождаться переменной с другим индексом, чем переменная на предикате *нарушившего*. В свете сказанного мы предлагаем для предложения (30) логическую форму, представленную в (33):

- (33) $[\lambda w_1 \text{репортер-}w_1 \text{ хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь [человека нарушившего-}w_2 \text{ комендантский час-}w_1\]]]$

Из приведенного выше контекста следует, что сообщение о пропозициональной установке (34) получает логическую форму, приведенную в (35):

- (34) Репортер хочет проинтервьюировать какого-нибудь человека, находившегося на улице после 6 часов.
- (35) $[\lambda w_1 \text{репортер-}w_1 \text{ хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь [человека, находившегося на улице после 6 часов-}w_2\]]]$

Поскольку интерпретации для составляющих, приведенных в (36) и (37), являющихся составными частями логических форм (33) и (35), соответственно (при стандартном допущении, что w_0 является действительным миром), представляют собой один и тот же набор возможных миров, данные интерпретации взаимозаменимы в интенсиональных контекстах.

- (36) $[\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь [человека нарушившего-}w_1 \text{ комендантский час-}w_0\]]$
- (37) $[\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь [человека, находившегося на улице после 6 часов-}w_2\]]$

Таким образом, логические формы (33) и (35), ничем иным друг от друга не отличающиеся, так же эквиваленты, и поэтому предложение (30) может быть использовано в указанном контексте.

Если данный анализ верен, то следует признать, что закон из одного возможного мира может быть нарушен в другом возможном мире. Под нарушением здесь понимается не намеренное действие, а просто совершение какого-либо поступка, не соответствующего закону.

Пример с тем же вероисповеданием

Последним примером сложного случая, который будет здесь рассмотрен, сформулирован в работе Я. Судо [12]. Данный пример представлен в (38) применительно к контексту.

- (38) Мэри думает, что Сью — католичка.
- (39) *Контекст.* Мэри — атеистка и мало что знает о религиях. В частности, она не проводит различий между различными видами христианства. Она слышала, что ее религиозный знакомый Джон начал встречаться с девушкой по имени Сью. Мэри заключила, что эта Сью должна принадлежать к тому же вероисповеданию, что и Джон. Однако она не знает, что это за вероисповедание. Говорящий, в отличие от Мэри, знает о том, что Джон — католик.

Проблема здесь заключается в том, что Мэри не знает, что Сью — католичка. Связывание индекса на переменной по возможным мирам при предикате католичка абстрактором вложенной клаузы (и, соответственно, ее интерпретация в доксастических альтернативах Мэри) не решает проблему. С другой стороны, связывание этой переменной абстрактором главной клаузы (и, соответственно, ее интерпретация в действительном мире) также ее не решает, ибо является нарушением так называемой генерализации X Перкуса [7], согласно которой переменную по мирам при главном предикате клаузы должен связывать абстрактор этой клаузы. Примером, который приводит сам Перкус в подтверждение данной генерализации, является следующий:

- (40) Мэри думает, что мой брат — канадец.

Если предложение (40) могло бы обладать логической формой, которая предложена в (41), где переменная по мирам w_2 при предикате *канадец* связана абстрактором главной клаузы λw_2 , то данное предложение было бы истинным в ситуации, где существует человек, которого Мэри считает своим братом (возможно, ошибочно) и который является канадцем в действительном мире (даже если Мэри это не известно). Но предложение (41) не имеет такого смысла.

- (41) $[\lambda w_2 \text{Мэри думает-}w_2 \text{ что } [\lambda w_1 \text{ мой брат-}w_1 \text{ — канадец-}w_2]]$

Поэтому, исходя из таких примеров как (40), Перкус приходит к выводу, что существует некое общее ограничение на связывание переменных по возможным мирам в логической форме естественно-языковых предложений и касается оно главного предиката предложения, переменная при котором может быть связан только локально (т.е. ближайшим абстрактором).

Если генерализация X верна, то тот факт, что предложение (38) может быть истинным в приведенном контексте, озадачивает.

Решение, предложенное Судо, подобно решению Швагер, опирается на принципы подстановки. Судо предлагает, что предикат (такой, например, как

[$\lambda w.\lambda x.$ x и Джон принадлежат к одному вероисповеданию в w]) может в сообщении о веровании быть заменен на другой предикат, если оба предиката контекстуально эквивалентны. То решение, которое предлагается нами здесь, не требует специальных принципов подстановки. Оно опирается на следующие шаги. Во-первых, мы восстанавливаем то сообщение о веровании, которое предлагается непосредственно контекстом:

- (42) Мэри думает, что Сью принадлежит к тому же вероисповеданию, что и Джон.

Затем мы (частично) восстанавливаем материал, удаленный в (42) эллипсисом:

- (43) [λw_1 Мэри думает- w_1 [λw_2 Сью принадлежит- w_2 к тому же вероисповеданию- w_2 , что и Джон принадлежит- w_1]]

Убедимся, что (44) и (45) обозначают одну и ту же пропозицию. Это так потому, что в каждом возможном мире принадлежать к вероисповеданию, к которому Джон принадлежит в действительном мире, означает быть католиком.

- (44) [λw_1 Мэри думает- w_1 [λw_2 Сью принадлежит- w_2 к тому же вероисповеданию- w_2 , что и Джон принадлежит- w_1]]

- (45) [λw_2 Сью — католичка- w_2]

Это значит, что мы можем подставить (45) вместо (44), и сообщение о веровании останется истинным. А если так, то сообщение о веровании в (38) должно быть истинным, если (38) понимается как обладающее логической формой, представленной в (46):

- (46) [λw_1 Мэри думает- w_1 [λw_2 Сью — католичка- w_2]]

Представленное здесь решение не нарушает генерализацию X, поскольку главный предикат вложенной клаузы интерпретируется *de dicto*.

Заключение

Рассмотрены сложные случаи третьего прочтения в сообщениях о пропозициональных установках. Был сформулирован аргумент о том, что все проблематичные примеры можно естественным образом объяснить в терминах стандартного решения. В одних случаях для этого было достаточно реконструировать удаленный материал, в других — требовалось рассмотреть сообщение, которое непосредственно следовало из контекста, при необходимости восстановить в нём удаленный материал и убедиться в том, что проблематичное сообщение оказывалось эквивалентным этому задаваемому контекстом сообщению.

В нашем анализе был использован принцип подстановки, позволивший заменять одно сообщение другим. Предложенный здесь принцип

существенным образом отличается от тех, которые были указаны в [8; 12]. Использованный в данной работе принцип подстановки является не частью предлагаемой здесь теории, а метатеоретическим принципом — ключевым принципом для композициональности — и его принимают все, кто проводит исследования в сфере композициональной семантики естественного языка.

Приложение

Из всех обсужденных выше примеров стандартная теория применима самым прямым способом к примеру намерений покупателя и примеру с комендантским часом: соответствующее сообщение о пропозициональной установке содержит предикат, оцениваемый применительно к действительному миру. В (1) и (3) приведены два соответствующих сообщения о пропозициональной установке с предлагаемыми для них логическими формами.

- (1) Адриан хочет купить куртку, как у Мальте.
- (2) $[\lambda w_1 \text{Адриан хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{купить -}w_2 \text{ [куртку-}w_2 \text{ как-}w_2 \text{ куртка-}w_1 \text{ у Мальте}]]]$
- (3) Репортер хочет проинтервьюировать какого-нибудь человека, нарушившего комендантский час.
- (4) $[\lambda w_1 \text{репортер хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ какого-нибудь } w_2 \text{ человека нарушившего-}w_2 \text{ комендантский час-}w_1]]]$

Более неоднозначными являются случаи Бурдж-Халифы и католицизма Сью. Для сообщения о пропозициональной установке в примере с Бурдж-Халифой, приведенного еще раз в

- (5) Мэри хочет купить здание с 192 этажами.
- (6) $[\lambda w_1 \text{Мэри хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO купить-}w_2 \text{ здание-}w_2 \text{ с 192 этажами-}w_2]]]$

Было показано, что логическая форма (6) эквивалентна логической форме (7)

- (7) $[\lambda w_1 \text{Мэри хочет-}w_1 [\lambda w_2 \text{PRO купить-}w_2 \text{ здание-}w_2 \text{ которое на один этаж более высокое-}w_2 \text{ чем Бурдж-Халифа высокое-}w_1]]]$
- (8) Мэри хочет купить здание, у которого на один этаж больше, чем у Бурдж-Халифы.

Данный анализ может показаться сомнительным по причинам, которые скептик сформулировал бы следующим образом: в (6) неопределенная именная группа *здание с 192 этажами* интерпретируется в сфере действия интенсионального глагола, а переменная по возможным мирам при предикатах внутри этой именной группы связана вложенным абстрактором. Поэтому предложение (5) оказывается чистым сообщением *de dicto*.

Однако контекст выстроен так, что самой Мэри неизвестна высота Бурдж-Халифы, и сама она, вполне возможно, не согласилась бы с утверждением (5). Более того, в данном случае можно построить и сценарии так называемого двойного видения, известных из работ У. Куайна [13]. Так, например, вполне можно допустить, что в ином контексте, где Мэри видит проект здания в 192 этажа, Мэри заявляет: «Я не хочу покупать здание такой высоты».

Сходным образом в примере с католицизмом Сью была предложена логическая форма (9) для предложения (10).

(9) $[\lambda w_1 \text{Мэри думает-}w_1 [\lambda w_2 \text{Сью — католичка-}w_2]]$

(10) Мэри думает, что Сью — католичка.

Убедимся еще раз, что данная интерпретация этого предложения эквивалентна интерпретации логической формы (11), которая является одной из возможных логических форм предложения (12).

(11) $[\lambda w_1 \text{Мэри думает-}w_1 [\lambda w_2 \text{Сью принадлежит-}w_2 \text{ к тому же вероисповеданию-}w_2 \text{ что и Джон принадлежит-}w_1]]$

(12) Мэри думает, что Сью принадлежит к тому же вероисповеданию, что и Джон.

Как и в предыдущем случае, логическая форма (9) не содержит во вложенной клаузе никакого предиката, который интерпретировался бы транспарентно. С таким сообщением *de dicto* сама Мэри не согласилась бы.

И даже в примере с комендантским часом, не требующим подобного необычного анализа *de dicto*, всё равно можно утверждать, что предикат «нарушивший» оценивается из перспективы репортёра, хотя известно, что сам репортер ничего не знает о существовании какого-либо нарушаемого ограничения (закона).

Выше было показано, каким образом стандартное решение может объяснить все эти случаи. Вышеупомянутые аспекты предложенного анализа — это та цена, которую приходится платить, если отыскивать решение для этих случаев в терминах стандартного подхода.

Швагер [8] указывает, что все сложные случаи, за исключением одного — случая с курткой Мальте — могут быть объяснены в терминах анализа *de qualitate*. Коротко говоря, согласно данному анализу, рестректор неопределенной именной группы («куртка как у Мальте») находится в транспарентной позиции (т.е. интерпретируется относительно мира говорящего). Предложение оказывается истинным, если и только если существует концепт, которому в действительном мире соответствует свойство «быть курткой как у Мальте» (формальная запись этого свойства приведена ниже в (13)), а в мирах доксастических альтернатив Адриана — свойство «быть зеленой непромокаемой курткой». Такой концепт можно задать формально, однако он вряд ли будет отображать какое-либо свойство, которое реально может быть когнитивно доступно носителю установки (т.е. которое может быть им

представимо). Дело в том, что контекст выстроен таким образом, что свойство «быть курткой как у Мальте» не дано носителю установки ни в каком виде и Адриан не находится с ним ни в каком когнитивном контакте.

- (13) $[\lambda w. \lambda x. x \text{ является курткой как у Мальте in } w]$

Выше было показано, что в данном сообщении о пропозициональной установке имеет место удаленный материал и что если учесть этот удаленный материал, то данный пример перестает быть сложным случаем и становится просто еще одной иллюстрацией третьего прочтения сообщений о веровании в его классическом понимании.

Что же касается остальных случаев, то их, действительно, можно было бы объяснить анализом *de qualitate* [14] или же в терминах обобщенных генераторов концептов [15]. Однако анализ *de qualitate* здесь, похоже, даже не является необходимым. В оставшейся части данного приложения будет показан альтернативный способ эксплицировать трех оставшихся случаев в терминах *de re* анализа сообщений о пропозициональных установках. Будет показано, что в каждом из этих случаев можно отыскать нечто, не являющееся свойством, но при этом способное интерпретироваться в качестве *res*-аргумента в рамках более общего сообщения о веровании *de re*.

Предлагаемый здесь анализ заключается в том, что в примере с Бурдж-Халифой *de re* анализ обретает выражение 192. Предполагаемая логическая форма для этого примера при таком его понимании дана в (14). Следуя за [16] и [17], переменная G, пробегающая по генераторам концептов, входит в логическую форму предложения, сочетаясь с 192 и будучи связанный λ -абстрактором, находящимся в левой периферии вложенной клаузы. Генератор концептов применяется к числу, как функция к аргументу, и возвращает в качестве значения индивидный концепт, т.е. (в данном случае) функцию от миров к числам. Введение экзистенциального квантора по генераторам концептов осуществляется интенсиональным глаголом. Функция, обозначаемая глаголом, также соотносит генератор концептов с носителем пропозициональной установки. Условия истинности предложения (5) при логической форме (14) приведены в

- (14) $[\lambda w_1 \text{ Мэри хочет-}w_1 [\lambda G \lambda w_2 \text{ PRO купить-}w_2 \text{ здание-}w_2 \text{ с [[G 192]} \\ w_2] \text{ этажами-}w_2]]$
- (15) $[(14)] = 1 \text{ если и только если существует генератор концептов } G \text{ для Мэри в } w \text{ и в каждом мире } w', \text{ совместимом с желаниями Мэри в } w, \text{ существует } y, \text{ такой что } y \text{ является зданием в } w' \text{ и } y \text{ имеет } G(192)(w') \text{ этажа в } w' \text{ и Мэри покупает } y \text{ в мире } w'.$

Один возможный генератор концептов отобразит число 192 в единичный концепт, приведенный в (16):

- (16) $[\lambda w'. \text{ число этажей в здании, на которое Мэри смотрит в мире } w' + 1]$

Сообщение о веровании в случае с католицизмом Сью может быть представлено как сообщение о *de re* установке по отношению к католицизму при допущении, что прилагательное «католичка» может быть разложено на две части, одна из которых обозначает католицизм, а другая свойство «быть последователем». В таком случае условия истинности предложения (10) будут такие как указано в

- (17) $\llbracket(10)\rrbracket = 1$ если и только если существует генератор концептов G для Мэри в w и в каждом мире w' , совместимом с желаниями Мэри в w , Сью — последовательница $G(\text{католицизма})(w')$ в w' .

Возможный генератор концептов в данном случае может отображать католицизм в концепт, приведенный в (18):

- (18) $[\lambda w'. \text{вероисповедание Джона в } w']$

Пример с комендантским часом Швагер [19] не обсуждается детально. Она указывает лишь на то, что анализ *de re* к нему неприменим, если истинным *de dicto* сообщением о пропозициональной установке является (19), а в качестве сообщения *de re* должно рассматриваться (20):

- (19) Репортер хочет проинтервьюировать кого-то, кто был на улице после 6 часов.
- (20) Репортер хочет поговорить с кем-то, кто нарушил комендантский час.

При *de dicto* интерпретации предложения (19) в нём утверждается, что репортер интервьюирует кого-то, кто был на улице после 6 часов, в каждом из возможных миров, совместимых с желаниями репортера. При *de re* интерпретации предложения (20) только говорящий знает, что 6 часов — это время наступления комендантского часа.

Почему здесь *de re* анализ считается неприменимым, не совсем понятно. Допустим, что релевантным концептом является концепт из (21):

- (21) $[\lambda w'. \text{граница, проходящая по 6 часам in } w']$

Данный концепт отображает любой возможный мир в момент 6 часов в этом мире. Однако в действительном мире граница, проходящая по 6 часам, идентична границе комендантского часа. Поэтому нарушение границы 6 часов (посредством нахождения на улице) в действительном мире — это нарушение комендантского часа в действительном мире.

Таким образом, предложению (20) придается следующая логическая форма:

- (22) $[\lambda w_1 \text{репортер-}w_1 \text{ хочет-}w_1 \lambda G \lambda w_2 \text{ PRO проинтервьюировать-}w_2 \text{ кого-нибудь, кто нарушил-}w_2 [G[\text{комендантский час-}w_1] w_2]]$

Если высказанные здесь соображения верны, то так называемые сложные случаи третьего прочтения либо напрямую объяснимы стандартным решением, либо их можно объяснить в терминах *de re* интерпретации (тоже стандартной).

References

- [1] Russell B. On Denoting. *Mind*. 1905;14:479—493.
- [2] Fodor JD. *The linguistic description of opaque contexts* [dissertation]. London: Routledge; 1970. <https://doi.org/10.4324/9781315880303>
- [3] Heim I, Kratzer A. *Semantics in generative grammar*. Oxford: Blackwell; 1998.
- [4] Hintikka J. *Semantics for propositional attitudes*. In: *Models for modalities*. Dordrecht: Springer; 1969. P. 87—111.
- [5] Keshet E. *Good Intentions: Paving Two Roads to a Theory of the De re/De dicto Distinction* [dissertation]. MIT; 2008.
- [6] Keshet E. Split Intensionality: a new theory of scope of de re and de dicto. *Linguistics and Philosophy*. 2011;33(4):251—283. <https://doi.org/10.1007/s10988-011-9081-x>
- [7] Percus O. Constraints on Some Other Variables in Syntax. *Natural Language Semantics*. 2000;8(3):173—229.
- [8] Schwager M. Speaking of Qualities. In: Cormany E, Ito S, Lutz D, editors. Proceedings of semantics and linguistic theory (SALT) 19; 2011 Apr 15. P. 395—412.
- [9] Bhatt R, Pancheva R. Late Merger of Degree Clauses. *Linguistic Inquiry*. 2004;35(1):1—45. <https://doi.org/10.1162/002438904322793338>
- [10] Heim I. Degree Operators and Scope. In: Jackson B, Matthews T, editors. Proceedings of semantics and linguistic theory (SALT) 10; Cornell Linguistics Club, Ithaca NY; 2000. P. 40—64.
- [11] Bresnan JW. Syntax of the comparative clause construction in English. *Linguistic inquiry*. 1973;4(3):275—343.
- [12] Sudo Y. On De Re Predicates. In: Proceedings of WCCFL 31; 2014. P. 447—456.
- [13] Quine WV. Quantifiers and Propositional Attitudes. *The Journal of Philosophy*. 1956;53(5):177—187. <https://doi.org/10.2307/2022451>
- [14] Cresswell MJ, Stechow AV. “De Re” Belief Generalized. *Linguistics and Philosophy*. 1982;5(4):503—535.
- [15] Baron C. Generalized Concept Generators. A unified account of de re, de dicto, and “third reading” attitude ascriptions. The Proceedings of NELS 46; 2015. P. 59—68.
- [16] Percus O, Sauerland U. On the LFs of attitude reports. In: Proceedings of Sinn und Bedeutung 7; Konstanz: Universität Konstanz; 2003.
- [17] Charlow S, Sharvit Y. Bound “de re” pronouns and the LFs of attitude reports. *Semantics and Pragmatics*. 2014;7(3):1—43. <https://doi.org/10.3765/sp.7.3>

Сведения об авторе:

Куслий Петр Сергеевич — кандидат философских наук, исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки», Москва, Россия (e-mail: kusliy@iph.ras.ru). ORCID: 0000-0003-0205-6414

About the author:

Kusliy Petr S. — Candidate of Philosophical Sciences, Researcher, Interregional Non-Governmental Organization “Russian Society for History and Philosophy of Science”, Moscow, Russia (e-mail: kusliy@iph.ras.ru). ORCID: 0000-0003-0205-6414



История философии

History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-698-712>

EDN: FBEBYX

Research Article / Научная статья

Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs

Jacinto Páez Bonifaci

Universität Diego Portales,
270 Vergara, Santiago de Chile, 8370067, Republik Chile
jacinto.paez@mail_udp.cl

Zusammenfassung. In diesem Beitrag wird die philosophische Konzeption des Anfangs der Philosophie als Beziehung zum Verhältnis von Subjekt und Objekt untersucht, die der Neukantianer Heinrich Rickert entwickelt hat. Die Untersuchung rekonstruiert erstens den problematischen Hintergrund, der Rickert zum Problem des Anfangs und zu seiner Unterscheidung zwischen drei Bedeutungen des Begriffs ‘Anfang’ führte. Dieser Hintergrund steht im Zusammenhang mit der Wiederbelebung der dialektischen Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zweitens wird eine Konzeption des korrelativen Anfangs der Philosophie als Antwort auf das von Hegel zu Beginn der Wissenschaft der Logik formulierte Paradoxon vorgeschlagen. Auf diese Weise wird Rickerts Argumentation als Antwort auf die drei wichtigsten Kritikpunkte Hegels am Anfang der Philosophie durch den Begriff des Ich analysiert. Um die Argumente zu verdeutlichen, die Rickert in seinem Aufsatz über den Begriff des Anfangs der Philosophie entwickelt, werden wir die wesentlichen Hinweise auf Rickerts Konzeption des heterologischen Denkens geben. Schließlich wird der Ansatz eines korrelativen Anfangs im Hinblick auf das allgemeine Projekt einer Transzentalphilosophie bewertet. Wir werden aufzeigen, wie das, was Rickert die Wendung zum Objekt nennt, Rickert zu einer paradoxen Position verpflichtet, die er selbst als ‘transzentalen Empirismus’ charakterisiert. Jenseits dieser Schwierigkeit will die vorliegende Untersuchung zeigen, dass Rickerts Position eine der originellsten Positionen der Transzentalphilosophie darstellt, die sich mit der Hegelschen Frage nach dem wahren Anfang der philosophischen Wissenschaft auseinandersetzt.

Schlüsswörter: Neukantianismus, Hegelianismus, Heterologie, Korrelation, Ich, Isolierenden Abstraktion, Transzentalphilosophie, Transzentalen Empirismus

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 12. April 2023 eingereicht

Der Artikel wurde am 1. Juni 2023 angenommen

© Páez Bonifaci J., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Für Zitieren: Páez Bonifaci J. Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):698—712. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-698-712>

Einleitung

Das zentrale Argument, das Rickert in seinem Text über den Anfang der Philosophie entwickelt, hat den Charakter einer Forderung und einer Provokation. Denn steht Rickerts Aufsatz über den Anfang in einem Kontext, in dem bereits eine Auseinandersetzung mit dem spekulativen Idealismus stattgefunden hat [1. S. 9]. Und das nicht nur, weil Rickert die bekannte Passage aus der *Wissenschaft der Logik*¹ als Beginn seiner Überlegungen wählt, sondern auch aufgrund von bestimmten Bemerkungen, die, wie wir vermuten dürfen, Rickert selbst im Blick gehabt haben muss. Wie seine Zeitgenossen stellt Rickert keine Bibliographie an das Ende seines Textes. Dennoch ist es nicht unmöglich, eine intuitive Idee zu bekommen, die es uns erlaubt, Rickerts Text als eine polemische Intervention zu verstehen. Diese Bemerkungen können als Forderungen an die neukantianische Philosophie verstanden werden. Sie stammen von zwei Autoren, die im weitesten Sinne zur philosophischen Welt der Neukantianer gehören: Jonas Cohn (1869—1947) und Siegfried Marck (1889—1957).

Der früheste Hinweis stammt von Siegfried Marck: “Der Kritizismus kennt keinen ‘Anfang’ der Logik, er steht sofort mitten in ihr, in ihrer ‘Mitte’; Hegel folgert aus der negativen Kritik des Anfangs der Logik nicht seine Ausschaltung, sondern seine Aufhebung im Ende” [3. S. 48]. Neben der positiven Beurteilung Hegels weist Marck auf etwas hin, was die neukantianische Philosophie, ebenfalls eine Variante des Kritizismus, nicht kann, nämlich den Anfang der Philosophie zu denken (wobei er natürlich die Logik in dem von Hegel verwendeten Sinne versteht).

Jonas Cohn, damals ein etablierterer Autor als Marck, erlaubt sich bereits, den Empfänger seiner Einwände mit seinem Namen zu benennen: “Gerade deshalb hat die Theorie der Dialektik von niemandem fast mehr zu lernen als von ihrem entschiedensten Gegner. Rickert liefert den indirekten Beweis dafür, dass undialektische Konstruktion in der Philosophie nicht ausreicht; aber darüber hinaus hält sein Begriff der Heterothesis ein wesentliches Wahrheitsmoment fest, dass nämlich bei jedem Schritte des Denkens Neues, seinem Urpsrunge nach Denkfremdes aufgenommen werden muss.” [4. S. 50—51]

Die Fragen zu Rickert sind klar: Ist es möglich, den Anfang der Philosophie zu denken und gleichzeitig, wie es die Neukantianern wollte, im Geist der Transzentalphilosophie zu bleiben? Ist das Konzept der Heterothesis für diesen

¹ Die betreffende Passage lautet wie folgt: “In neueren Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen *Anfang* in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder *Unmittelbares* sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung” [2. S. 65].

Zweck nützlich und auch ausreichend? Die Antwort von Rickert lautet natürlich, dass dies möglich ist. Im weiteren Verlauf dieses Abschnitts wollen wir zeigen, wie und warum.

Die Originalität von Rickerts Position zum Anfang der Philosophie liegt in seinem Versuch, am Anfang der Philosophie eine Korrelation zu verorten, d.h. für Rickert ist der Anfang der Philosophie nicht einfach, sondern zweifach. Diese “Zweiheit” des Anfangs der Philosophie, die Dualität zwischen Subjekt und Objekt — wir werden gleich sehen, worin sie besteht —, kann ebenfalls aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Meines Erachtens lassen sich mindestens drei solcher Ansichten aufzeigen, die dann drei verschiedene Argumentationsweisen darstellen: eine indirekte Argumentationsweise, eine direkte und schließlich eine kritische oder polemische Weise.

In Bezug auf den in dieser Einleitung abgesteckten Rahmen schlägt der vorliegende Artikel vor, die von Rickert entwickelte Theorie vom Anfang der Philosophie aus einer doppelten Perspektive zu diskutieren: als Anfang eines Systems der Transzentalphilosophie und als Antwort auf Hegels Kritik an der Philosophie der Reflexion.² Wir werden zunächst den problematischen Hintergrund rekonstruieren, der Rickert zum Problem des Anfangs und seiner Unterscheidung zwischen drei Bedeutungen des Begriffs “Anfang” führt. Dann werden wir Rickerts Auffassung des Anfangs der Philosophie als Antwort auf bestimmte Schlüsselpassagen von Hegels *Wissenschaft der Logik* darstellen. Schließlich werden wir die Konsequenzen von Rickerts Lehre vom Anfang für die Definition der Transzentalphilosophie und die Kritikpunkte, die gegen sie vorgebracht werden können, analysieren.

Der Anfang als Korrelation: Interpretation und Kritik

Der offensichtliche Widerspruch, der sich in der Passage aus der Wissenschaft der Logik ergibt, resultiert aus einer doppelten Forderung an den Anfang der Philosophie: Er muss sowohl unmittelbar als auch vermittelt sein. Rickerts Strategie besteht darin, zu behaupten, dass der Widerspruch, dessen Legitimität für die Entwicklung von Hegels eigener Position wesentlich ist, das Ergebnis einer Verwechslung verschiedener Bedeutungen des Begriffs “Anfang” ist.

Gegen Hegel stellt Rickert drei Bedeutungen des Begriffs “Anfang” vor: zeitlicher (vermittelter) Anfang, Anfang des Seins und Anfang des Systems (unmittelbar). Der erste Begriff des “Anfangs” entspricht einem zeitlichen Anfang oder Ausgangspunkt. Er ist der faktische Anfang der philosophischen Reflexion und entspricht daher nicht unbedingt etwas Unmittelbarem [1. S. 9].

Diesem faktischen Anfang steht eine rationale, d.h. nicht-zeitliche, Dimension gegenüber. In einem rationalen Sinn kann “Anfang” entweder das erste Prinzip eines Gedankensystems bezeichnen, auf das sich eine philosophische Theorie

² Das heißt, wir versuchen, eine mögliche nicht-dialektische “Überwindung” oder “Auflösung” der Dialektik durch Heterologie in Betracht zu ziehen. Cfr. [4. S. 3].

gründet und das daher etwas logisch Unmittelbares ist; oder er kann auch ein Prinzip des Seins, d.h. ein Fundament der Welt, das als unmittelbar, aber in einem ontologischen Sinn betrachtet werden kann, bezeichnen. Diese Bedeutungen sind argumentativ unterscheidbar, und deshalb muss die Frage nach dem Anfang der Philosophie beantworten, welche dieser Bedeutungen die vorrangige ist.

Im Grunde fragt die Frage nach dem Anfang der Philosophie nach dem Verhältnis zwischen der Entwicklung des Denkens (Anfang des Systems — subjektiv) und der Struktur der Welt (Anfang des Seins — objektiv). Hinsichtlich des letzteren Verhältnisses nimmt Rickert wiederum einen Standpunkt aus der Transzentalphilosophie ein:

“Der kritisch geschulte Philosoph wird im ‘Anfang’ des Seins vielmehr das *Letzte* sehen, über das er sich am Beginn des Systems noch jedes Urteils zu enthalten hat [...] Vom logischen Anfang aus soll der Weg allmählich zum sachlichen Anfang oder zum nicht weiter ableitbaren Weltgrund hinführen. Hielte man die beiden Anfänge oder Unmittelbarkeiten nicht auseinander, so verlöre die Entwicklung eines gegliederten Gedankengeföhges ihr eigentliches Ziel, und ein System der Philosophie als eine mit Hilfe von Gründen fortschreitende Darstellung des Weltganzen könnte man entbehren. Mit dem Anfang hätte man zugleich das Ende erreicht” [1. S. 12].

Hier finden wir eine erste und wesentliche Divergenz zwischen Hegels und Rickerts Auffassungen. Nach der von Rickert vertretenen allgemeinen Konzeption der Philosophie gibt es eine grundsätzliche Trennung zwischen einem Anfang des Denkens und einem Anfang der Welt, d.h. zwischen einem logischen Anfang und einem ontologischen Anfang. Mit seiner Unterscheidung zwischen verschiedenen Bedeutungen des Begriffs “Anfang” verfolgt Rickert eine eindeutig antihegelianische Strategie. Denn es ist eine Geste, die dem Geist der Dialektik zuwiderläuft. Rickert löst den essentiellen Widerspruch des Anfangs der Philosophie in eine Pluralität von nicht widersprüchlichen Bedeutungen auf.

1. a. *Die Mängeln von Voraussetzungen in der Philosophie*

Die erste Forderung an die Philosophie ist, dass sie ohne Voraussetzungen beginnen soll. Auch hier macht Rickert eine Aussage, die im vollen Sinne des Wortes als antidialektisch bezeichnet werden kann:

“Jeder Anfang macht also notwendig irgendeine Voraussetzung, genauer: er ist selber Voraussetzung, d. h. der Philosoph nimmt bereits am Anfang etwas als feststehend an, und das allein kann man von ihm verlangen, daß seine Anfangs-Voraussetzung nicht auf einer weiteren Voraussetzung ruht oder durch sie erst vermittelt wird.” [1. S. 15]

Für Rickert besteht der eigentliche Anspruch der Transzentalphilosophie in einem Maximum an Erkenntnis durch ein Minimum an Voraussetzungen, nicht aber in deren völliger Absenz. Gleichzeitig müssen wir bedenken, dass Rickert die Philosophie als Wissenschaft von der Welt in ihrer Totalität versteht. Daher muss die Philosophie voraussetzen, dass es eine Totalität der Welt gibt [1. S. 16]. Die

Philosophie muss davon ausgehen, dass die verschiedenen Bereiche, die von den Spezialwissenschaften abgedeckt werden, eine gemeinsame Grundlage haben, die sie zu Mitgliedern eines Universums macht:

“Sie muß so beginnen, daß ihr Anfang bereits auf das Ende, d. h. auf die Erkenntnis des Weltganzen hinweist, und daraus folgt: schon das erste Glied des Systems muß einen *universalen* Charakter zeigen, d. h. zwar noch nicht das Ganze, aber *ein* Ganzes sein” [1. S. 17].

Dies erlaubt Rickert, eine zusätzliche Anforderung am Anfang der Philosophie zu stellen, nämlich dass sie nicht nur unmittelbar, sondern auch formal und damit universal sein muss.

1.b. *Der Anfang beim Ich*

Im Zentrum dieser Rekonstruktion der transzendentalen Interpretation des Anfangs der Philosophie steht die Behauptung, dass die Philosophie mit dem Selbst beginnen muss. Hegel widmet der Diskussion dieses Satzes einen langen Abschnitt:

“Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit *Ich*. Er kam teils aus der Reflexion, daß aus dem ersten Wahren alles Folgende abgeleitet werden müsse, teils aus dem Bedürfnisse, daß das erste Wahre ein Bekanntes und noch mehr ein *unmittelbar Gewisses sei*” [2. S. 76].

Hegel weist auf mindestens drei Probleme hin, die mit dem Anfang der Philosophie im Selbst verbunden sind. Erstens (1) ist die Idee eines Bewusstseins im Allgemeinen willkürlich. Das “*Ich*”, das als Anfang der Philosophie fungieren kann, ist sicherlich nicht das empirische “*Ich*”. Mit dem Ich zu beginnen, erfordert daher ein Verfahren, dessen Ergebnis die Ausarbeitung des Begriffs des allgemeinen Bewusstseins oder des reinen Ichs ist. Diese Reinigung des Ichs erscheint jedoch als eine Anforderung des Problems des Anfangs. So erweist sich die Aufgabe als etwas, das dem Begriff des Ichs selbst äußerlich ist, und entbehrt daher jeder wirklichen Notwendigkeit. Im Grunde ist das Ich des Anfangs entweder etwas von außen Vermitteltes oder etwas Willkürliches. Zweitens bietet der Anfang durch das Ich nur die Illusion von Gewissheit (2). Dies ist eine Konsequenz aus der Notwendigkeit einer Reinigung des Ich-Begriffs: “Damit tritt vielmehr der Nachteil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseins die Rede sein solle, indem in der Tat von etwas diesem Bewußtsein Fernem die Rede ist” [2. S. 77]. Schließlich setzt der Anfang im reinen Ich den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt voraus (3). Vom Standpunkt des gereinigten Selbst aus müsste sich der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auflösen, weil die Beziehung zu einem Objekt als Gegensatz eine Grenze und damit eine Partikularisierung ist. Aber wenn man diesen Standpunkt akzeptiert, dann hat es keinen Sinn mehr, sich auf ein Selbst zu beziehen. Für Hegel wird entweder ein

alternativer Ausgangspunkt gesucht oder die Partikularisierung des Gegensatzes zum Objekt explizit oder heimlich bejaht.³

Um die Diskussion zu erleichtern, wird die Erläuterung von Rickerts Interpretation parallel zur Behandlung der drei im vorigen Absatz genannten Kritikpunkte erfolgen.

Wir wissen, dass das erste Merkmal des Anfangs der Philosophie ihr unmittelbarer Charakter ist. Für Rickert muss etwas, das unabhängig von jeglichem Vermittlungsbezug ist, etwas unmittelbar Gegebenes sein, und, wiederum nach Rickert, „das Wort ‘gegeben’ verliert nämlich seinen Sinn ohne Voraussetzung eines Ich oder eines ‘Subjekts’, dem etwas gegeben ist“ [1. S. 18].

Der gegebene Charakter des Unmittelbaren enthält eine Dualität. Er verweist nicht nur auf das Ich, dem etwas gegeben ist, sondern auch auf das, was unmittelbar gegeben ist. Neben der Gewissheit des Ichs als erstem Prinzip steht die Gewissheit dessen, was dem Ich unmittelbar gegeben ist. Aus diesem Grund hat der Anfang der Philosophie die Form eines Gegensatzes zwischen dem Ich-Selbst und etwas, das sich davon unterscheidet und ihm gegenübersteht, einem Nicht-Ich: „Die Wahrheit der beiden Sätze ‘Ich bin’ und ‘Das, was mir unmittelbar gegeben ist’ leuchtet ohne weitere Vermittlungen ein“ [1. S. 21]. Rickert behauptet, dass wir am Anfang der Philosophie nicht nur ein Unmittelbares finden, sondern zwei, ein Unmittelbares des Pols des Ich und ein Unmittelbares des Pols des Nicht-Ich. Es bleibt dann zu rekonstruieren, wie beide Pole universal sein können. Hier kommt Hegels zweite Kritik des Anfangs im reinen Selbst ins Spiel.

Hegel verweist auf eine Verwechslung zwischen den Bestimmungen des reinen Ich und des empirischen Bewusstseins. Rickerts Strategie besteht wiederum darin, durch begriffliche Klärung eine Auflösung der Widersprüche um den Ichsbegriff zu suchen. Rickert muss auch einen Weg der „Reinigung“ des Bewusstseins vom empirischen Selbst zum „Bewusstsein im Allgemeinen“ anbieten, denn der Anfang der Philosophie muss universal sein. Um diese Aufgabe zu bewältigen, unterscheidet Rickert zwischen zwei Arten der Abstraktion, der *generalisierende* und der *isolierenden* Abstraktion.

Die erste Art der Abstraktion, die generalisierende Abstraktion, ist diejenige, die eine Beziehung zwischen exemplarischen Individuen und einem Oberbegriff herstellt. Dieser Oberbegriff besitzt keine Bestimmung, die nicht schon in den exemplarischen Individuen zu finden ist. Deshalb bietet er auch keine Bestimmung, die nicht schon in der besonderen Instanz zu finden ist. Der Gattungsbegriff des Selbst würde uns im Hinblick auf den Beginn der Philosophie keine Bestimmung bieten, die nicht im empirischen Selbst zu finden ist. Dieser Ausgangspunkt hätte eine erste Einschränkung. Allgemeine Begriffe sind Begriffe von etwas Bestimmtem. Die Universalität des Anfangs der Philosophie erfordert einen

³ „Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bestimmung eines *Anderen* für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.“ [2. S. 78].

allgemeinen Begriff des Allgemeinen. Dies ist die Art von Verwirrung, die Hegel in Bezug auf den Anfang im reinen Selbst aufzeigt. Bei Rickert wiederum handelt es sich nicht um eine Progression oder Läuterung vom konkreten Selbst zum universellen Ich, sondern um die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten von Begrifflichkeit.

Diese zweite Art der Allgemeinheit ist, wie bereits erwähnt, das Produkt der isolierenden Abstraktion. Rickert erklärt, dass die dem Begriff eigene Beziehung zwischen allgemeinen Elementen hergestellt wird:

“Doch weil ein solcher Sprachgebrauch leicht zu Mißverständnissen führt, ziehen wir es vor, nicht alles, was wir durch Abstraktion in einer "Reinheit" als ein Allgemeines denken, Begriff zu nennen, sondern sprechen von Begriffen stets im Unterschied von dem, was unter sie fällt. Das durch begriffliche Abstraktion erfaßte Etwas, das allgemein sein kann wie sein Begriff, bezeichnen wir dann als ein allgemeines Moment” [1. S. 29]

Dieses allgemeine Moment entspricht dem ‘Ich’, das als Anfang der Philosophie fungiert. Das Ergebnis der isolierenden Abstraktion sind nicht die wesentlichen Eigenschaften des Selbst, sondern die Bestimmung einer allgemeinen Struktur als Moment des Ich. Diese Aussage Rickerts ist, wie seine Einführung des Begriffs des ‘Gegebenen’, ein philosophisches Arkanum. Rickert behauptet, dass bestimmte Begriffe wie Ichheit oder Individualität eine Universalität anderer (transzentaler) Ordnung haben, aber die Unklarheit darüber, warum dies der Fall ist, schwächt Rickerts Position.⁴

Der dritte Hegelsche Einspruch weist darauf hin, dass der Anfang im Ich den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt voraussetzt. Im Gegenteil, für Rickert gehört es zum Wesen des Anfangs der Philosophie, dass er nur als Verbindung von Subjekt und Objekt gedacht werden kann. Subjekt und Objekt sind Begriffe, die erst in ihrer gegenseitigen Bezugnahme Bedeutung erlangen. Wenn die Philosophie mit dem Ich beginnen soll, muss sie notwendigerweise auch mit einem Nicht-Selbst beginnen, mit einem Objekt, das in Korrelation zum Ich des Anfangs steht. Keine Definition des Subjekts kann ohne einen Bezug auf das Objekt angeboten werden, und deshalb muss der Anfang der Philosophie eine Dualität sein:

“Zum Subjekt gehört ein Objekt, ja diese Begriffe werden nur in ihrer gegenseitigen Beziehung aufeinander verständlich. Daher muß auch das Ich am Anfang der Philosophie, falls damit der ganze Anfang gemeint sein soll, so verstanden werden, daß er sich in ein Ich im engeren Sinne und ein Nicht-Ich spaltet. Das dem Ich unmittelbar Gegebene und notwendig mit ihm verknüpfte Nich-Ich wollen wir das immanente Nicht-Ich nennen. Das Ich im weiteren Sinne als ganzer Anfang umfaßt dann also das Ich im engeren Sinn und das ihm immanente Nicht-Ich als Doppeltheit von Ich-Subjekt und Ich-Objekt.” [1. S. 20]

⁴ “Moment” ist ein technischer Begriff in Rickerts Logik, der in “Vom Anfang der Philosophie” keine weitere Präzisierung erfährt [5. S. 120].

Die Philosophie muss von einer Totalität ausgehen, wenn auch einer Totalität im formalen Sinne. Diese Totalität besteht dann in der Synthese zwischen dem immanenten Selbst und Nicht-Selbst, zwischen Form und Inhalt, zwischen dem Bewusstsein im Allgemeinen und einem gegebenen Inhalt des Bewusstseins im Allgemeinen. Diese Synthese entspricht dem, was Rickert “die Welt des Anfangs” nennt. [1. S. 30]

Um auf Hegels Kritik zurückzukommen, akzeptiert Rickert teilweise die Legitimität von Hegels Kritik. Das reine Ich an den Anfang der Philosophie zu stellen, erfordert einen unausweichlichen Bezug auf ein Anderes als das Ich, auf den Gegenstand. Andererseits muss der Anfang auch dem Anspruch entsprechen, eine Totalität zu sein, und aus diesem Grund scheint der Bezug auf ein Anderes prinzipiell ausgeschlossen zu sein. Der Bezug auf ein Anderes ist eine Bestimmung und damit eine Singularisierung, die mit der Universalität des Anfangs unvereinbar ist. Aus diesem Grund muss Rickert die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt nach einem anderen Modell als dem der Determination konzipieren. Dieses Modell ist der zugrundeliegende Schlüssel zum Verständnis von Rickerts Antwort auf die drei Ebenen der Hegelschen Kritik und wird daher den nächsten Abschnitt unserer Arbeit einnehmen.

Das heterothetische Prinzip: das Eine und das Andere

Mit dem Begriff “Heterotesis” bezeichnet Rickert ein Begriffspaar mit der spezifischen Eigenschaft, dass diese Begriffe ihre spezifische Bedeutung verlieren, wenn sie nicht im Gegensatz zueinander gedacht werden:

“Der eine fordert den anderen als notwendige Ergänzung, und erst das aus beiden bestehende Ganze ist wahrhaft denkbar. Gewiß können wir das eine Glied einer solchen Korrelation begrifflich vom andern trennen, aber wir müssen es dabei zugleich auf das andere beziehen, weil sonst nicht einmal die begriffliche Trennung möglich wäre. In der Regel sind solche Begriffe Glieder einer Alternative und bilden zusammen eine Totalität, in der weder das eine noch das andere Glied fehlen kann.” [1. S. 23]

Diese Korrelation der Begriffe wird von der Bestimmung (Negation) unterschieden. Die Determination ist insofern spezifisch für die Teile der Welt, als ‘jede Determination eine Negation ist’. Die Bestimmung eines Inhalts erfordert die Negation in Bezug auf einen anderen unbestimmten Inhalt. Die Totalität kann auf diese Weise nicht begriffen werden, weil es kein Anderes gibt, in Bezug auf das die Totalität die Negation sein kann. Die Totalität kann nur durch solche Begriffe artikuliert werden, nämlich durch solche, die ein heterothetisches Paar bilden.

Einer der Texte, in denen Rickert diese Idee ausführlicher entwickelt, ist die Abhandlung “Das Eine, die Einheit und die Eins” [5]. Die erste Darstellung der Heterotesis entspricht der Charakterisierung des Erkenntnisgegenstandes, der nur im Sinne einer Korrelation von Form und Inhalt verstanden werden kann:

“Freilich ist, wie wir noch genauer sehen werden, das rein Logische nicht absolut "einfach". Wohl aber bleibt der denkbar einfachste rein logische *Gegenstand* ein Inhalt, von dem sich nur sagen läßt, daß es "ein" Inhalt überhaupt ist, also Inhalt überhaupt in der Form des *Einen*. Das noch Einfachere oder das absolut Einfache ist kein Gegenstand, sondern nur ein Moment *am* Gegenstand, das sich gesondert denken läßt. Daher muß der einfachste Gegenstand schon Verbindung einer einfachen Form und eines einfachen Inhalts sein” [5. S. 125—126].

Die Momente des Gegenstandes, Form und Inhalt im Allgemeinen, bedingen sich gegenseitig. Der Erkenntnisgegenstand als Ganzes muss als eine Beziehung verstanden werden, in der die aufeinander bezogenen Momente Form und Inhalt sind. Dasselbe Modell des relationalen Denkens wird abstrakt als Beziehung zwischen der Identität und ihrem Andersheit ausgedrückt [5. S. 128]. Was den Gegenstand im Allgemeinen betrifft, so gehört zu seiner Identität, zu seiner Form, notwendigerweise ein anderer, d.h. ein Inhalt, dazu. Objektiv zu denken, heißt also, relational zu denken. Die Charakterisierung der Heterotesis oder Heterologie in “Das Eine, die Einheit und das Eine” wird durch den Verweis auf das Binom von Form und Inhalt erreicht

“Die *Heterologie* ist schon bei der Bestimmung jedes theoretischen Gegenstandes notwendig, den wir logisch denken wollen. Sogar die Identität läßt sich zum selbständigen Gegenstand nicht durch A allein, sondern erst durch die Formel A ist A, also durch ein anderes A bestimmen. Einen Satz der Identität gibt es daher streng genommen in völlig adäquater Formulierung nicht. Identität und Andersheit gehören notwendig zusammen” [5. S. 128].

Die Anwendung dieses Prinzips ist nicht lokal, d.h. exklusiv für die Erkenntnistheorie. Im Gegenteil, Rickert stellt fest, dass dieser Modus des heterothetischen Denkens für das philosophische Denken im Allgemeinen charakteristisch ist. Die Heterotheose ist also der Modus, durch den die begriffliche Artikulation einer Totalität gedacht werden kann, und damit sind wir wieder bei der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie.

Die Beziehung zwischen dem einen und dem anderen ist logisch gesehen die grundlegendste mögliche Beziehung:

“das Andere ist genau ebenso ‘positiv’ wie das Eine, oder wenn man einen solchen Ausdruck vermeiden will: das Andere steht ursprünglich oder von Anfang an neben dem Einen, was selbstverständlich nicht zeitlich gemeint ist, und bildet ein Element innerhalb des rein logischen oder des theoretischen Gegenstandes überhaupt, das zwar notwendig zum Einen gehört, aber nicht aus ihm durch etwas abgeleitet werden kann, worin die Andersheit nicht bereits enthalten wäre.” [5. S. 129]

Derselbe Gedanke einer heterothetischen Opposition, in der Gegensätze positiv charakterisiert werden, wird von Rickert verwendet, um den Zusammenhang des Anfangs der Philosophie zu charakterisieren. Der Anfang der

Philosophie hat nicht die Form einer determinierten Negation, sondern die einer Heterotheose:

“So bilden das reine Ich und das ihm immanente Nicht-Ich zusammen eine ‘Welt’, die als umfassende Welt des Unmittelbaren bezeichnet werden darf, und die durch ihren Begriff daher die kritische Forderung in demselben Maße wie die universale erfüllt” [1. S. 32].

Diese Aussage hat gewichtige Konsequenzen, denn unter dem Gesichtspunkt dieser Korrelation hat keiner der beteiligten Faktoren eine begriffliche Priorität gegenüber dem anderen [5. S. 131]. Die Philosophie beginnt sowohl mit dem reinen Ich als auch mit dem Objekt im Allgemeinen, oder genauer gesagt, sie beginnt nur mit ihrer heterothetischen Korrelation.

Heterotesis und Transzentalphilosophie

In diesem dritten und letzten Abschnitt werden wir die Konsequenzen von Rickerts Lehre vom Anfang für die Definition der Transzentalphilosophie und die Kritikpunkte, die gegen sie vorgebracht werden können, analysieren. Im Wesentlichen werden wir uns von den folgenden beiden Fragen leiten lassen: Was sind die grundlegenden Elemente für eine Bewertung von Rickerts Vorschlag; was können wir aus diesem Vorschlag hinsichtlich des Problems des Anfangs der Philosophie lernen?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir auf den Gegensatz zwischen der Hegelschen und der transzendentalen Interpretation des Problems des Anfangs zurückkommen. Beide stellen konkrete Beispiele für unterschiedliche Arten des philosophischen Denkens dar. Christian Krijnen erklärt diesen Gegensatz treffend mit den Begriffen eines Quasi-Monismus der Korrelation versus eines Quasi-Monismus der Negation [6. S. 99]. Der Gegensatz zwischen den beiden Prinzipien des Denkens — Korrelation und Negation — nimmt eine besondere Form an, wenn das Problem des Anfangs der Philosophie untersucht wird. Diese Form wird durch den Begriff der Bewegung des Denkens verkörpert. Das heißt, das Problem des Anfangs kann nicht rein und ausschließlich im Sinne einer begrifflichen Klärung bewertet werden. Es gibt vielmehr eine zusätzliche Dimension, die berücksichtigt werden muss, nämlich die Dimension des Fortschreibens oder der Entwicklung des Anfangs selbst hin zur Bildung eines Systems des Denkens als solchem.

Bei Hegel ist es gerade der Gedanke des Anfangs der Philosophie, der durch die Forderung nach einem unmittelbaren unbestimmten Anfang zur ersten Bestimmung des Systems führt, nämlich der Überwindung der Dialektik zwischen Sein und Nichts im Werden. Es ist der Gedanke des Anfangs, der die Logik in Gang setzt, d.h. ihre Dynamik selbst bestimmt. Im Falle der Transzentalphilosophie hingegen, so die neokantianische Interpretation von Rickert, geht die Dynamik nicht vom Begriff des Anfangs selbst aus, sondern die Beziehung zwischen dem Anfang des Denkens und der Erkenntnis des Anfangs des Denkens bleibt äußerlich [6. S. 104]. Dies bedeutet, verstanden als Kritik an der Idee eines korrelationalen

Anfangs, dass das Fortschreiten von der Korrelation zwischen reinem Selbst und Objekt im Allgemeinen ständig die Einbeziehung neuer Bestimmungen erfordert, die in diesem anfänglichen Binom nicht (immanent) vorhanden sind. Diese Kritik setzt natürlich die Legitimität der spekulativen Bewegung des Denkens voraus. Aber unabhängig von dieser Gültigkeit ist es wichtig, Rickerts eigene Position in dieser Angelegenheit zu betrachten.

Erstens hält Rickert die Beziehung des Andersseins für logisch vorrangig vor der Negation. Dieser Vorrang stellt den expliziten Kern seiner Kritik an der Hegelschen Philosophie dar. Für Rickert bietet die Negation kein positives Wissen über das Andere, sondern, wenn es um eine ausschließende Alternative geht, zwischen dem Einen und dem Anderen, weist die Negation einfach auf das Andere hin [5. S. 130], sie ist in der Lage, das Andere zu entdecken. Sie ist in der Lage, das Andere zu entdecken, aber nicht, es zu schaffen. Der schöpferische Charakter der Negation besteht für Rickert in dem Schein, der durch die Verwechslung der Negation mit dem logisch vorausgehenden Begriff der heterothetischen Opposition entsteht.

Zweitens behauptet Rickert, dass nur sein eigenes Verständnis des Denkens als Heterotesis es ermöglicht, das Denken in Bewegung zu setzen [5. S. 131]. Das speulative Denken würde versuchen, das Denken auf der Grundlage der bloßen Identität in Bewegung zu setzen, während der Bezug auf einen anderen erforderlich ist. Doch angesichts dieser Phantasie bekräftigt Rickert stets das Prinzip der Dualität, d.h. der Beziehung. Es ist dieses Zusammentreffen der Dualität, das der ersten Bewegung des Denkens entspricht, d.h. der Synthese des einen und des anderen in ihrer Korrelation: "In ihr [die Synthese] erst haben wir in Wahrheit den vollen "Anfang" des Denkens. Thesis und Heterothesis sind nur durch Analysis der ursprünglichen Synthesis begrifflich isolierte Momente des Logischen" [5. S. 132].

Die Momente sind also nicht falsch in ihrer Einseitigkeit, sondern einfach Momente. Aber was sollen wir dann unter Bewegung verstehen? Und was zwingt uns dazu, in Bezug auf die Korrelation zwischen reinem Ich und Objekt im Allgemeinen so voranzuschreiten, dass wir unseren 'zweiten' Schritt in der Philosophie machen? Hier kommt der Unterschied zwischen dem korrelativen Anfang und dem bloßen Anfang durch das reine Ich ins Spiel.

Erinnern wir uns an das allgemeine philosophische Motiv, das hinter der Idee der Korrelation steht, so sehen wir, dass Rickert versuchte, sowohl einer objektivistischen als auch einer subjektivistischen Tendenz entgegenzutreten. Während die idealistische Philosophie, die den Anfang der Philosophie im Ich sucht, zur Auflösung des Objekts im Subjekt neigt, positioniert die Idee der Korrelation Subjekt und Objekt als gleichrangige Elemente. So kann die Bestimmung des logischen Denkens selbst nicht ohne einen Bezug auf das Objekt selbst vorankommen:

"Nicht allein bei der Erkenntnis der Objekt-Welt ist der Inhalt des unmittelbar Gegebenen zu berücksichtigen, sondern auch bei der weiteren Behandlung der *Subjekt*-probleme kommen wir ohne eine Wendung zum Objekt nicht den

kleinsten Schritt über das reine Ich hinaus. Jede Differenzierung des identischen Ich-Bewußtseins nämlich wird allein dadurch möglich, daß wir den Inhalt heranziehen, der dem Ich auch als unmittelbar gegebenes Objekt gegenüberstehen kann, also begrifflich auf die objektive Seite der Ich-Welt des Anfangs gehört, so eng er faktisch auch mit dem Subjekt verbunden sein mag” [1. S. 42]

Um bei der Bestimmung des Subjekts voranzukommen, zum Beispiel bei der Unterscheidung zwischen einem erkennenden Subjekt und einem Subjekt, das künstlerische Schönheit schätzt, ist ein Durchgang durch einen objektiven, dem Bewußtsein gegebenen Inhalt erforderlich. Auf diese Weise wird die Idee eines Anfangs durch Korrelation, anstatt eine strenge Rechtfertigung eines Anfangs durch das Selbst zu bieten, letztendlich das beinhalten, was Rickert eine “Wendung zum Objekt” nennt. Nur durch die Einbeziehung dieser neuen Ausrichtung auf das Objekt kann ein Fortschritt in Bezug auf das reine Selbst erzielt werden. Auf diese Weise ist die Bewegung des Denkens tatsächlich etwas, das von "außerhalb" des reinen Denkens selbst kommt: “Wo man sich nicht auf das allgemeinste a priori des reinen Ich beschränkt, sondern die Mannigfaltigkeit der Formen des Subjekts aufzeigen will, hat man Rücksicht auf den anschaulich gegebenen Bewußtseinsinhalt zu nehmen” [1. S. 43]. Dieser Übergang vom reinen Ich im Allgemeinen zur Mannigfaltigkeit seiner Formen ist für Rickert auch der Übergang vom bloßen Anfang der Philosophie zur Bildung ihres Systems. Die Bewegung, auf die Rickert sich bezieht, bedeutet also nicht nur einen Schritt über den Anfang der Philosophie hinaus, sondern auch die Einfügung eines wirklich äußereren Elements in den ursprünglichen Zusammenhang, der am Anfang der Philosophie gesetzt wurde.

Diese Wendung zum Objekt wurde bereits im Text zur Erkenntnistheorie und Philosophie der Mathematik implizit vorweggenommen. In einem allgemeinen und einleitenden Kommentar zu seiner eigenen Erkenntnistheorie stellt Rickert fest, dass wir mit ihr die Alternative zwischen einem erkenntnistheoretischen Empirismus und einem Rationalismus zu überwinden hoffen und einen Beitrag zum ‘transzendentalen Empirismus’ anbieten [5. S. 119]. Es ist die Erfahrung selbst, die Erfahrung eines dem Bewußtsein gegebenen Gegenstandes, die es der Philosophie erlaubt, die sogenannte ‘Welt des Anfangs’ aufzugeben. Diesem Empirismus zufolge bedarf die transzendentale Sphäre, auch wenn sie in ihrer bloßen Formalität entdeckt wird, eines faktischen Moments. Die Bewegung des Denkens in spekulativen Begriffen scheint dann einer Bewegung der Erfahrung entgegengesetzt zu sein. Der Anfang der Philosophie stößt auf eine Vermittlung, aber diese Vermittlung gehört nicht zum Denken des Anfangs selbst, sondern ist eine Vermittlung durch etwas, das ihm äußerlich ist. Es bleibt aber die Frage offen, ob der Preis, der für dieses Verständnis des Fortschritts der Philosophie zu zahlen ist, nicht vielleicht der transzendentale, d.h. reine Charakter ihrer eigenen systematischen Architektur ist.

Für Rickert ist diese Aussage ausreichend:

“Was sich als Anfang des Systems darstellt, ist in seiner *Doppelheit* bei jedem Schritt zu berücksichtigen, von dem wir hoffen dürfen, daß er uns dem Ziel der Philosophie, der Erkenntnis des Weltganzen, näher bringt” [1. S. 50].

Die Aufgabe der Philosophie wird nun zu einer fortschreitenden Vertiefung dieser Korrelation zwischen dem subjektiven und dem objektiven Pol, die bei jedem Schritt durch eine Bestimmung von Subjekt und Objekt festgestellt werden muss. Dieses Gleichgewicht zwischen Objektivismus und Subjektivismus, das durch Korrelation erreicht wird, lässt schließlich eine Frage offen: Welchen Sinn soll die kopernikanische Wende, das wesentliche Prinzip der Transzentalphilosophie, haben, wenn wir in letzter Instanz auf eine Wendung zum Objekt zurückgreifen müssen?

Schlussfolgerungen

In diesem Beitrag haben wir die von dem neokantianischen Philosophen Heinrich Rickert angebotene Interpretation des Beginns der Philosophie vorgestellt. Wir haben besonders hervorgehoben, wie diese Interpretation des Beginns der Philosophie als Korrelation zwischen einem reinen Subjekt und einem reinen Objekt, die auf der Idee einer Heterotesis beruht, eine Neuinterpretation der kantischen Philosophie und einen Versuch darstellt, auf spekulatives Denken zu reagieren. Schließlich haben wir ein Problem dargestellt, mit dem diese Theorie konfrontiert ist, nämlich das Problem der progressiven Bewegung vom Anfang der Philosophie zur Philosophie selbst. Dieses Problem wird bei Rickert erst durch eine Hinwendung zum Gegenstand gelöst, die seine Philosophie in einen ‘transzentalen Empirismus’ verwandelt.

References

- [1] Rickert H. *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen: Mohr; 1939.
- [2] Hegel GWF. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; 1986.
- [3] Marck S. *Kant und Hegel. Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr; 1917.
- [4] Cohn J. *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag; 1923.
- [5] Rickert H. *Sämtliche Werke: Band I*. Berlin: De Gruyter; 2020.
- [6] Krijnen Ch. “Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der hegelischen Logik”. *Hegel-Studien*. 2002;(56):97—116.

Über den Autor:

Páez Bonifaci Jacinto — Post-Doc-Forscher, Institut für Philosophie, Universität Diego Portales, Santiago de Chile, Chile (e-mail: jacinto.paez@mail_udp.cl). ORCID: 0000-0003-3623-5517

Теория Генриха Риккера о философском начале

Я. Паэц Бонифачи 

Университет Диего Порталес,
Республика Чили, 8370067, Сантьяго, ул. Вергара, д. 270
jacinto.paez@mail_udp.cl

Аннотация. Исследуется философская концепция начала философии как отношения между субъектом и объектом, которую разработал неокантианец Генрих Риккер. Во-первых, исследование реконструирует проблемный фон, который привел Риккера к проблеме начала и к его различию трех значений понятия «начало». Этот фон связан с возрождением диалектической философии в начале XX века. Во-вторых, предлагается концепция коррелятивного начала философии как ответа на парадокс, сформулированный Гегелем в начале «Науки логики». Таким образом, аргумент Риккера в ответ на три основных критических замечания Гегеля в начале философии анализируется через понятие Я. Чтобы прояснить аргументы, которые Риккер развивает в своем эссе о понятии начала философии, мы приведем существенные ссылки на риккертовскую концепцию гегелевского мышления. Наконец, появление коррелятивного начала оценивается по отношению к общему проекту трансцендентальной философии. Мы покажем, как то, что Риккер называет обращением к объекту, приводит Риккера к парадоксальной позиции, которую он сам характеризует как «трансцендентальный эмпиризм». Помимо этой трудности, настоящее исследование стремится показать, что позиция Риккера представляет собой одну из самых оригинальных позиций трансцендентальной философии, занимающуюся гегелевским вопросом об истинном начале философской науки.

Ключевые слова: неокантианство, гегельянство, гегелевология, корреляция, Я, изолирующая абстракция, трансцендентальная философия, трансцендентальный эмпиризм

История статьи:

Статья поступила 12.04.2023

Статья принята к публикации 01.06.2023

Для цитирования: Páez Bonifaci J. Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 698—712. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-698-712>

Сведения об авторе:

Паэц Бонифачи Ясинто — пост-докторант, Институт Философии, Университет Диего Порталес, Сантьяго, Республика Чили (e-mail: jacinto.paez@mail_udp.cl). ORCID: 0000-0003-3623-5517

Heinrich Rickert's Theory of the Philosophical Beginning

Jacinto Páez Bonifaci  

Diego Portales University,
270 Vergara, Santiago, 8370067, Republic of Chile
jacinto.paez@mail.udp.cl

Abstract. This research examines the philosophical conception of the beginning of philosophy as a correlation between subject and object developed by the Neo-Kantian philosopher Heinrich Rickert. In the first place, the investigation reconstructs the problematic background that led Rickert to the problem of the beginning of philosophy and his distinction between three meanings of the term ‘beginning’. This background is related to the revival of dialectical philosophy during the first decade of the 20th century. In the second place, we explain this idea of a correlative beginning of philosophy as a response to the paradox formulated by Hegel in the first pages of the Science of Logic. In this way, Rickert's argument is analyzed as a response to Hegel's three main criticisms of the beginning of philosophy through the concept of the ‘pure I’. In the third place, we clarify the arguments that Rickert develops in his essay on the concept of the beginning of philosophy by introducing key references to Rickert's conception of heterological thought. Finally, we evaluate Rickert's conception of the beginning of philosophy in light of the general project of transcendental philosophy. We will show how what Rickert calls the “turn to the object” commits him to a paradoxical position, which he himself characterizes as ‘transcendental empiricism’. All in all, this study aims to show that Rickert's position is one of the most original positions in transcendental philosophy that addresses the Hegelian question of the true beginning of philosophical science.

Keywords: Neo-Kantianism, Hegelianism, Heterology, Correlation, Ego, Isolating Abstraction, Transcendental Philosophy, Transcendental Empiricism

Article history:

The article was submitted on 12.04.2023

The article was accepted on 01.06.2023

For citation: Páez Bonifaci J. Heinrich Rickerts Theorie des Philosophischen Anfangs. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):698—712. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-698-712>

About the author:

Páez Bonifaci Jacinto — Post-Doc Researcher, Institute of Philosophy, Diego Portales University, Santiago, Republic of Chile (e-mail: jacinto.paez@mail.udp.cl). ORCID: 0000-0003-3623-5517



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-713-725>

EDN: FFESYM

Research Article / Научная статья

Philosophy of Landscape in Fedor Stepun's Model of Socio-Cultural Development

Mikhail Yu. Zagirnyak  

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14 A. Nevskogo St., 236016, Kaliningrad, Russian Federation
MZagirnyak@kantiana.ru

Abstract. The manifestation of the significance of geographic specificity in the formation and development of society is the most crucial research vector in the study of socio-philosophical doctrines. The tradition of conceptualizing the meaning of geography in the history of Russia was significantly contributed by Sergey Solovyov and Vasily Klyuchevsky. Fedor Stepun also correlated geographic conditions and social practices within the philosophy of landscape, which he successfully integrated into his socio-philosophical doctrine. This research paper is undertaken to reveal the essential principles of Stepun's social philosophy and to determine the features of his argumentation, which he used to interpret the mechanism of the socio-cultural process. Comparing the landscapes of Europe and Russia is Stepun's favorite method to focus on entirely different systems of social practices formed in different natural conditions. The limited/unlimited opposition is the foundation of Stepun's landscape philosophy. Stepun emphasizes that religion plays a significant role in forming the existence of social beings. Religion creates and maintains the unity of society, without which it is impossible to include geographic space in social practices. Religion forms a collective social subject from a multitude of individuals and collective formations and from their various activities — a unity tradition: a culture that has its strategy for the social development of the landscape. Stepun believed that the loss of religion's functionality as an instrument of social cohesion leads, in the long term, to the death of culture. Orthodox politics will help in the conditions of Russia's infinite space to ensure social cohesion and thus incorporate the landscape into social area. This policy knows the unique role of religion in socio-cultural development. Thanks to the Orthodox policy, it is possible to integrate the Russian landscape into the economic system effectively.

Keywords: Russian Abroad, society, religion, social unity, Christianity, Eastern Orthodox politics

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (project № 22-28-20165 “Models of sociability in the neo-Kantianism of the Russian Diaspora: a synthesis of sociological nominalism and universalism”). Available from: <https://rscf.ru/en/project/22-28-20165/>.

© Zagirnyak M.Yu., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Article history:

The article was submitted on 12.03.2023

The article was accepted on 19.06.2023

For citation: Zagirnyak MYu. Philosophy of Landscape in Fedor Stepun's Model of Socio-Cultural Development. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):713—725. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-713-725>

Introduction

The spatial consciousness of a modern European person, formed based on the subject-object dualism elaborated in René Descartes' philosophy, assumes the attitude of man to nature as an object — a material for the realization of own interests, the realization of needs [1. P. 465—466]. The Earth is seen as a space which should be adapted to human existence, included in social practices¹. In the European philosophy of the New Age, Charles Montesquieu and Johann Herder played a defining role in correlating social development with natural conditions².

In the history of Russian thought, the most critical role in the interpretation of history in terms of the New European subject-object dualism, expressed in the interaction of man with the natural space, was played by Sergey Solovyov and, later, Vasily Klyuchevsky³. Prior to Solovyov, historians paid attention to the natural features of Russia. However, Solovyov considered them in combination with other factors and substantiated their influence on the features of social organization, including economic, political, cultural and household features [4. P. 59—60]. He laid down the understanding of the territory as a condition of identity formation. He shaped the problem field of the Russian paradigm of geosociology (for further reading regarding the latter ref. [6]). Because of Solovyov, climatic conditions, the specificity of the landscape, and the proximity of water bodies become the most critical factors in substantiating the historical patterns of socio-cultural development of Russia⁴.

¹ Herder eloquently describes this situation when discussing anthropogenesis: "Nature raised man from the earth — it elevated him, and he became the ruler of the Earth" [2. P. 105].

² Montesquieu deduced the specificity of the laws of morality, law and religion depending on the laws of nature [3. P. 165]. Unlike Montesquieu, Herder believed that geographical features create conditions for the development of society but do not determine human activity [2. P. 182].

³ Sergey Solovyov proposed the idea of land gathering, which became the basis of Russian statehood, and connected the state's development with the territory's expansion [4. P. 58]. Vasily Klyuchevsky named external nature one of the three forces (along with personality and society) forming human dwelling: "External nature is observed in historical life as the nature of the country, where the known human society lives, and is observed as a force, as it affects the life and spiritual structure of people" [5. P. 40].

⁴ In this regard, D.N. Zamyatin's judgement about Russia is appropriate: "The Cartesian sin and greatness of Russia is the recognition of its own expanse as the basis of national existence" [7. P. 68].

In keeping with this tradition, Fyodor Stepun⁵ linked the peculiarity of socio-cultural development to natural conditions. He referred to the concepts of *landscape* and *paysage*⁶. He was trying to put them in the context of socio-philosophical narratives and, through them, to comprehend the principles of the functioning of society. In this study, I plan to answer the question of how Stepun integrates the concept of the landscape into his socio-philosophical teaching and relates it to the peculiarities of socio-cultural development.

The Role of Landscape in Actualizing Freedom

Stepun, already in his early work, drew attention to the fact that the comprehension of space affects human existence. The extent and openness of the terrain determine the actualization of a person as a participant in this world and the evaluation of their role in the development of society. In 1912 he published a short article *Towards the Phenomenology of the Landscape*, in which he analyzed the peculiarities of space comprehension in Russia and Europe [10]⁷.

Europe is characterized by orderliness in society — a consequence of the limited space of nature. For instance, Stepun writes that human hands create the roads of Tuscany but are involuntarily subordinated to “the basic essence of Florentine nature, — its completed formality” [11. P. 805]. European person discovers the possibility of expressing their aspirations in form, in the pursuit of compositional balance — finding meaning in aesthetic harmony with the world as an active participant in world existence. Their efforts determine how the world will change and the composition’s form. In contrast to Europe, Russia is characterized by the ability to observe large spaces. The main features of Russian nature are “immense distances, endless expanses, a clear aesthetic of uncreatedness and shapelessness” [11. P. 807]. Man is aware of himself being a grain of sand in front of the immensity of nature, its omnipotence; he realizes the infinity, the immensity of the world beyond his control. Expanse does not allow the Russian man to realize himself as a participant in the formation of the world.

⁵ Fyodor Avgustovich Stepun (1884—1965) was a famous writer and philosopher of the Russian Abroad of the first wave who left Soviet Russia by train in 1922. During the foreign period of his life and work, he developed a philosophical and religious concept in which he substantiated the importance of religion in forming social unity. He criticized the teachings of the Bolsheviks and believed that Soviet Russia would embody totalitarianism. On the pages of *Novy Grad* magazine (1931—1939), co-founded by F.A. Stepun along with I.I. Bunakov and G.P. Fedotov, he presented an alternative way of Russia’s development — the way of Christian politics [8. P. 74—80].

⁶ The terminological peculiarity of the series of articles *Thoughts about Russia*, directly related to the problematics of this paper, is that Stepun uses the concept of “landscape” in a broad sense, putting in this word the characteristics of the landscape: “Russian spaces are truly expanses: expanses uncluttered by any forms, expanses flooded by the spills of forests, fields, swamps and rivers” [9. P. 318]. Stepun precedes the discussion of the specificity of the Russian landscape by mentioning geographical determinism, the representatives of which derive “...the properties of the national character from geographical and climatic conditions” [9. P. 318].

⁷ In what follows, I will cite this work from the edition [11].

Stepun further deepened the contrast between Europe and Russia established in his article by linking the specificity of the landscape to the development of social phenomena. Beginning with a work on the philosophy of Oswald Spengler (1922) [12], Stepun pointed out that the variants of social organization differ depending on natural conditions. Nature acquires the status of one of the indicators for determining the peculiarities of the formation of social phenomena. In Stepun's opinion, every culture can only cognize itself, i.e., comprehend the principles of interaction between people and the functionality of social institutions in given natural conditions⁸ [12. P. 14].

In the cycle of essays *Thoughts about Russia* (1923—1928) [9], he contrasts the models of socio-cultural development formed in the European and Russian landscape conditions. Stepun connected the specificity of landscape inclusion in social practices with the system of regulations and algorithms in the conditions under which human freedom is realized. Due to the limitedness of the landscape, freedom for a European person is an opportunity to actualize oneself as a participant in socio-cultural development. The European nature's formalization makes each person want to take part in ordering the world around him/her. The geography of European spaces influences the affirmation of the significance of each person and his desire to bring something new into the formation of society's being.

Unlike the European, the Russian man lacks “intellectual creativity and law-abiding industriousness” [9. P. 317], because the form is not a prerequisite for the Russian person's self-actualization in the world, fitting himself into the universe's composition. In the Russian landscape, “all forms are absorbed by formlessness; the meaning of the expanse is in infinity...” [9. P. 319]. Under the influence of nature, an individual does not realize himself as a creator, remaining passive. He does not feel himself to be the master of life. He grasps the fragility of his

⁸ I would like to disagree with W.G. Szczukin, who, discussing Stepun's philosophy of landscape, notes that the idea of the influence of landscape on human thinking and creativity most likely dates back to Friedrich Ratzel's school of anthropogeography [13. P. 152]. Agreeing with the undeniable influence of Ratzel on the development of geographical thought, W.G. Szczukin's remark is less applicable to Stepun's doctrine. Ratzel believed that culture is related to population density: poor settlement indicates a low level of development of the people and its savagery [14. P. 11]. Wild peoples are “peoples who are more under the pressure of nature or dependent on it than the peoples of culture” [14. P. 14]. Stepun seeks to justify not the savagery of the Russian man but his otherness — his difference from the European. Unlike Ratzel, he writes about the prospects of Russia's development, not about the past of its territory. One should also pay attention to the appearance in Stepun's reasoning for assessing Russian culture as superior to European culture. He called Russian culture primary and European — secondary [15. P. 498]. Stepun undoubtedly fell under the charm of Spengler's ideas about the decline of the Western world and considered Spengler's idea of the dying of Europe in the context of his philosophical doctrine, in which he defends the paramount importance of religion in the formation of social unity [15. P. 498]. However, we should not talk about the consonance of ideas, rather than the use of Spengler's developments in Stepun's philosophy, because he does not apply Spengler's terminology and does not accept his justification, built on the opposition of culture and civilization as stages of socio-cultural development [16. P. 325, 342]. It is fair to register Stepun's philosophy of space as a contribution to the Russian tradition of geosociology.

achievements, his skills in front of the force of the elements: “Bread can be sown, but it cannot be grown. Meadows, beautiful in spring, can always be burned and overstayed in the rains by the time they are mowed” [9. P. 216].

A Russian man has never considered the land his own, nor did he strive to take care of it [9. P. 320]. He did not intend to arrange his existence in the landscape, to assert himself as an active participant in nature and culture. As W.G. Szczukin noted, in Stepun’s philosophy, the “Limitless” and monotonous Russian landscape for centuries has accustomed our fellow countrymen to the idea that any civilized human effort on this no man’s or “God’s” land is, in principle, doomed to failure. A decisive, definitive transformation of nature into culture along the lines of what has been done in the West by virtue of the victorious humanism there, on this Earth is impossible, pernicious, or, at least, sinful” [17. P. 65].

Stepun concludes that the set of social practices in the conditions of Russian space should be formed on different principles than in Europe [9. P. 318—319]. To do this, it is vital to determine how a person can include the boundless natural space in the social being. In the next section, I will analyze how Stepun throughout his work, from the “Novograd” series of articles to his most recent publications⁹, connects the functionality of religion as a social institution with the peculiarities of including landscape in social life.

The Role of Religion in Shaping Society

Religion is a tool for forming a system of social practices through which man creates and develops the sphere of his being¹⁰. Religion is the only source of timeless truth that allows it to form social unity, i.e., to reconcile all possible contradictions in society and to provide identification of spheres of human activity (economy, law, morality, science, art, etc.) as sides of a single process of development of society as a whole [21. P. 538]. Social integrity is a condition for forming the strategy of including natural space in the system of social practices. Because of religion, society (collective social subject) creates a single collective object — culture [21. P. 538]. Its creation in certain local natural conditions implies including natural space in social practices — molding social space.

However, according to Stepun, social unity in the natural space of Europe and Russia is shaped differently. In Europe, the following strategy is to include the natural landscape in the sphere of social being. Each person in a limited natural space can realize himself as a co-creator of social being, provided that he relies on the timeless religious truth in his activity (for further details, ref. [26. P. 87]). Man

⁹ Stepun laid the foundations of the doctrine of Christian politics in the *Novograd* cycle of articles: *The Path of the Creative Revolution* (1931) [18], *About the Man of ‘New City’* (1932) [19], *The Idea of Russia and the Form of its Disclosure* (1934) [15], *Longed for Russia* (1936) [20], and *About Freedom* (1938) [21]. After World War II, Stepun continued to develop the doctrine of Christian politics in the sketches of the book *Bolshevism and Christian Existence* (1962) [22—24] and one of his most recent articles, *Nation and Nationalism* (1965) [25].

¹⁰ It should be noted that Stepun, in analyzing religion, focuses only on Christianity.

identifies himself as an element of the collective social subject, as an important participant in forming social space, able to make a unique contribution to culture. Because of religion, man comprehends the will and understands that he can exercise freedom under conditions of social unity. The effective improvement of Europe became possible under conditions of a system of social practices that were formed owing to religion [19. P. 450]. The rejection of religion in forming social unity leads to the loss of human identification as a participant of society and the subsequent degradation of freedom to meaningless arbitrariness. The modern growth of European prosperity is the development of the *bourgeoisie*, which has “the rationalist roots of the late Enlightenment” [19. P. 450] and is associated with the businesslike manner and rationality of everyday life, creating and maximizing conveniences. An individual preserves the focus on the transformation of the environment but on the conditions of the bourgeoisie [19. P. 450] loses the religious truth and the concept of culture as such: “In nature, neither indifference, nor beauty, nor faith exists... Absurd and senseless: everything is carried into the distance, but there is no distance in life — no distance of dreams, no distance of risk, no distance of faith” [20. P. 515]. Stepun believes that the development of the bourgeoisie in Europe relates to the fact that religion has lost its functionality as an instrument for forming and maintaining social unity. It was 1) reduced to law in Catholicism; 2) reduced to morality in Protestantism [9. P. 325]. Both variants contain temptations and can lead to detrimental consequences in the development of culture. Catholicism generates the temptation of clericalism, i.e., the desire to maintain social unity by legislative prescriptions [19. P. 447]. Protestantism contains the temptation of apoliticism, which leads to autonomization and atomization of individuals — their striving to actualize free will without considering the goals of social and cultural development [19. P. 447—448]. Both European variants of religion’s justification entail the destruction of social unity and the loss of memory about own historical tradition [20. P. 515], which in perspective, will lead to disintegration of society and loss of the sense of socio-cultural development in Europe¹¹. Europeans will lose the notion of interaction with the landscape, thereby allowing the threat of alienation: the landscape can be occupied and adapted by peoples of other cultures¹², applying their traditions of attitude to the land.

In the conditions of Russia’s limitless space, according to Stepun, religion provided the possibility of being a society unlike that in Europe.

The sense of human, shaped by nature could be rationalized through piety, expressed through religiosity. Religion did not push, as a European, the Russian man to agile transformative activity concerning the world but transformed the sense of insignificance before nature into subordination to social power [24. P. 571]. Stepun believes that “Russian muzhik [peasant] never feels himself the master of his life, he always knows that there is a real Master over his life — God”

¹¹ One can see Spengler’s influence in these arguments. Stepun admits that he uses Spengler’s idea of the gradual death of Europe [15. P. 497—498].

¹² Stepun feared that Europe would be occupied by young non-European peoples [15. P. 498—499].

[9. P. 216]¹³. Legitimizing the omnipotence of power through religion played a crucial role in social cohesion: people realized themselves as participants of the collective social subject, grounding their existence as its elements [9. P. 323]. A person's activity makes sense only in the status of a constituent element of the activity of the whole society. Stepun noted that, unlike the European, the Russian man sought to bring something new through his activity only as a constituent element of the collective subject, which is reflected in the mentality: “the honor and love of the Russian people belong not to the hero who goes his way of his own free will and in Promethean pathos tries to determine the fate of his neighbor, but to the quiet saint who, forgetting about his feelings, lives only to be the window through which God looks at people and they at God” [23. P. 585].

Stepun believed that the Russian man's relationship to the land had not formed in its entirety, and the landscape was not included in the social space because the history of Russia had yet to form a unified interpretation of the functionality of religion in the life of society. The Non-possessors (followers of Nilus of Sora), who proposed to separate religion and politics, and the Josephites (followers of Joseph Volotsky), who believed that the church should actively participate in state administration, tried to qualify the role of religion [27. P. 403]. Noting the tentativeness of the comparison, Stepun draws parallels between 1) the Josephites and Catholicism because of the aspiration to draw the church closer to state power (the temptation of clericalism); 2) the Non-possessors and Protestantism because of the church's detachment from public life and the aspiration to detach itself from politics (the temptation of apoliticalism) [27. P. 402—403]. Stepun did not explicitly mention similarities in his criticism of the two versions of Orthodoxy with the branches of European Christianity. Nevertheless, using similar reasoning, he came to the same verdict. Both interpretations of the role of the Orthodox Church in society deprive it of its primary function as a social institution, that is, forming social unity. Stepun believed religion could ensure society's unity only if it overcame the confrontation between the currents of Orthodoxy [27. P. 404]. Christian policy involves the separation of the state from the church, which at the same time serves as a guide for the righteousness of state paths of development and provides a link to church life and national culture [27. P. 404]. The application of Christian politics will allow shaping of a model of socialization of individuals, which includes a system of social practices to include the landscape in the social space [18. P. 426—427].

The commonality of land is a condition for organizing economic life in Russia. Stepun suggests removing land from private ownership so that all people would be only its users [20. P. 530]. This would allow everyone to consider each personal plot of land as a fragment of the unified Russian land and allow developing respect for it. An individual working on his plot projects the attitude of the whole society

¹³ I agree with W.G. Szczukin that “the Mystical God whom Stepun mentions <...> was nothing but the spiritualization of the beauty and power of this plain — the blue of the sky, the infinity of horizons, the leisurely flow of rivers, the bottomless blackness of the frosty night” [13. P. 159].

(collective social subject) to the whole Russian land. In the framework of the conciliar community provided by religion, other people identify themselves as such workers of the land and, in its use, are oriented to the public good. If the institution of religion is abandoned in justifying the feasibility of freedom, social unity will be lost. In the economic development of the landscape, this will lead to the loss of identification of the personal plot of land with the entire Russian land and the subsequent destruction of the set of algorithms and regulations of social practices associated with including the natural landscape in the social space. Stepun's doctrine of Christian politics allows us to build a system of relations with the landscape in the conditions of Russian boundlessness of space, to form a tradition of thrifty nature management, and to substantiate a social system corresponding to the boundlessness of nature.

Stepun's conceptualization of the peculiarities of space comprehension relates to religion's functionality in forming social unity. I have reflected on reconstructing the European and Russian ways of forming social space in *Table*.

The Role of Religion in Society Formation

The Role of Religion in the Formation of European Society	The Role of Religion in the Formation of Russian Society
Humans are aware of their will and, thanks to religion, understand that they can realize it only within society.	Humans identify themselves through religion as an element of social wholeness, allowing them to grasp and exercise freedom.

Both options presented in the table consider religion's functionality in forming social unity as a condition of comprehending natural space, and its inclusion in the system of social practices.

Conclusion

In his teaching on Christian politics, Stepun developed the ideas of geographical determinism of Sergey Solovyov and Vasily Klyuchevsky, linking the specificity of the relationship between man and land to the quality of socio-cultural development. In contrast to the classics of historical thought, Stepun considered the influence of the landscape on the history of Russia and derived a universal criterion for assessing the prospects of socio-cultural development. Analyzing the significance of geographical peculiarities in Stepun's socio-philosophical doctrine provides an opportunity to actualize a new problem vector in the history of Russian philosophy abroad. The study of the comprehension of natural space in the context of the formation and development of society can serve as a tool to substantiate the specificity of the functionality of social institutions and collective formations. Stepun formed a model of socio-cultural development in which landscape became a significant parameter in the development of the system of social practices.

Forming the strategy of including land space in social practices is a condition for the viability of culture. Actualizing freedom, man forms the sphere of his being, and this process implies mastering natural space and its inclusion into the system

of social practices. Stepun considers man's landscape development as one of the indicators of the unity of society. Zealous economy, including land use, testifies to the functioning of the system of social phenomena. The tradition of landscape development in Stepun's doctrine testifies to the systematic functioning of society.

According to Stepun, religion plays a unifying role, shaping social unity and ensuring the formation of a system of social practices to incorporate the natural landscape into society. The formation of social space depends on the specificity of the religious interpretation of social practices in which the person embodies his freedom. Depending on the conditions of nature, two opposite variants of social space formation are possible: 1) from individual freedom through religiously secured social unity to actualize the limited spaces of Europe; 2) from the social unity formed by religion to the individual's awareness of his freedom in the conditions of Russian vastness. These variants of the formation of social being construct different traditions of relating to the landscape: 1) the land is a limited European space in which a multitude of individuals exercise their freedom, while religion makes it possible to unite their trajectories of creative development into a single socio-cultural process; 2) the land is boundless Russian space, which can only be understood as an object of activity and included in social practices through religious unity with other people, as elements of society (collective coexistence). The denial of religion as a tool of social being leads to a loss of social unity and the subsequent death of culture. People do not identify with a particular society or cultural tradition and lose the strategy of including the landscape in social practices.

The problematization of the inclusion of geographical space in social being served as a research perspective, which allowed us to justify the variability of socio-cultural development, and the lack of a single scale of criteria for evaluating the society. Europe and Russia develop in different ways, in the conditions of the natural landscape differently, justifying the functionality of social institutions (religion, law, etc.) and collective formations (institutions, communities, organizations). The established model of relations with the land is a fundamental condition for the formation and development of the sphere of social being.

References

- [1] Descartes R. *Notae in Programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum, cum hoc titulo: Explicatio mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit.* In: *Works.* Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1989. P. 461—480. (In Russian).
- [2] Herder JG. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Moscow: Nauka publ.; 1977. (In Russian).
- [3] Montesquieu ChL. *De l'esprit des lois.* In: *Selected works.* Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury publ.; 1955. P. 157—733. (In Russian).
- [4] Solovyov SM. *Works. In 18 vols.* Vol. 1 Pt. 1—2. Moscow: Mysl' publ.; 1988. (In Russian).
- [5] Klyuchevsky VO. *Works. In 9 vols. Vol. 1. A Course of Russian History.* Pt. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1988. (In Russian).

- [6] Mustafin AA. *Philosophy of geosociology and its modern methodological significance*. Moscow: Rusains publ.; 2018. (In Russian).
- [7] Zamyatin DN. *In the Heart of the Air. In Search of the Hidden Spaces*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakhova publ.; 2011. (In Russian).
- [8] Zagirnyak MYu. *Individual and Society in the Neo-Kantian Philosophy of the Russian Abroad*. Kaliningrad: Izdatel'stvo BFU im. I. Kanta publ.; 2021. (In Russian).
- [9] Stepun FA. *Thoughts about Russia*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 201—398. (In Russian).
- [10] Stepun FA. Towards the phenomenology of the landscape. *Works and Days*. 1912;(2):52—56. (In Russian).
- [11] Stepun FA. Towards the phenomenology of the landscape. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 804—807. (In Russian).
- [12] Stepun FA. *Oswald Spengler and the Decline of Europe*. In: Berdyayev NA, Bukshan YaN, Stepun FA, Frank SL. *Oswald Spengler and the Decline of Europe*. Moscow: Bereg publ.; 1922. P. 5—33. (In Russian).
- [13] Szcukin WG. European landscapes and civilizations of great plains (F.A. Stepun) *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*. 2008;(3):145—162.
- [14] Ratzel F. *Völkerkunde*. Vol 1. Saint Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo Prosveshchenie publ.; 1904. (In Russian).
- [15] Stepun FA. *The idea of Russia and the form of its disclosure*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 496—503. (In Russian).
- [16] Spengler O. *Jahre der Entscheidung*. In: *Political works*. Moscow: Kanon+ publ., ROOI Reabilitatsiya publ.; 2009. P. 45—221. (In Russian).
- [17] Szcukin WG. *From the metaphysics of the landscape to the phenomenology of nations. F.A. Stepun about the features of Russian culture*. In: *Fedor Avgustovich Stepun*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2012. P. 55—74. (In Russian).
- [18] Stepun FA. *The path of the creative revolution*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 425—433. (In Russian).
- [19] Stepun FA. *About the man of “New City”*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 443—452. (In Russian).
- [20] Stepun FA. *Longed for Russia*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 515—533. (In Russian).
- [21] Stepun FA. *About Freedom*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 534—554. (In Russian).
- [22] Stepun FA. *Der Kampf der liberalen und der totalitären*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 557—564. (In Russian).
- [23] Stepun FA. *Geist, Gesicht und Stil der russischen Kultur*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 583—595. (In Russian).
- [24] Stepun FA. *Russia between Europe and Asia*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 565—582. (In Russian).
- [25] Stepun FA. *Nation and nationalism*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 940—944. (In Russian).
- [26] Zagirnyak MYu. The Specificity of the Substantiation of Social Phenomena in Fyodor Stepun's Philosophy of Culture. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2019;(52):85—92. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/1998863X/52/9>
- [27] Stepun FA. *Christianity and politics*. In: *Works*. Moscow: ROSSPEHN publ.; 2000. P. 399—422. (In Russian).

About the author:

Zagirnyak Mikhail Yu. — PhD, Research Fellow, Education and Scientific Cluster, Institute of Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia (e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru). ORCID: 0000-0003-4024-0044

Философия ландшафта в модели социокультурного развития Фёдора Степуна

М.Ю. Загирняк  

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14
 MZagirnyak@kantiana.ru

Аннотация. Анализ значения географических особенностей в бытии социума — важнейший исследовательский вектор в изучении социально-философских учений. В традицию концептуализации значения географии в истории России большой вклад внесли С.М. Соловьёв и В.О. Ключевский. Ф.А. Степун в русле развития связи географических условий и социальных практик разработал философию ландшафта, которую успешно интегрировал в собственное социально-философское учение. Предпринятый в настоящем исследований анализ позволит установить важнейшие принципы социальной философии Степуна, выявить особенности его аргументации, используемые им для обоснования механизма социокультурного развития. Сравнение ландшафта Европы и России — это излюбленный приём Степуна, чтобы акцентировать внимание на формируемых в разных природных условиях совершенно различных систем социальных практик. Оппозиция ограниченное/безграничное становится фундаментом философии ландшафта Степуна. Он устанавливает корреляцию между величиной природного пространства и идентификацией отдельного человека в качестве участника социума. Степун отмечает, что религия играет определяющую роль в формировании социального бытия, поскольку обеспечивает единство общества, без которого невозможно включение географического пространства в социальные практики. Религия из множества индивидов и коллективных образований формирует коллективного социального субъекта, а из их разноплановой деятельности — единую традицию: культуру, имеющую собственную стратегию социального освоения ландшафта. Утрата функциональности религии в качестве инструмента социального единения, по мнению Степуна, приводит в перспективе к гибели культуры. В условиях российского безграничного пространства обеспечить социальное единство и таким образом инкорпорировать ландшафт в бытие социума поможет православная политика. Благодаря православной политике возможно эффективное включение российского ландшафта в систему хозяйства.

Ключевые слова: русское зарубежье, социум, религия, социальное единство, христианство, православная политика

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках реализации проекта РНФ № 22-28-20165 «Модели социабельности в неокантианстве русского зарубежья: синтез социологического номинализма и универсализма». Режим доступа: <https://rscf.ru/en/project/22-28-20165/>.

История статьи:

Статья поступила 12.03.2023

Статья принята к публикации 19.06.2023

Для цитирования: Zagirnyak M.Yu. Philosophy of Landscape in Fedor Stepun's Model of Socio-Cultural Development // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 713—725. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-713-725>

Список литературы

- [1] Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Сочинения в 2 т.: Т. 1. М. : Мысль, 1989. С. 461—480.
- [2] Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М. : Наука, 1977.
- [3] Монtesкье Ш.Л. О духе законов // Избранные произведения. М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 157—733.
- [4] Соловьёв С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. Т. 1—2. М. : Мысль, 1988.
- [5] Ключевский В.О. Сочинения: В 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М. : Мысль, 1987.
- [6] Мустафин А.А. Философия геосоциологии и ее современное методологическое значение. М. : Русайнс, 2018.
- [7] Замятин Д.Н. В сердце воздуха. К поискам сокровенных пространств: Эссе. СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2011.
- [8] Загирняк М.Ю. Индивид и общество в философии неокантианства русского зарубежья. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2021.
- [9] Степун Ф.А. Мысли о России // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 201—398.
- [10] Степун Ф.А. К феноменологии ландшафта // Труды и дни. 1912. № 2. С. 52—56.
- [11] Степун Ф.А. К феноменологии ландшафта // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 804—807.
- [12] Степун Ф.А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Бердяев Н.А., Букшан Я.Н., Степун Ф.А., Франк С.Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М. : Берег, 1922. С. 5—33.
- [13] Szczukin W.G. European landscapes and civilizations of great plains (F.A. Stepun) // Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis. 2008. № 3. Р. 145—162.
- [14] Ратцель Ф. Народоведение. Т. 1. СПб. : Книгоиздательское товарищество Просвещение, 1904.
- [15] Степун Ф.А. Идея России и форма её раскрытия // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 496—503.
- [16] Шпенглер О. Годы решений // Политические произведения. М. : Канон+, РООИ Реабилитация, 2009. С. 45—221.
- [17] Щукин В.Г. От метафизики ландшафта к феноменологии нации. Ф.А. Степун об особенностях русской культуры // Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М. : РОССПЭН, 2012. С. 55—74.
- [18] Степун Ф.А. Путь творческой революции // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 425—433.
- [19] Степун Ф.А. О человеке «Нового града» // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 443—452.
- [20] Степун Ф.А. Чаемая Россия // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 515—533.

- [21] Степун Ф.А. О свободе // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 534—554.
- [22] Степун Ф.А. Борьба либеральной и тоталитарной демократии вокруг понятия истины // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 557—564.
- [23] Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 583—595.
- [24] Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 565—582.
- [25] Степун Ф.А. Нация и национализм // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 940—944.
- [26] Загирняк М.Ю. Специфика обоснования социальных феноменов в философии культуры Фёдора Степуна // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. № 52. С. 85—92. <https://doi.org/10.17223/1998863X/52/9>
- [27] Степун Ф.А. Христианство и политика // Сочинения. М. : РОССПЭН, 2000. С. 399—422.

Сведения об авторе:

Загирняк Михаил Юрьевич — доктор философских наук, научный сотрудник, Образовательно-научный кластер «Институт образования и гуманитарных наук», Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия (e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru). ORCID: 0000-0003-4024-0044



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-726-739>

EDN: DZHWZZ

Научная статья / Research Article

Телесно-аффективный аспект феномена в супрематизме Малевича

А.А. Хахалова✉

Социологический институт РАН,

Российская Федерация, Санкт-Петербург, 190005, ул. 7-я Красноармейская, д. 25

✉khakhalova@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются телесно-аффективный аспект супрематической теории восприятия, которые позволяют увидеть структуру феномена в контексте онтологических, социально-исторических и религиозно-мистических рассуждений К. Малевича. Автор ставит задачу представить теорию восприятия Малевича с точки зрения современной теории энактивизма. Точнее, в рамках энактивизма автор обращается к теории социальных аффордансов, которая сегодня активно применяется в дизайне, гейм-индустрии и других практических сферах жизни. Автор опирается на теоретические и социально-политические статьи Малевича и вторичную исследовательскую литературу. Несмотря на изученность супрематизма в искусствоведческом ключе, автор настаивает на необходимости дальнейшего изучения теоретических работ Малевича в контексте современной философии сознания и на актуальности суперматической философии для современной культуры мышления. Автор применяет феноменолого-герменевтический метод для наиболее аутентичного представления мысли Малевича, элементы экологической психологии и энактивизма в философии сознания. В свою очередь, теория аффордансов позволяет сочетать все вышеупомянутые моменты органичным и эффективным образом. Исследование показывает, что идеи Малевича об искусстве и творчестве также имеют непосредственное родство с этой теорией. Более подробно исследуется тезис об ощущении как цели художественного высказывания. Подчеркивается, что Казимир Малевич всегда акцентировал телесно-аффективную составляющую искусства, тем самым участвуя в глобальной культурно-исторической смене представлений об искусстве; теперь искусство перестает быть элитарным, а, напротив, постоянно сопряжено в практической стороной жизни. Так, Малевич говорит о новом искусстве, которое подходит человеку нового мира, советскому гражданину. В этом контексте я связываю идею аффорданса, которая означает создание ощущения-возможности для субъективного действия (агента), с художественным актом, целью которого, согласно Малевичу, является создание эмоционального тела — аффективного ощущения. Теория социальных аффордансов, которая объясняет механизм социальной интеракции, получает свое обоснование в качестве наиболее близкой к суперматизму и адекватной объяснительной модели

супрематической философии. В результате, основываясь на уже разработанной концепции телесно-аффективной динамики, автор доказывает дальновидность и новаторство идей Малевича, которые по сути предвосхищают теорию социальных, эмоциональных аффордансов общения.

Ключевые слова: аффорданс, телесно-аффективная динамика, беспредметность, авангард, теория восприятия, энактивизм

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 («Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX—XXI вв.»).

История статьи:

Статья поступила 16.01.2023

Статья принята к публикации 01.06.2023

Для цитирования: Хахалова А.А. Телесно-аффективный аспект феномена в супрематизме Малевича // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 726—739. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-726-739>

Bodily-Affective Aspects of Phenomenon in Malevich's Suprematism

Anna A. Khakhalova✉

Sociological Institute of the RAS,

25 7-ja Krasnoarmejskaja St., 190005, Saint Petersburg, Russian Federation

✉khakhalova@mail.ru

Abstract. The study addresses some aspects of Suprematist theory of perception, allowing to investigate the structure of Suprematist phenomenon in the context of ontology, socio-political and religious-mystical works of K. Malevich. The aim of the paper is to present Malevich's theory of perception in the framework of enactivism. Namely, the article focuses on the theory of social affordances, which today is widely used in design, game development and other everyday practices. The author refers to Malevich's theoretical and sociopolitical essays, as well as to the commentary literature. Although Suprematism represents a well-researched tradition in art theory, the author stress the need for a follow-up study of Malevich's theoretical essays in the contemporary context of philosophy of consciousness. The author also emphasizes the relevance of Suprematist philosophy for today's way of thinking. For the most authentic presentation of Malevich's ideas I use the phenomenological and hermeneutical method on a par with elements of the ecological approach in psychology and enactivism in the philosophy of consciousness. Consequently, the theory of affordances an effective and natural unification of all the aspects discussed above. The study shows the affinity of Malevich's ideas to this theory. The author focused on the thesis of feeling as the goal of the expressive act of art. As one could see, Kazemir Malevich always emphasized the bodily-affective dimension of art, and in this sense he participated in a global cultural-historical shift in our conception of the essence of art. Since then, art has ceased to be elitist, but has instead inherited everyday practices. Thus, Malevich speaks of a new art that suits the man of the new world, the Soviet

citizen. In this context, I relate the idea of affordance, which means the creation of a feeling-opportunity for subjective action (agency), to the artistic act whose goal, according to Malevich, is the creation of an emotional body-affective feeling. I defend the theory of social affordances, explaining the mechanism of social interaction, as the most adequate model for explaining Suprematism. As a result, based on the already developed concept of bodily-affective dynamics, I show how visionary and creative Malevich was, and how his ideas contribute to the development of a theory of social, emotional affordances.

Keywords: affordance, bodily-affective dynamics, unobjectivity, avant-gard, theory of perception, enactivism

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (project № 18-18-00134 “The Legacy of Byzantine Philosophy in Russian and Western European Philosophy in the 20th and 21st Centuries”).

Article history:

The article was submitted on 16.01.2023

The article was accepted on 01.06.2023

For citation: Khakhalova AA. Bodily-Affective Aspects of Phenomen in Malevich's Suprematism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):726—739. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-726-739>

Введение

У художника-новатора Казимира Малевича мы не найдем собственно философских трактатов или стройной философской теории восприятия. Его мысль рождается из самых разных источников вдохновения: истории искусства, теории восприятия, научно-популярной литературы того времени, супрематических озарений, сопряженных с личным почти религиозным опытом, социально-политических рассуждений о месте художника в обществе, мистических философических тезисов о мироустройстве в целом. В этом смысле мысль Малевича холистична и является текстологическим портретом самого художника. Впрочем, точно то же можно было бы сказать о собирательном образе русского интеллигента, революционера-художника того времени, для которого характерна особая интенсификация смысла, вытекающая из его личной мистерии познания и постижения смысла.

Действительно, традиция авангарда начала двадцатого века отличается сильной тенденцией к дополнительному теоретическому, квазинаучному обоснованию художественного высказывания. Поэты, художники, музыканты подразумевают некую концептуальную битву между старым буржуазным миром устойчивых оппозиций, стандартов и новым миром ощущений и состояний, процесса создания смысла художественного высказывания, его переживания. Последнее до сих пор остается главным трендом современного искусства, в котором актуализм и присутствие оказываются решающими факторами создания определенного эффекта в душе реципиента и понимания всей концепции художественного высказывания. Точно также для понимания супрематического высказывания необходимо учитывать эмоциональный контекст, в котором пишет и творит его создатель. Ось времени начала

двадцатого века отличается особым требованием к деятелям культуры — требованием революционных, иногда по-папуасски смелых решений и артикулированной рефлексии своей речи и роли в тектоническом движении цивилизаций. В молодой стране Советов этот призыв обретает поистине онтологический масштаб, что очень часто становилось для интеллектуалов «старушки Европы» предметом опасливого изумления¹. Малевич является ярким примером этого парадоксального амбивалентного времени, философские взгляды которого сочетают в себе выше указанные черты. Феномен супрематизма выстраивается на сложном фундаменте социально-политических изменений в стране, личного творческого пути Малевича как художника Нового времени, философских традициях русского говорящего интеллектуального мира.

Стоит напомнить, что помимо введения новой концепции в живописи, инновационных идей в архитектуре, научно-исследовательской деятельности на протяжении жизни Малевич занимал значимые посты в органах управления по делам просвещения, был ответственным за музейное движение в стране. В начале своей творческой карьеры он тесно сотрудничал с футуристами и авангардистами, на выставках которых появились первые супрематические работы, в том числе икона супрематизма «Черный квадрат». Тогда же появились манифест супрематизма «От кубизма к супрематизму. Новый живописный реализм», изданный Матюшиным, и другие теоретические работы Малевича. В 1917 г. Малевич стал председателем общества «Бубновый валет», публиковал статьи в журнале «Анархия», где в частности открыто говорил о безгосударственности супрематизма и в целом о независимости искусства от политической позиции. Последнее станет главным критерием в судьбе художников-авангардистов как представителей упаднической и вредоносной идеологии Запада².

Как и многие другие художники того времени, Малевич заражен идеей нового видения мира, соответствующего современному советскому пролетарскому сознанию. Супрематизм, тогда, выходит за рамки чисто внутреннего для искусства направления, представляя собой более общую теорию сознания нового человека и даже идеологию. Действительно, Малевич в духе лидера нации пишет манифести и декларации, в которых чувствуется его собственная воля к власти. Она распространяется вплоть до онтологических претензий ее носителя. Так, супрематическая живопись получает свое подкрепление в теоретических выкладках Художника о бытии предмета, мира, самого автора в супрематической реальности и о том, как работает восприятие этой реальности, какова структура супрематического феномена.

¹ Характер относительно молодой русской нации обсуждается О. Шпенглером в «Закате Европы», З. Фрейдом и многими другими [1].

² Летом 1926 г. в газете «Ленинградская правда» выходит статья критика Г. Серого «Монастырь на госснабжении», которая стала политическим доносом на институт, в котором работал Малевич, ленинградский Государственный институт художественной культуры (ГИНХУК), в котором указывалось на контрреволюционную деятельность института. Институт вскоре закрыли. После заграничных поездок в 1927 г. Малевич подвергался арестам и прошел через несколько заключений по обвинению в шпионаже.

Онтологический аргумент

В супрематизме мир творится из ничего вещественного начала, из Ничто предметности, вещь возникает благодаря синергии чистых форм и ощущений, и то на время, потому что жизнь, которую обнаруживает супрематист в своем окне (на холсте), по сути является *нулем* цветного и графического восприятия — бесконечной белой энергией, или безгранично черной материей [2. С. 77—78]. Ни форма, ни цвет в своем пределе не являются гра-дообразующими элементами супрематического высказывания, они являются следом «энергии, окраивающей свое движение» [3. С. 78], или результатом ощущения, живописного впечатления, интуитивного восприятия явления [3. С. 90]. Основа мира остается нетронутой видимым иллюзорным многообразием цветных форм и в этом смысле мир, по Малевичу, пребывает в Парменидовском спокойствии, сущность которого неизменна³.

Неизменность подлинного основания мира выражается понятием бес-предметность, которая составляет сущность всех явлений в мире. Подобное дуалистическое платоническое решение вопроса о бытии позволяет Малеви-чу дальше обосновать тезис о независимости мира искусства от других со-циальных институтов. Искусство больше не служит цели лучшего понимания окружающего привычного мира, не создает иллюзии этого мира, поскольку оно само принадлежит царству иного порядка, нематериальному царству изначального *безвесья*. Целью искусства становится весть об этом изначаль-ном состоянии всего бытия, с чем Малевич связывает революционность и па-фос Нового искусства в целом⁴. Отсюда Малевич раскрывает путь развития живописного слога от импрессионистов до супрематизма. Так, история живо-писи представляет собой процесс постепенного освобождения живописного высказывания от подчинения физико-оптическим закономерностям нашего повседневного восприятия.

В произведениях нового искусства начали исчезать образы, исчез при-знак изображения предметов, иллюстрация идеологий, отражение быта, — словом, изображения «как таковости» явлений жизни, двинулась новая задача — выражения ощущения сил, развивающихся в психофизиологических областях человеческого существования [3. С. 84].

Из представлений Малевича-искусствоведа становится ясно, что основ-ным достижением импрессионизма он считает движение в сторону большей роли реципиента. Это он должен испытать определенное впечатление от встречи с картиной. *Импрессионисты* создают иллюзию уже другого

³ Так на обложке книги Шопенгауэра «Мир как воля и представление» Малевич пишет, что мир недвижим вне воли и представления [4].

⁴ «Дышит дух и чистое действие, стоя за пределами нового сегодняшнего бытия, криком силь-ного горла меняет в звуке непонятных слов наши представления и превращает сегодня в зав-трашний день. Смещаются точки, установившие реальность вещи. Ищет новые точки пере-селения мысль — уничтожив упругость материи вещей... Мир вещей исчезнет, и цвет, и звук, и буква, и объем установят свою форму, явят фактуру, из которой чистый легкий бег ляжет в бесконечности явлением новых реальностей. Катастрофа старого мира неизбежна» [5. С. 101].

порядка — это иллюзия ощущения (например, восприятие света на картинах импрессионистов). Особое место на этом этапе развития живописи Малевич отводит Сезанну как мастеру работы со цветом и созданию определенного ощущения живописными средствами. Следующим значимый шаг Малевичем отводится кубизму, в котором нужное ощущение достигается контрастами форм. Футуризм, в свою очередь, сделал возможным переживание движения, поскольку «футуристы изображали не движущиеся предметы, а ощущение движения» [3. С. 85]. В этом смысле, супрематизм оказывается вершиной данного процесса, поскольку, сочетая в себе динамизм футуризма и контрастность кубизма, приоткрывает изначальное ничто — беспредметность всякого явления.

Наибольшее место в супрематическом искусстве занимает динамическое ощущение, потом идет супрематический контраст, статический, пространственный, архитектонный и другие... Поэтому супрематизм мы должны не рассматривать, а только ощущать выраженные в нем ощущения динамики, статики и т. д. [3. С. 97].

Супрематический феномен становится ближе к выражению новой реальности как «единственной самоцели» искусства [3. С. 94]. Это сближает пафос супрематизма с христианской иконографией, которая также выражает субстанциальный уровень бытия, приоткрывая мир как он есть на самом деле⁵. Подчеркнем, что художественное высказывание действует прежде всего на телесно-аффективном уровне восприятия.

Малевич подчеркивает расхождение между «оптическими восприятиями» (объективными) и психическими, творческими представлениями (живописными ощущениями), которые возникают в искусстве [3. С. 86]. В том и в другом случае изменение формы и цвета происходит по разным основаниям⁶. «Оптическое восприятие есть рассмотрение явлений, а интуитивное есть ощущение их» [3. С. 90]. Живописные ощущения отражают телесно-аффективные закономерности нашего восприятия. Малевич приводит пример с восприятием пространства при помощи цвета:

«Проведем наблюдение над изменением у человека впечатлений от целого ряда одного размера комнат, выкрашенных в разные тона: коричневый, красный, малиновый, охристый. Мы увидим, что впечатление от их размера будет разное. При перекраске их в белый цвет мы будем иметь одно ощущение. Мы будем их ощущать по размеру гораздо большими, а при других оцветках эти размеры уменьшатся. Следовательно, в этом случае цвет влияет на форму и изменения пространства» [3. С. 88].

Несмотря на то, что сегодня подобные рассуждения кажутся сами собой разумеющимися, не стоит забывать, что этим мы обязаны всем тем

⁵ Этот мотив представлен в анализе супрематизма в контексте Византийского мистического богословия [6, 7].

⁶ Интересна заметка Малевича о том, что эстетическая категория вкуса должна пониматься как отражающая определенный *хабитус* субъекта, его отношение к миру, которое в его творческом представлении сформировалось [3. С. 87].

открытиям, которые когда-то впервые были сделаны именно мастерами изобразительного искусства⁷. Начиная с оптических экспериментов эпохи Возрождения художники вместе с учеными приоткрывали завесу тайны восприятия.

Известно, что физические и физиологические открытия природы и закономерностей цветного видения в девятнадцатом веке вдохновляли импрессионистов. С тех пор художники и ученые неминуемо сближаются, доводя зрителя до экстремума эстетических стандартов, как это видно по истории авангарда и искусства двадцатого века⁸. Так, будучи лектором Пролеткульта в 1920 году, Малевич смог представить супрематическую теорию цвета. Надо сказать, что для Малевича, так же как и для А.А. Богданова, энергетическая философия Оствальда дала огромный теоретический импульс. Понятия первичной энергии, цвета как средства выражения энергии формы, динамизма и др. были весьма характерны для супрематической философии. В частности, Малевич, подобно Оствальду, развивал социо-энергетическую теорию цвета, где цвет выступал характеристикой определенной социальной группы⁹.

Супрематические аффордансы восприятия

Супрематическая эстетика провоцирует вопрос о «как» восприятии больше, чем о его «что»: сами по себе сюжеты, будь то иконический лик, космические скорости или обычный натюрморт, являются скорее поводами к тому, чтобы зритель задумался о том, как он видит то, что он видит. Как из геометрических цветных сочетаний возникает ощущение полета или падения. Малевич предоставляет нам лабораторию по созданию определенных

⁷ Так когда-то художники эпохи Возрождения сумели отвести взор от непосредственного окружения к зеркалу, в котором та же природа, мир, вещи и люди в нем представляли в прямой перспективе, т.е. в своей относительности друг к другу и к смотрящему, а не так как представляли их раньше субстанциальный античный взор.

⁸ В эйфории эпохи космических завоеваний и технических прорывов человек стремится ощутить себя «далше» (себя), становясь Homo Externus (человеком вовне, по ту сторону самого себя). Сегодня в этом направлении развивается трансгуманистическая эстетическая культура, которая подразумевает вынесение психических когнитивных функций вовне субъекта, как например, память и функция внимания, которые мы с легкостью делегируем телефонам и планшетам.

⁹ Интересно само движение Пролеткульта, которое вначале Советской эпохи позволяло в рамках официального курса партии на управление массами, оставляло пространство свободы для художников. В его создании сыграла роль необходимость в новой философии, способы осмыслиения мира которой соответствовали бы новой социальной реальности — пролетарскому миру. Отсюда есть основания полагать, что движение Пролеткульта в меньшей степени было связано с пропагандой идей социализма. Более того, как считает Ш. Дуглас, концепция пролетарского искусства Богданова мыслилась им как принципиально независимая от политики область деятельности. Здесь мы видим, что его позиция схожа с супрематистами: новая социальная реальность по необходимости творит новые эстетические законы. Так, в работе «Искусство и рабочий класс» (опубликованной в 1918 году) он пишет, что искусство независимо от социальной позиции, которую занимает художник, но при этом оно необходимо структурировано в согласии с социальным классом и его мировоззрением, совпадая с ним на глубинном уровне [8. Р. 83].

ощущений, интуитивных восприятия, живописных впечатлений. Именно в этом он видит смысл художественного высказывания. Художник «формирует ощущение, ибо ощущение определяет цвет и форму» [3. С. 90]. Понятие ощущения, наряду с понятиями интуиции и живописного впечатления, в теоретических заметках Малевича становится основным концептом, определяющим сущность и цель искусства. С одной стороны, «сущность живописного искусства есть связь художника с миром через его ощущения». [3. С. 98], с другой речь идет об ощущении как интуитивном восприятии, возникающем в сознании реципиента, который, тем самым, приобщается к истоку всякого восприятия — чистой беспредметности и «безвесью». «Произведение живописное показывает нам только признаки предмета» [3. С. 92], которые выступают как определенные поводы, триггеры, или аффордансы¹⁰, соответствующего ощущения: мы можем увидеть лицо в овале только потому, что имеем повседневный опыт встречи с живыми лицами, контуры которых можно figurativno изобразить в качестве овала.

Супрематизм, как и традиция авангарда в целом, выходят за рамки искусства как социального института, выполняя работу по формированию нового типа восприятия, как и новой картины мира. В этом трансцендентальном усилии супрематизм разворачивает феноменологию «живописных впечатлений», которые позволяют зрителю ощутить изменения в восприятии пространства и времени. Малевич в этом смысле предвосхищает современные анализы аффорданциального пространства субъекта, которые применяются в дизайне компьютерных игр. Так, он приводит размышление о том, как разные геометрические формы «дадут изменение их пространств при условии разных их оцветок и, обратно, будут вызывать известный цвет» [3. С. 86]. Точно также разницу в восприятии создают масштаб и направление линий — то, что затем, в двадцатом веке, было доказано различными психологическими экспериментами и наблюдениями.

Например, две одинаковые линии дадут разные впечатления в своей величине, если к концам их протянуть в правую и в левую стороны две наклонные линии (небольшие линии вроде вилок), в одном случае — вовнутрь, в другом — вперед... Черный треугольник будет нам казаться по масштабу другим, если его на белом квадрате поместить не в центре, а в углу [3. С. 86].

Следует подчеркнуть, что в контексте художественного высказывания взаимодействие реципиента с предметом искусства выражается в не просто в физическом преображении аффорданциального пространства субъекта, но в его телесно-аффективной эмоциональной трансформации. Идея аффорданса приобретает смысл интерсубъективного телесно-аффективного взаимодействия между картиной и зрителем, или художником и холстом с красками¹¹.

¹⁰ Идея *аффорданса*, изначально введенная в экологической психологии, означает изначальное энактивное системное единство организма и его ближайшего окружения [9].

¹¹ Ранее мы уже рассматривали некоторые аффективные аффордансы в творчестве Малевича в контексте Византийской богословской традиции, где указали на три основных сюжета: кенозис, Бог и обожение [7].

Несмотря на расхождение между чисто физическими и психическими элементами восприятия, живописное ощущение все же не избегает определенной детерминации со стороны физиологии. Так, Малевич рассуждает о том, что структура, фактура, живопись, форма образа, «приложение к образу тех или других наук» зависит от субъективного решения, «в каком из центров своего организма оформить вырисовывающийся образ» [3. С. 87—88].

В целом, супрематизм близко подходит к современной энактивной теории сознания, согласно которой бытие понимается как системно-динамическое единство субъекта и его окружения. Быть, значит быть в активном взаимодействии со своим ближайшим окружением. Идея аффорданса выражает результат этого взаимодействия¹². Малевич также видел в супрематизме задачу преображения восприятия через формирование ощущения.

Чисто, казалось бы, теоретические рассуждения художника о восприятии насквозь пропитаны личным религиозным опытным измерением. Супрематическая оптика взгляда не может быть просто пересказана научным словом, она спаяна с личностью, тем, кто смотрит. Супрематическая онтология — это исповедь, или дневник художника, который описывает опыт своего личного преображения (обожения), путь от Я к нулю восприятия. Эта онтология есть феноменология экзистенции самого автора¹³. Как кажется, для Малевича эстетика как таковая заключает в себе мистику:

«...художественные произведения и их изменения, отнесем к душевным или психическим изменениям, в силу чего восприятия явлений мира преломляются в эстетический или мистический вид» [3. С. 89].

Преображение происходит благодаря тому, что человек приобщается к беспредметности — началу всякого цветового и формального мира, к истоку, Богу, к Ничто. Помимо уже указанного христианско-мистического источника мысли Малевича¹⁴, можно заметить в его письмах типично романтический пафос, свойственный буржуазной философии конца XIX века. Так, в диалоге с его постоянным собеседником М.О. Гершензоном, Малевич выстраивает вполне знакомую онтологическую иерархию, вполне знакомую психоаналитически образованному читателю. Согласно ей началом всего бытия полагается «возбуждение, проявляющееся во всевозможных формах как чистое, неосознанное, необъяснимое, никогда ничем не доказанное, что действительно оно существует <...>» [13. С. 145].

Дальнейшие уровни бытия оказываются тем или иным изменением этого изначального импульса. Всякое осмысление, мысль является собой «процесс или состояние возбуждения, представляющееся в виде реального и натурального действия» [13. С. 145]. При этом возбуждение в себе иногда маркируется Малевичем как внутреннее, или духовное, состояние бытия [13. С. 147],

¹² О теории аффективных аффордансов в контексте энактивизма [10]. Об энактивизме см. [11].

¹³ Этот мотив был нами раскрыт в статье «Византийские мотивы в аффективных аффордансах супрематизма (Казимир Малевич)» [7].

¹⁴ О неявной преемственности Малевичем средневековой католической традицией в лице Я. Беме и М. Экхарта см. [12].

а мысль — как внешнее, или как мертвая форма [13. С.148]¹⁵. Переход от возбуждения к мысли и есть творческий процесс, который неизбежно заканчивается омертвением изначальной жизни (жизненного порыва). Сам творческий процесс выстраивается согласно ритму — «ритму всех человеческих явлений», первому и главному закону жизни, на котором основаны все последующие дифференциации мыслительного процесса (наука, техника, искусство и т.д.) [13. С. 146].

Онтологический контекст супрематической оптики.

Закономерно, сам человек оказывается определенной сборкой изначального безграничного возбуждения. «Все проекты совершенств существуют в нем. Эпоха за эпохой, культура за культурой появляются и исчезают в его бесконечном пространстве» [13. С. 153].

Человек оказывается отпавшей от изначального совершенства мыслью, Адамом, само-изгнанным из рая без-мыслия. В качестве отпавшей от бытия мысли человек оказывается агентом самого Ничто, задача которого заключается в постоянном ничтожении собственного усилия, поскольку ни одно познание никогда не совпадает с познаваемой действительностью. Любой предмет как устойчивая форма растворяется в потоке бесконечных трансформаций.

«Само представление мерцает как звезда, и нет возможности за мерцанием установить ее действительность, установить предмет» [13. С. 154].

В этом смысле, человеческое усилие по установлению существующего порядка вещей сталкивается с собственным бессилием. В результате человеческое сознание озаряется откровением о Боге как «Творце непостижимых бесконечных явлений» [13. С. 164]. «Постижение Бога или постижение вселенной как совершенного стало его первенствующей задачей» [13. С. 157].

Очевидно, что, разбирая теологические построения Малевича, мы неизбежно сталкиваемся с разного рода омонимиями. Так, понятие Бога оказывается, скорее, расхожим интуитивным комплексом представлений о том, что такое Бог, чем строгим и четким концептом. Все же аккуратно мы может сказать, что Малевичу близка апофатическая риторика о Боге. Бог, будучи совершенством, не может быть схвачен через какой-либо ограниченный способ постижения, будь то форма, вес или мысль. «...перед Богом стоит предел всех смыслов, но за пределом стоит Бог, в котором нет уже смысла» [13. С. 167].

Апофатичность данного представления о Боге вполне вписывается в общую русскую интеллектуальную традицию, о чем мы уже писали в контексте философии Николая Бердяева [14]. Мы также обращали внимание на психоаналитически настроенную интуицию Малевича, которая прочитывается в

¹⁵ «Возбуждение, космическое пламя, живет беспредметным и только в черепе мысли охлаждает свое состояние в реальных представлениях своей неизмеримости, и мысль как известная степень действия возбуждения, раскаленная его пламенем, движется все дальше и дальше, внедряясь в бесконечное, творя по-за собою миры вселенной» [13. С. 149].

его тео- и онтологических рассуждениях. Так, Малевич высказывает сильный тезис о небытии, понимая под последним то, что познающий человеческий разум уразумел по поводу происходящего. Поскольку постижению, особенно рациональному подлежит только некое подобие реальной действительности, «ибо постигнуть действительность нельзя», все постигнутое, бытие оказывается сконструированным тем, кто его постиг. Другими словами, бытие постигается как «свое собственное сочинение, как представляемость несуществующего» [13. С. 180].

Подобный субъективизм в представлении о бытии характеризует «новую онтологию», онтологию постклассического периода, когда вопрос о бытии или небытии зависит от личного участия спрашивающего. Этот софистический принцип, который лег в основу многих онтологических проектов двадцатого века, ярко звучит в мысли Малевича, который открыто называет человеческое усилие осмысления бытия небытием. Для лучшего понимания такого софистического жеста можно обратиться к известной формуле «Я мыслю там, где не существую, и существую там, где не мыслю» [15].

Сфера подлинного бытия, Реального является ничто бытия помысленного, в то время как мысль оказывается ничто самого бытия. Таким противопоставлением классическому новоевропейскому принципу — «одно и то же предназначено для бытия и мышления» (Парменид); «Я мыслю, следовательно, существую» (Декарт) — новая онтология определяет статус субъекта как принципиального чуждого бытию, аномальной субстанции, суть которой заключается в парадоксальной само коллапсирующей деятельности — рефлексии. Мыслящая, рефлексирующая субстанция, будучи источником бытийного беспокойства, несет в себе пустоту, которую не в силах залатать. В этом смысле психоаналитическая идея нехватки как онтологической черты субъекта идет в солидарности с хайдеггеровским концептом *Dasein*, который определяется принципиальной нецелостностью [16. С. 100]. Воспринимающий в супрематической оптике Малевича оказывается субъектом бытийной драмы, разворачивающейся на постклассической сцене.

Заключение

Супрематическая феноменология, амбициозный проект авангарда, сочетающий в себе увлекательную эзотерику и еретический мистицизм, ярко выразил тенденцию всего двадцатого века в своем стремлении к универсальной *теории всего*. В теории всего Малевича можно выделить еще одну краеугольную оппозицию, наряду с оппозициями «предмет — беспредметность», «вес — безвесье», «цвет/форма — ощущение», «возбуждение — мысль» — это оппозиция «предел-беспределное». Интуитивно-мистическое представление о беспределном изначальном состоянии мира сопряжено с образом предела как неизбежно ошибке или грехе, которая/ый составляет сущность природы человека как Творца, того, кто отпал от изначального совершенства, чтобы потом в своем творческом порыве возвращаться назад к Богу, к изначальному Ничто [13. С. 161—165]. Культура понимается им как определенные

традиции и привычки распределения веса в мире, будь то Церковь или Фабрика, религиозные или светские пути своего преображения. Почти невозможная задача по обретению изначального бывшества выражается в супрематическом письме через диалектику формы и цвета. Для Малевича супрематическое высказывание — это акт творения, мистерия первого предела и его же преодоление. Зритель должен уметь совершать этот апофатический жест по ничтожению увиденного смысла через определенное сочетание цвета и формы всякий раз при встрече с картиной, чтобы ощутить исток этого смысла и самому стать Богом, чистой беспредметностью, чистым возбуждением. В пределе, через такую работу с собственным восприятием, человек научается жить в этом новом мире, проживая эту мистерию в повседневности. Дизайн аффективного аффорданциального пространства — эта та универсальная цель, которая сближает супрематизм в контексте всей традиции авангарда с терапевтической составляющей любых других социальных практик, так или иначе учитывающих телесно-аффективные привычки и закономерности человека.

Логика супрематического высказывания становится ясной, когда мы обращаемся к онтологическому аргументу Малевича о небытии. Согласно этому аргументу истинная существующая реальность, бытие невозможно изобразить, также, как и помыслить. Бытие оказывается принципиально неявленным. В этом смысле супрематическая композиция лжет, изображает несуществующее, т.е. небытие. Однако целью художественного высказывания оказывается не изображение реальности, а продуцирование эффекта, создание условий для определенного переживания в душе реципиента. Это переживание, помимо, собственно, уникального ощущения, которое можно получить от просмотра какой-либо одной определенной картины, позволяет зрителю прикоснуться к истинной неявленной реальности. В этом смысле художественное высказывание оказывается более истинным, чем другие формы смыслотворчества человека. Так, через ложное явленное человек переживает истинное неявленное бытие. Здесь можно заметить механизм двойного ничтожения, работу которого Малевич вскрывает в человеко-размерной деятельности. Поскольку само бытие оказывается неявленным, любая законченная, явленная форма его познания может выступать только в роли определенного аффорданса к настоящему пониманию бытия, которое все же лежит в горизонте телесно-аффективного переживания, а не мысли. С одной стороны, бытие не может быть схвачено человекоразмерной формой и в этом смысле оно является ничем человеческого понимания, с другой — все, что существует в качестве предмета, образа или мысли по сути является ничем истинной реальности, оно ничтожится в самой своей основе. Так, все, что человек достигает на путях познания, — это эффект двойного ничтожения, благодаря которому он может испытать эффект чистого беспредметного, безвесного неявленного мира.

Список литературы

- [1] *Фрейд З.* Фрейд и русские: упоминания русских персонажей в трудах и письмах Зигмунда Фрейда / пер. с нем. М.М. Бочкиревой. ERGO, 2015.
- [2] *Малевич К.С.* Супрематизм. 34 Рисунка // Черный квадрат. СПб. : Азбука, 2001 С. 75—81.
- [3] *Малевич К.С.* Форма, цвет, ощущение // Черный квадрат. СПб. : Азбука, 2001. С. 84—100.
- [4] *Малевич К.С.* Архив Малевича в Стеделийк Музеуме. Инв. № 32 (блокнот III, 1924 года). Амстердам, 1924.
- [5] *Малевич К.С.* Декларация 1 // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 5. Произведения разных лет. Статьи, трактаты, манифести и декларации. Проекты. Лекции. Записи и заметки. Поэзия. Составление, публикация, вступительная и заключительная статьи. М. : Гиляя, 2004. С. 101—103.
- [6] *Mudrak M.M.* Kazimir Malevich and the Liturgical Tradition of Eastern Christianity // Betancourt R., Taroutina M., editors. Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity; 2015. P. 37—73. Режим доступа: https://brill.com/display/book/edcoll/9789004300019/B9789004300019_004.xml (дата обращения: 09.01.2023).
- [7] *Хахалова А.А.* Византийские мотивы в аффективных аффордансах супрематизма (Казимир Малевич) // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Выпуск 1: материалы международной научной конференции; Октябрь 1—2, 2021; Санкт-Петербург / отв. ред. О.Н. Ноговицин. СПб. : Издательство РХГА, 2021. С. 195—207.
- [8] *Douglas Ch.* Energetic abstraction // Clarke Br., Henderson L.D., editors. From Energy to Information: Representation in Science and Technology, Art, and Literature. Stanford University Press, 2002 P. 76—94.
- [9] *Гибсон Дж.* Экологический подход к анализу зрительного восприятия / пер. с англ. Т.М. Соколовой. М. : Прогресс, 1988.
- [10] *Khakhalova A.* Bodily-Affective Attunement in Social Interaction // HORIZON. Studies in Phenomenology. 2021. Vol. 10. N 1. P. 77—95. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-1-77-95>
- [11] *Князева Е.* Энактивизм. Новая форма конструктивизма в эпистемологии. Квадрига : Humanitas, 2014.
- [12] *Левина Т.В.* «Освобожденное Ничто»: Экхарт авангарда // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 4. С. 34—47. <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-4-34-47>
- [13] *Малевич К.С.* Гершензоновская глава из сочинения «Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой» // Черный квадрат. СПб. : Азбука, 2001. С. 145—211.
- [14] *Хахалова А.А.* Страсть русской души в контексте философии Николая Бердяева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 4. С. 609—619. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619>
- [15] *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М. : Гнозис, 1995.
- [16] *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003.

References

- [1] Freud Z. *Freud and the Russians: References to Russian Personalities in the Works and Letters of Sigmund Freud.* Bochkareva M, transl. ERGO publ.; 2015. (In Russian).
- [2] Malevich KS. *Form, Color, Sensation.* In: *Black Square.* Saint Petersburg: Azbuka publ.; 2001. P. 75—81. (In Russian).

- [3] Malevich KS. *Suprematism. 34 Paintings*. In: *Black Square*. Saint Petersburg: Azbuka publ. 2001. P. 84—100. (In Russian).
- [4] Malevich KS. *Malevich's Archiv in Stedelijk Museum. Inv. № 32 (notebook III, 1924)*. Amsterdam; 1924. (In Russian).
- [5] Malevich KS. *Declaration I*. In: *Collected works in five volumes. Vol. 5. Works of different years. Articles, treatises, manifestos and declarations. Projects. Lectures. Recordings and notes. Poetry. Compilation, publication, introductory and final articles*. Moscow: Gileja publ., 2004. P. 101—103. (In Russian).
- [6] Mudrak MM. *Kazimir Malevich and the Liturgical Tradition of Eastern Christianity*. In: Betancourt R, Taroutina M, editors. *Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity*; 2015. P. 37—73. Available from: https://brill.com/display/book/edcoll/9789004300019/B9789004300019_004.xml (accessed: 09.01.2023).
- [7] Khakhalova A. Byzantine Aspects in Suprematist Affective Affordances (Kazimir Malevich). In: Nogovitsin HE, editor. *Byzantium, Europe, Russia: social practices and the relationship of spiritual traditions*. Issue 1: materials of the international scientific conference; 2021 Oct 1—2; Saint Petersburg. Saint Petersburg: RKHGA Publishing House; 2021. P. 195—207.
- [8] Douglas Ch. *Energetic abstraction*. In: Clarke Br, Henderson LD, editors. *From Energy to Information: Representation in Science and Technology, Art, and Literature*. Stanford University Press; 2002. P. 76—94.
- [9] Gibson J. *Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press. Behavioral Sciences publ.; 2014. (In Russian).
- [10] Khakhalova A. Bodily-Affective Attunement in Social Interaction. *HORIZON. Studies in Phenomenology*. 2021;10(1):77—95. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2021-10-1-77-95>
- [11] Krajazeva E. *Enactivism. The New Form of Constructivism in Epistemology*. Kvadriga: Humanitas publ.; 2014. (In Russian).
- [12] Levina TV. “Liberated Nothingness”. Eckhart of avant-guard. RSUH/RGGU Bulletin. “*Philosophy. Sociology. Art Studies*” Series. 2019;(4):34—47. (In Russian). <https://doi.org/10.28995/2073-6401-2019-4-34-47>
- [13] Malevich KS. *A Gershenson's Chapter in “Suprematism. The World as Nonobjectivity, or The Eternal Peace”*. In: *Black Square*. Saint Petersburg: Azbuka publ.; 2001. P. 145—211. (In Russian).
- [14] Khakhalova AA. A Passion of Russian Soul in the Context of Nikolai Berdyaev’s Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(4):609—619. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2020-24-4-609-619>
- [15] Lacan J. *Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*. Moscow: Gnosis publ.; 1995. (In Russian).
- [16] Heidegger M. *Being and Time*. Bibikhin VV, transl. Kharkov: Folio publ.; 2003. (In Russian).

Сведения об авторе:

Хахалова Анна Алексеевна — кандидат философских наук, научный сотрудник, Социологический институт РАН, Филиал Федерального Научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия (e-mail: khakhalova@mail.ru).

About the author:

Khakhalova Anna A. — Candidate in Philosophy, Researcher, Sociological Institute of the RAS, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia (e-mail: khakhalova@mail.ru).



Моральная философия

Moral Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-740-756>

EDN: DZQJEY

Научная статья / Research Article

Церковь и либеральное здравоохранение: необходимость духовно-нравственного образования для медицинских работников

Д.В. Михель

Российская академия народного хозяйства и государственной службы

при Президенте Российской Федерации,

Российская Федерация, Москва, 119571, просп. Вернадского, д. 82;

Институт философии РАН,

Российская Федерация, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

dmitrymikhel@mail.ru

Аннотация. Возросшее внимание православной церкви к вопросам медицинского образования в нашей стране явилось следствием того факта, что в 1990-е гг. она вновь стала одной из самых деятельных сил нашего общества. Связь между церковью и медицинским сообществом, восходящая ко временам, когда врачевание душевного и телесного здоровья фактически было делом одних и тех же людей, не может оставлять церковь равнодушной к профессиональному становлению медицинских работников. В советскую эпоху произошла принудительная дехристианизация медицинской профессии, были приняты меры по упразднению врачебной этики, корни которой восходят к Клятве Гиппократа и Евангельским заповедям. Восстановление диалога церкви и медицины началось после распада советского государства, но этот диалог все еще является недостаточно регулярным. В настоящее время факторами, осложняющими указанный диалог, являются либеральное медицинское законодательство и капиталистические методы хозяйствования в здравоохранении. Первое, легализуя аборты, искусственное оплодотворение и стерилизацию, освобождает врача от моральной ответственности в вопросах, касающихся управления человеческой жизнью, второе побуждает его рассматривать свою профессию не как служение, а как средство заработка на чужом страдании. Если диалог церкви и медицины, будучи перенесен в стены медицинских вузов, станет постоянным, это будет способствовать укреплению духовно-нравственных основ медицинской профессии, на которых она всегда и существовала. Одной из значимых форм этого диалога, несомненно, должно стать преподавание биомедицинской этики,

© Михель Д.В., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

содержательно выстроенной с позиции современной теологии и с опорой на ценности традиционных духовных культур России.

Ключевые слова: медицина, коммерциализация здравоохранения, биоэтика, теология

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44043.

История статьи:

Статья поступила 23.03.2023

Статья принята к публикации 26.06.2023

Для цитирования: Михель Д.В. Церковь и либеральное здравоохранение: необходимость духовно-нравственного образования для медицинских работников // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 740—756. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-740-756>

Church and Liberal Healthcare: Need of Spiritual and Moral Education for Healthcare Workers

Dmitry V. Mikhel  

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,

82 Prospect Vernadskogo, 119571, Moscow, Russian Federation;

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,

Bd. 1, 12 Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation

dmitrymikhel@mail.ru

Abstract. The increased attention of the Orthodox Church to issues of medical education in our country was the result of the fact that in the 1990s it once again became one of the most active forces in our society. The connection between the church and the medical community, which goes back to a time when the doctoring of the mind and bodily health was in fact the work of the same people, cannot leave the church indifferent to the professional formation of healthcare workers. The Soviet era saw the forced de-Christianization of the medical profession and measures taken to abolish medical ethics rooted in the Hippocratic Oath and the Gospel commandments. The restoration of dialogue between church and medicine began after the collapse of the Soviet state, but it is still insufficiently regular. Currently, factors complicating this dialogue are liberal medical legislation and capitalist economies in health care. The former, by legalizing abortion, artificial insemination, and sterilization, absolves the doctor of moral responsibility in matters concerning the management of human life; the latter encourages him to view his profession not as a service, but as a means of making money from other people's suffering. If the dialogue between church and medicine were to be carried on permanently within the walls of medical schools, it would strengthen the spiritual and moral foundations of the medical profession, upon which it has always existed. One of the most significant forms of this dialogue should undoubtedly be the teaching of biomedical ethics, which should be grounded in modern theology and the values of traditional spiritual cultures of Russia.

Keywords: medicine, commercialization of health care, bioethics, theology

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (project № 21-011-44043).

Article history:

The article was submitted on 23.03.2023

The article was accepted on 26.06.2023

For citation: Mikhel DV. Church and Liberal Healthcare: Need of Spiritual and Moral Education for Healthcare Workers. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):740—756. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-740-756>

Введение

Как в советскую эпоху, так и сегодня православная церковь в России отделена от государства, а также от образования и здравоохранения. После распада СССР и упразднения коммунистической идеологии она заняла активную социальную позицию, призывая всех членов общества, включая медицинских работников, в своей деятельности опираться на христианские ценности. С позицией православной церкви в этом вопросе согласны и представители других традиционных религиозных объединений России, для которых ценности традиционных духовных культур нашей страны — самый надежный фундамент из всех возможных. Согласны с ней и те российские врачи-христиане, которые трудятся, не только следуя букве закона, но и прислушиваясь к биению своего православного сердца. За последние сто лет было сделано многое для того, чтобы стук православного сердца в груди врача стал тише. Многое изменилось и вследствие острого кризиса, охватившего российское общество после разрушения советского государства. Навязанные медицинским работникам нормы либерального законодательства и императивы рыночной экономики нацелены на то, чтобы совершенно упразднить нравственные начала медицинского профессионализма. Православная церковь в России чутко угадывает эти тенденции и настойчивое стремится к тому, чтобы укрепить духовно-нравственные основания медицинской профессии. Налаживая диалог с медицинским сообществом, церковь указывает на необходимость духовно-нравственного образования для медицинских работников.

Церковь и медицинское образование

В соответствии с Конституцией церковь в России отделена от государства, а значит и от системы государственного образования. Это верно и для системы медицинского образования, которое является светским и определяется как свободное от идеологического влияния. Но ни одна система образования в мире не может быть свободна от идеологии, а церковь не может быть равнодушна к тому, как осуществляется образование будущих медицинских работников. Исторически церковь и медицина не чужды друг другу. В России многих врачей и священнослужителей объединяют общая вера и ценности, а иногда те и другие являются одними и теми же людьми.

В советскую эпоху произошла принудительная дехристианизация медицинского сообщества. Как и в других светских вузах, в медицинских учебных заведениях в программы образования будущих врачей были введены идеологические дисциплины, призванные сформировать у будущих медицинских работников идеологически верную жизненную позицию. Их преподавание обеспечивалось кафедрами марксистско-ленинских общественных наук, которые при этом оставались инородным телом в организме медицинского вуза. Со стороны вузовских преподавателей-медиков, как и со стороны студенчества, отношение к марксистско-ленинскому обществознанию было весьма формальным. Между тем подлинное духовно-нравственное основание своей профессии врачи советской эпохи видели в традициях старой врачебной этики, восходящей к Клятве Гиппократа и Евангельским заповедям. Но в ранние советские времена преподавание врачебной этики в медицинских вузах было запрещено, в том числе, потому что она отрицала аборты и разглашение врачебной тайны. Запрет на врачебную этику не был принят медицинским сообществом, и поэтому после Великой Отечественной войны в медицинских вузах были предприняты шаги по возвращению в медицинское образование компонентов, призванных укрепить нравственный потенциал медицинской профессии. Дисциплиной, которая должна была обеспечить нравственное образование советского медика, стала медицинская деонтология. Однако она «не преподавалась отдельным курсом, но была включена в преподавание различных дисциплин»¹.

Развал советского государства привел к закрытию кафедр общественных наук во всех вузах. На их месте были созданы кафедры социально-гуманитарных наук, преподаватели которых освобождались от формирования у будущих медиков идеологически верной жизненной позиции. Для преподавателей философии, социологии и других дисциплин открылся простор для научного и педагогического творчества, но при этом возникла необходимость самоопределения в условиях «идеологического многообразия».

Важной особенностью медицинских вузов нашей страны является тот факт, что они находятся в подчинении у Министерства здравоохранения. Вследствие этого целый ряд процессов, охвативших в 1990-е гг. вузы, находившиеся в другом ведомственном подчинении, для медицинских учебных заведений оказался менее характерным. Так, в большинстве немедицинских вузов преподавателям бывших кафедр общественных наук в своем идеологическом самоопределении пришлось пережить своеобразную либеральную инициацию — переподготовку по программам западных университетов, которую курировало федеральное Министерство образования и зарубежные научные фонды. Бывшие обществоведы медицинских вузов в значительной своей части избежали этой инициации, хотя те, кто пришел в медицинские

¹ «Русская традиция» в биоэтике: этико-аксиологические основания / отв. ред. Н.В. Волохова. Курск : Университетская книга, 2017. С. 136.

вузы после 1991 г., впитали в себя отдельные идеологические клише и подходы западного либерального обществознания.

Трансформация системы светского образования привела к тому, что церковь стала уделять больше внимания делу подготовки медицинских работников. Но поскольку у церкви нет доступа в аудитории медицинских вузов, диалог церкви с медицинским сообществом начался за их пределами. Медицина вновь стала предметом попечения православной церкви, отчетливо увидевшей все те проблемы, что обрушились на медицинских работников с началом перестройки системы здравоохранения. В 1993 г. в России был создан Православный медико-просветительский центр «Жизнь», который занялся распространением информации об отношении церкви к абортам, контрацепции, стерилизации, фетальной терапии и деятельности Ассоциации планирования семьи². Вслед за этим возник целый ряд других православных медицинских организаций, включая наиболее влиятельную из них — Общество православных врачей России имени святителя Луки (Войно-Ясенецкого) (2007).

Одним из немногих каналов воздействия церкви на медицинское образование, причем весьма узким, выступила возможность благословения учебной и научной литературы, полезной для духовно-нравственного роста будущих медиков. Так, в 1998 г. Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II благословил к изданию книгу доктора философских наук, профессора медицинского университета им. Н.И. Пирогова И.В. Силуяновой «Современная медицина и православие» [1]. После этого книга была переработана в учебник по биомедицинской этике для студентов-медиков, а ее автор тогда же основала первую и единственную в России кафедру биомедицинской этики, ставшую главным центром распространения православно-ориентированной биоэтики — «знания о границах допустимого манипулирования жизнью и смертью человека» [2. С. 5].

Анализ научного творчества профессора И.В. Силуяновой, ее учеников и коллег позволяет судить о том, что в условиях принудительной либерализации и коммерциализации российского здравоохранения в пространстве медицинского вузовского образования на исходе 1990-х гг. впервые в России была развернута практика духовно-нравственного образования медицинских работников, опирающаяся на ценности русской православной культуры [3]. Полученный в этом медицинском вузе опыт формирования медицинских работников, обладающих не только современными научными знаниями, но и православным сердцем, имеет большое педагогическое и моральное значение. Представляется, что его необходимо внимательно изучать и по возможности транслировать дальше. Это вызвано тем, что в начале третьего десятилетия XXI в. задача духовно-нравственного образования медицинских работников стоит не менее остро, чем в 1990-е гг.

² Православный медико-просветительский центр «Жизнь» [Интернет]. Режим доступа: <http://life.orthomed.ru/about/> (дата обращения: 03.03.2023).

Церковь и либеральное медицинское законодательство

Православная церковь уже не один год ведет настойчивую критику существующего в России либерального медицинского законодательства, прежде всего «Основ законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (1993/2011), указывая на то, что в нем содержатся правовые нормы, отрицающие традиционные нравственные ценности российского общества³. К числу таковых прежде всего относятся статьи, касающиеся искусственного оплодотворения, аборта и медицинской стерилизации. Созданный в 1998 г. Церковно-общественный совет по биомедицинской этике при Московской Патриархии Русской православной церкви с самого начала своей работы подготовил серию аналитических материалов, а также ряд заявлений о нравственных проблемах, связанных с медицинскими практиками экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), аборта и другими вмешательствами в репродуктивную сферу жизни человека⁴. В их числе заявления «О нравственных проблемах, связанных с развитием новых репродуктивных технологий», «О морально-этической недопустимости клонирования человека», «О грехе детоубийства», «О негативных последствиях государственного финансирования методик искусственного оплодотворения», «Христианское отношение к экстракорпоральному оплодотворению», «О христианском отношении к суррогатному материнству» и др. (1998—2017 гг.)⁵. В наиболее концентрированном виде критическая позиция церкви по этим вопросам нашла свое выражение в принятых в 2000 г. «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», в разделе XII «Проблемы биоэтики». Так, норма, касающаяся легализации абортов, получила следующую оценку: «Широкое распространение и оправдание абортов в современном обществе Церковь рассматривает как угрозу будущему человечества и явный признак моральной деградации», а по поводу нормы, легализующей практику искусственного оплодотворения, было отмечено, что «расширяющееся технологическое вмешательство в процесс зарождения человеческой жизни представляет угрозу для духовной целостности и физического здоровья личности. Под угрозой оказываются и отношения между людьми, издревле лежащие в основании общества»⁶.

³ О новом законопроекте «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» // Общество православных врачей России имени святителя Луки (Войно-Ясенецкого) [Интернет]. Режим доступа: http://oprv.ru/biomedical_ethics.htm (дата обращения 20.02.2023).

⁴ Церковно-общественный совет по биомедицинской этике при Московской Патриархии [Интернет]. Режим доступа: <https://cosb-mp.ru/sovet> (дата обращения 21.02.2023).

⁵ Православие и проблемы биоэтики: сб. работ. М. : Патриаршая комиссия по вопросам семьи, защиты материнства и детства, 2017.

⁶ Основы социальной концепции Русской православной церкви. М. : Издательство Московской патриархии, 2000. С. 40—41.

В своей критике норм российского медицинского законодательства, касающихся репродукции, церковь использует теологический дискурс, обращается к библейским символам. Но эта критика носит и политический смысл, поскольку направлена на защиту национальных интересов России, репродуктивного потенциала нашего общества. Так, принятие закона об охране здоровья с его статьями, легализующими медицинское вмешательство в сферу репродукции, с теологической точки зрения наделяет российское здравоохранение законным правом посягать на замысл Божий о человеке. С точки же зрения национальных интересов принятие этого закона позволяет системе здравоохранения контролировать завтрашний день российского общества. Подвергая критике право российского здравоохранения взять под полный контроль репродуктивный потенциал и будущее страны, церковь обращает внимание на то, что этот контроль не всегда направлен на защиту национальных интересов страны, поскольку к нему «примешаны» интересы глобальных сил, пожелавших остаться «в тени». В частности, давая критическую оценку норме, касающейся искусственного оплодотворения, церковь отмечает: «С развитием упомянутых технологий связано также распространение идеологии так называемых репродуктивных прав, пропагандируемой ныне на национальном и международном уровнях»⁷.

Тот факт, что церковная критика богоборческих и глобалистских интенций, заложенных в упомянутые разделы российского медицинского законодательства, звучит на протяжении уже нескольких десятилетий, означает, что само принятие этого законодательства прошло крайне стремительно, а у российского общества в свое время не нашлось достаточных сил, чтобы оценить предложенные ему правовые установления.

В самом деле, «Основы...» (1993) были приняты сразу после того, как развалилось советское государство, в условиях тотального кризиса, на фоне массового закрытия предприятий, безработицы, разгула преступности, падения уровня жизни миллионов людей. «Основы законодательства...» были разработаны в недрах Верховного Совета Российской Федерации, и уже в июле 1993 г. утверждены президентом Б.Н. Ельциным, внесшим в текст закона ряд своих корректиров. Не было всенародного обсуждения этого важного для всей страны закона, и можно только догадываться, какие экспертные группы внесли решающий вклад в подготовку его окончательной редакции. Его подготовка и принятие проходили на фоне растущего противостояния Верховного Совета и президентской администрации, за которой стояли интересы транснационального капитала. В итоге в преамбуле «Основ...» появилось характерное упоминание о том, что закон принимается в соответствии с «общепризнанными принципами и нормами международного права», а в содержательной части «Основ...», касающейся репродуктивной проблематики, явным образом была встроена идеология репродуктивных прав.

⁷ Основы социальной концепции Русской православной церкви. М. : Издательство Московской патриархии, 2000. С. 41—42.

Например, в статье, легализующей искусственное оплодотворение, утверждается: «Каждая совершеннолетняя женщина детородного возраста имеет право на искусственное оплодотворение и имплантацию эмбриона»⁸.

Принятые «Основы...» пришли на смену советскому медицинскому законодательству и, в частности, Закону РСФСР «О здравоохранении» (1971), в котором здравоохранение объявлялось «величайшим завоеванием социализма»⁹. Советское законодательство фиксировало приоритет национальных интересов, тогда как российский закон об охране здоровья граждан превратил отечественное здравоохранение в составную часть глобального здравоохранения, действующего в соответствии с императивами ВОЗ и Всемирного Банка, в духе либеральной идеологии прав человека. Принятые «Основы...» не только покончили с советской моделью здравоохранения, но и передали само российское здравоохранение в ведение глобальных сил, трактующих всякое общество как еще один рынок, открытый для транснационального капитала. Это и стало причиной того, почему православная церковь выступила на защиту репродуктивного потенциала нашей страны и повела критику либерального медицинского законодательства.

Нельзя не видеть того, что современное медицинское законодательство России возникло на развалинах советского государства, как следствие большой геополитической трансформации, составной частью которой были планы по дальнейшему ослаблению России и превращению ее в источник дешевых ресурсов. Наличие многочисленного населения было бы лишь препятствием для осуществления планов по их эксплуатации со стороны транснациональных компаний.

Непосвященному человеку критика церковью этого либерального медицинского законодательства может показаться покушением на важнейшие завоевания современной цивилизации в сфере прав человека. Однако дело идет совсем о другом. Являясь одной из наиболее активных социальных сил современного российского общества, православная церковь ставить перед собой задачу сделать отечественное здравоохранение подлинным защитником национальных интересов и вывести его из-под контроля глобальных рыночных сил, прикрывающихся риторикой о репродуктивных правах.

Церковь и коммерциализация здравоохранения

Критикуя либеральное медицинское законодательство, церковь также высказывает свою озабоченность коммерциализацией российского здравоохранения. Она указывает на пагубные последствия капиталистических

⁸ Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан. 22.07.1993. Ст. 35 [Интернет]. Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_2413/ (дата обращения: 18.09.2022).

⁹ Закон РСФСР о здравоохранении. 1971 г. [Интернет]. Режим доступа: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=2162#Q06rYVTQTFlnkKQK1> (дата обращения: 01.02.2023).

методов хозяйствования в здравоохранении и противопоставляет им традиционные ценности русской духовной культуры. В «Основах социальной концепции» утверждается, что медицинская помощь «должна быть максимально эффективной и доступной всем членам общества, независимо от их материального достатка и социального положения... Врач не должен связывать степень своей ответственности за оказание медицинской помощи исключительно с материальным вознаграждением и его величиной. ... В то же время достойная оплата труда медицинских работников представляется важной задачей общества и государства»¹⁰. Церковь считает необходимым повышение оплаты труда врачей, поскольку эта мера позволяет предотвратить коррупцию и укрепить нравственность в отношениях между врачами и пациентами.

Высказывая свою озабоченность коммерциализацией отечественного здравоохранения, церковь связывает этот процесс с «глубоким общественным кризисом конца столетия»¹¹. В самом деле, коммерциализация российского здравоохранения стала еще одним следствием развала советского государства и перехода к рыночной модели экономической деятельности, произошедшего в начале 1990-х гг. После того, как пришедшие к власти либеральные реформаторы объявили о переходе к «шоковой терапии», в стране начался стремительный рост цен и подавляющее большинство предприятий оказалось перед угрозой закрытия. В этих условиях государство оказалось неспособным обеспечить необходимое финансирование медицинских учреждений, и их руководителям пришлось обратиться к практике оказания платных медицинских услуг. В короткий период времени на базе бывшего советского здравоохранения с его всеобщей бесплатной медицинской помощью возникла новая система, соединяющая в себе условно бесплатную и платную сферы медицинского обслуживания. Фактически же все новое российское здравоохранение в начале 1990-х гг. вынужденно оказалось платным и перешло к рыночным методам хозяйствования. Принимая в 1993 г. новый закон об охране здоровья граждан, российские законодатели оказались в сложной ситуации. Желая избежать социального недовольства, авторы закона ввели в его текст положение о возможности получения гражданами бесплатного медицинского обслуживания — таких упоминаний насчитывалось двадцать два. Утверждая право граждан на получение бесплатной помощи, законодатели стремились сохранить хоть какую-то преемственность с советским временем и его бесплатной медициной. Кроме того, принятие закона было призвано навести хоть какое-то подобие порядка в сфере, где уже царил рыночный хаос и сталкивались интересы администраторов медицинских учреждений, волонтеризм материально обеспеченных пациентов и полное бесправие неимущих.

¹⁰ Основы социальной концепции Русской православной церкви. М. : Издательство Московской патриархии, 2000. С. 38.

¹¹ Там же. С. 39.

Печальным проявлением российского кризиса конца ХХ в. стала депопуляция. С точки зрения церкви «борьба с депопуляцией должна включать активную поддержку научно-медицинских и социальных программ по защите материнства и детства, плода и новорожденного»¹².

Церковь весьма настороженно относится к тем инициативам медицинского сообщества, которые связывают решение демографических проблем нашего общества лишь с внедрением дорогостоящих медицинских технологий, особенно технологий ЭКО, но при этом упускают из виду более доступные меры, такие, как отказ от государственного финансирования абортов из фонда ОМС. В этом отношении Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл утверждает: «Сотни тысяч детей гибнут каждый год в нашей стране в результате абортов. Я об этом говорил и буду говорить до тех пор, пока сохраняется опасность для жизни следующих поколений в нашей стране... Важнейшим шагом в сторону такой защиты могло бы стать прекращение финансирования абортов за счет средств бюджета и системы обязательного медицинского страхования»¹³.

Церковь обращает внимание на то, что инициативы по внедрению дорогостоящих технологий ЭКО не способствуют решению проблемы депопуляции и ведут к нравственному повреждению нашего общества. В заявлении Церковно-общественного совета по биомедицинской этике «О нравственных проблемах, связанных с развитием новых репродуктивных технологий» (1999) утверждается: «Использование новых технологий порождает соблазн рассматривать формирующуюся жизнь как продукт, который можно выбирать согласно собственным склонностям и которым можно распоряжаться наравне с любыми другими продуктами человеческой деятельности. Человеческая жизнь становится предметом купли-продажи»¹⁴. Очевидно, причиной того, почему ЭКО столь настойчиво продвигается в качестве главного средства против депопуляции, являются интересы медицинского бизнеса — не только отечественного, но и зарубежного. Так, одной из сил, заинтересованных в продвижении ЭКО, стала созданная в 1991 г. Российская ассоциация репродукции человека. В ее создании принимали участие не только отечественные специалисты, но и их зарубежные партнеры [4]. Эти партнеры сосредоточились на том, чтобы через создание сети репродуктивных клиник и агентств по подбору суррогатных матерей превратить Россию в рынок фертильных услуг и на коммерческой основе использовать репродуктивный потенциал российского общества. В стремлении зарубежного бизнеса в сфере

¹² Основы социальной концепции Русской православной церкви. М. : Издательство Московской патриархии, 2000. С. 39.

¹³ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXXI Международных Рождественских образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 25 января 2023. [Интернет]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5999288.html> (дата обращения: 02.02.2023).

¹⁴ Православие и проблемы биоэтики: сб. работ. М. : Патриаршая комиссия по вопросам семьи, защиты материнства и детства, 2017. С. 89—90.

ЭКО воспользоваться российскими репродуктивными ресурсами не было ничего удивительного. В начале 1990-х гг. с теми же намерениями этот бизнес проник в страны Восточной Европы и Индии, которые, как и Россия, пребывали в кризисе и представляли собой удобный объект для извлечения прибыли [5. С. 74—76, 78—81].

Заняв четкую позицию по вопросу о депопуляции и использованию ЭКО, церковь вынуждена постоянно противостоять аргументам своих оппонентов — либеральных политиков и медицинских предпринимателей¹⁵. Одним из недавних аргументов, на который пришлось отвечать церковным экспертам, стал аргумент о допустимости так называемого «православного ЭКО». Ответом стало заявление Церковно-общественного совета «О вспомогательных репродуктивных технологиях» (2019): «“Православное ЭКО” — это... практика “скотного двора”. Такая практика “оскотивления” унижает достоинство человека как носителя образа Божия... Церковно-общественный совет по биомедицинской этике в который раз свидетельствует о том, что красные линии защиты жизни проходят сегодня в вопросах применения ВРТ, когда по конъюнктурным соображениям попирается христианская нравственность, а из государственного бюджета финансируется убийство миллионов детей — аборты. При этом лицемерно говорится, что с помощью ЭКО можно выйти из “демографической ямы”»¹⁶.

Советская эпоха была временем массового распространения абортов, но эта практика продолжает процветать и в настоящее время. К сожалению, теперь аборт — это не только способ, которым женщина избавляется от ребенка, но и источник для получения эмбриональных и фетальных тканей в интересах биомедицинских исследований. После того, как в 1998 г. была открыта регенеративная роль стволовых клеток, мир охватила настоящая лихорадка, связанная с использованием так называемых «фетальных препаратов». В условиях слабого государственного контроля над этой сферой медицинского бизнеса «фетальная терапия» расцвела в странах Восточной Европы [7]. В России главным противником медицинского бизнеса в сфере «фетальной терапии» является православная церковь [8]. Именно под влиянием церкви были приняты самые решительные шаги, направленные на установление контроля над развитием технологий, связанных с использованием биоматериалов от abortированных эмбрионов. Принятый с участием церковных экспертов Федеральный закон «О биомедицинских клеточных продуктах» (2016) наложил запрет на использование человеческих эмбрионов

¹⁵ ЭКО (экстракорпоральное оплодотворение), что за этим стоит на самом деле. Сборник материалов. Выпуск четвертый. М. : Патриаршая комиссия по вопросам семьи, защиты материнства и детства; Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, 2016 [6].

¹⁶ Православие и проблемы биоэтики: сб. работ / под ред. И.В. Силюяновой. М. : Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, 2021. С. 77.

для получения из них ценных клеточных препаратов¹⁷. Тем не менее опыт США, Великобритании и тех стран, где абортированные эмбрионы широко используются в биомедицинских целях [9], все еще остается ориентиром для отдельных ученых, разделяющих либеральный подход к развитию медицинского знания. Сознавая этот факт, церковь признает, что практика использования abortивных эмбрионов в научных и коммерческих целях в нашей стране в полной мере еще не изжита и потому нуждается в тщательном контроле со стороны государства и общества.

Проявляя озабоченность процессом коммерциализации российского здравоохранения, церковь старается занимать взвешенную позицию. Церковь не отвергает медицинских услуг на платной основе, но при этом исходит из того, что «верующий медик должен понимать, что человек, нуждающийся в помощи, ждет от него не только соответствующего лечения, но и духовной поддержки»¹⁸. С точки зрения церкви, страдания пациента не должны быть предметом для извлечения выгоды со стороны врача. Особую озабоченность церкви вызывает развитие тех сфер высокотехнологичного здравоохранения, которые приводят частью медицинского сообщества как средство решения проблемы депопуляции, но в действительности не решают этой проблемы. В этом смысле совершенно понятны усилия церкви по ограничению числа совершаемых в России абортов, а также регулярная критика инициатив по продвижению ЭКО. Церковь призывает как врачей, так и остальную часть общества придерживаться традиционных ценностей русской культуры и проявлять нравственную разборчивость в выборе средств, ведущих к достижению главной цели — сбережению народа России в условиях тяжелой демографической ситуации. Уже почти три десятилетия церковь настаивает на том, что в сознании общества и в сознании медицинских работников в частности должен произойти нравственный поворот. По словам Патриарха Кирилла, «ситуация, при которой Конституция говорит о том, что дети — важнейший приоритет государственной политики, и одновременно с этим государство оплачивает уничтожение детских жизней до рождения, — противоестественна. Нельзя говорить одно, а поддерживать другое; эту политику необходимо изменить»¹⁹. Материальный интерес отдельных групп внутри медицинского сообщества, связанных с индустрией абортов и развитием технологий ЭКО, с точки зрения церкви, должен отступить перед высшими

¹⁷ Федеральный закон «О биомедицинских клеточных продуктах» № 180-ФЗ. 23 июня 2016 г. [Интернет]. Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_199967/ (дата обращения: 30.12.2022).

¹⁸ Основы социальной концепции Русской православной церкви. М. : Издательство Московской патриархии, 2000. С. 37—38.

¹⁹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании XXXI Международных Рождественских образовательных чтений // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 25 января 2023. [Интернет]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5999288.html> (дата обращения: 02.02.2023).

интересами российского общества, связанными с его физическим выживанием и духовно-нравственным развитием. Средством для достижения этого должно быть изменение сознания всех медицинских работников.

Необходимость духовно-нравственного образования медицинских работников в условиях биотехнологической революции

Церковь всегда вносила важный вклад в процесс духовно-нравственного образования русских врачей, хотя и не имела доступа в аудитории медицинских вузов. В советский период связь между церковью и медициной была принудительно разорвана, а в самом начале 1990-х гг. медицинская профессия оказалась под двойным бременем либерального медицинского законодательства и капиталистических методов хозяйствования в здравоохранении. Оба эти фактора оказывают серьезное воздействие на формирование профессиональной идентичности медицинских работников, что не может не вызывать особой озабоченности со стороны церкви.

Еще одним фактором, влияющим на медицину все последние тридцать лет, является биотехнологическая революция. Появление новых биомедицинских технологий стало менять само содержание медицинской деятельности. Вплоть до 1990-х гг. возможности медицины были связаны прежде всего с лечением, но благодаря появлению технологий, позволяющих «давать жизнь» (ЭКО, генетическая диагностика, редактирование генома), определять и изменять ее качественные параметры (смена пола хирургическим путем, генная инженерия, нейрофармакология) и «отодвигать» время смерти (реанимация, трансплантация органов, регенеративная медицина), медицина получила возможности для «управления человеческой жизнью» [1. С. 3—4].

Появление новых технологий не только предоставило новые возможности медицине, но и поставило перед самим медицинским сообществом вопросы о правомерности и этичности их применения. С точки зрения церкви появление новых технологий привело к появлению у значительной части общества, включая многих медицинских работников, к иллюзорным представлениям о медицине как средству противостояния замыслам Творца о мире и человеке. Не имея надежной духовно-нравственной опоры, многие стали видеть в новых медицинских возможностях также и универсальное средство избавить человека от его извечных проблем и совершить с помощью технологий то, что оказалось не под силу Богу — исправить и улучшить самого человека.

Как уже было показано на примере ЭКО, за продвижением новых технологий сегодня обычно стоят интересы медицинского бизнеса и капиталистические методы хозяйствования в здравоохранении. Их настойчивое продвижение в жизнь каждого общества связано с формированием спроса на новые медицинские услуги. Формированию же этого спроса успешно способствует либеральная идеология, проникающая в систему медицинского образования и руководящая жизнью медицинского сообщества через законодательство.

Посредством либеральных принципов «моральной автономии» субъекта, «репродуктивных прав» и др. человеческая жизнь становится не только объектом биотехнологического манипулирования, но и объектом вмешательства со стороны глобального бизнеса. Именно это обстоятельство является предметом неприятия со стороны православной церкви в России. Именно поэтому церковь считает необходимым проведение самой широкой дискуссии о роли и месте биомедицинских технологий в обществе, а также призывает к укреплению духовно-нравственных основ медицинской профессии.

Что же может сама церковь сказать о роли биомедицинских технологий? Прежде всего то, что сами по себе технологии не являются нравственным злом и у церкви нет необходимости осуждать их присутствие в нашей жизни. Если бы со стороны церкви такие заявления прозвучали, то это было бы возвратом на тупиковый путь противопоставления науки и веры, на который не раз вступало советское общество с его принудительным атеизмом. В ходе этой дискуссии церковь имеет моральное право напомнить, что она и сама не раз была причастна к появлению технических новшеств, которыми пользовались медики в прошлом. С точки зрения церкви опасны не сами по себе биомедицинские технологии, а опасно забвение того морального смысла, которым они были определены к своему существованию. Вот почему врачам, которые пользуются новыми технологиями, нужны не только знания и умелые руки, но и православное сердце. Обращаясь к Клятве Гиппократа и Евангельским заповедям, церковь напоминает о том, что нравственная культура является неотъемлемой частью профессионализма врача, а без нее он врачом не будет, а будет в лучшем случае полуварачом, бездушным ремесленником, вмешивающимся в жизнь другого человека.

Приходится констатировать, что диалог церкви и медицины до сих пор ведется крайне нерегулярно. Причина этого в том, что он ведется в основном за пределами стен медицинских вузов, куда в силу занятости самим медицинским работникам, а тем более студентам явиться попросту нет времени. Гораздо логичнее было бы, если бы такой диалог был перенесен в аудитории медицинских вузов и, если бы он был включен в рамки учебных занятий. Было бы и логичнее, и полезнее для будущего нашей медицины и нашего общества в целом, если бы этот диалог с участием будущих медицинских работников и специальных посланников церкви — церковных ученых, теологов — велся напрямую и без посредников. Но в России такой возможности пока еще нет. И это можно считать большим упущением отечественной системы светского образования.

Между тем совсем иначе обстояло и обстоит дело с системой образования на Западе, где в общем пространстве университетского дома теология не только присутствовала с момента возникновения первых университетов, но и традиционно играла роль наиболее важной дисциплины, являясь согласительной платформой, на которой выстраивались другие дисциплины и связанные с ними «свободные профессии», в том числе профессия врача. К теологии как

научному знанию о божественном Абсолюте, вечных истинах и незыблемых ценностях человеческой жизни всегда апеллировали не только философы и юристы, но и врачи, когда им приходилось решать сложные духовно-нравственные вопросы, на которые не могла дать ответ их собственная профессия. Этот опыт организаций университетского знания в России исторически отсутствовал. В этом вопросе, по словам В.К. Шохина, от западной цивилизации «мы умудрились отстать... более чем на шесть столетий по одним подсчетам и почти на восемь по другим» [10]. И здесь трудно не согласиться с Д.В. Шмониным, который утверждает, что современному исследователю, который работает в условиях бурного развития фундаментальной и прикладной науки, необходима ценностно-мировоззренческая поддержка со стороны теологии, независимо от того, ощущает ли он себя принадлежащим к религиозной традиции или нет [11], а также с О.Н. Резником, который пишет: «Медицина нуждается в более твердой нравственной опоре, чем существующие моральные практики, основанные на американо-европейском понимании системы ценностей, коммерциализации, блага и долга... Догматическое православное богословие и православная антропология нужны современной медицине» [12. С. 104—105].

В условиях, когда деятельность медицинских работников определяется нормами принятого в нашей стране либерального законодательства, когда функционирование системы здравоохранение подчинено императивам рыночной экономики, когда в отношения между медиками и их пациентами неумолимо вторгаются все новые технологии, круто меняющиеся возможности первых и порождающие иллюзии у вторых, возрастает необходимость в том, чтобы медицинское образование опиралось на прочные духовно-нравственные основания. Чтобы достичь этого, необходима обширная программа реформ, которая отразится в государственных образовательных стандартах, в учебных программах медицинских вузов, в содержательном наполнении гуманитарных дисциплин. Представляется, что к их разработке должны быть привлечены не только чиновники системы образования и администраторы медицинских вузов, но и профессиональные теологи, обладающие пониманием того, какие компоненты теологического знания критически значимы для подготовки будущих медицинских работников. Имеющийся к настоящему моменту опыт позволяет судить, что важную роль в духовно-нравственном образовании медицинских работников может играть биомедицинская этика. До известной степени развитие этой дисциплины в нашей стране происходило стихийно, благодаря усердию отдельных энтузиастов. С нашей точки зрения текущая задача состоит в том, чтобы придать новый импульс развитию данной дисциплины, еще более тесно связав ее с достижениями современной отечественной теологии и поставив на прочные ценностные основания традиционных духовных культур нашей страны.

Заключение

Церковь всегда была близка медицинской профессии. Часто врач и священнослужитель были одним и тем же лицом. С установлением советской власти в отношении врачей начала проводиться политика, обязывающая их дистанцироваться от церкви. Кроме того, врачебному сообществу пришлось официально отказаться от норм врачебной этики, восходящих к Клятве Гиппократа и заповедям Евангелия. Несмотря на это советские медики предпринимали усилия для сохранения фундаментальных нравственных оснований своей профессии. После раз渲ала СССР началось постепенное восстановление общения между врачами и представителями церкви. Но и в настоящее время оно все еще остается недостаточно регулярным. Препятствиями для этого являются либеральное медицинское законодательство и капиталистические методы хозяйствования в здравоохранении. Первое освобождает медика от нравственной ответственности в вопросах управления человеческой жизнью, второе побуждает его рассматривать свою профессию исключительно как источник материального обогащения. Именно поэтому дальнейшее продолжение диалога между медициной и церковью видится все более необходимым. Если такой диалог развернется в стенах медицинских аудиторий, это будет способствовать укреплению духовно-нравственных основ медицинской профессии, на которых она всегда и держалась. Несомненно, важной составляющей этого диалога должно стать преподавание биомедицинской этики, укорененной в почве современной теологии и опирающейся на ценности традиционных духовных культур нашей страны.

Список литературы

- [1] Силуянова И.В. Современная медицина и православие. М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.
- [2] Силуянова И.В. Биоэтика в России: ценности и законы. М. : Гранть, 2001.
- [3] Коренчук К. Ирина Васильевна Силуянова: «От Ницше я пришла к православию» // Православное Поволжье [Интернет]. Режим доступа: [https://eparhia-saratov.ru/Articles/ot-nicše-ya-prishla-k-pravoslaviyu](https://eparhia-saratov.ru/Articles/ot-nicشه-ya-prishla-k-pravoslaviyu) (дата обращения: 21.01.2023).
- [4] Корсак В.С. Роль Российской ассоциации репродукции человека (РАРЧ) в решении демографических проблем России // Оргин. Акушерство, гинекология и репродукция. 2008. № 2. С. 3—5.
- [5] Cooper M., Waldby C. Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy. Durham : Duke University Press, 2014.
- [6] Недоступ А.В., Гетманов Р.Н. «Этичное» экстракорпоральное оплодотворение: ответственность и риски. В помощь священнослужителям и мирянам Русской Православной Церкви. М. : Русский печатный дом, 2021.
- [7] Clowes B. Eastern Europe's Biological Chamber of Horrors // Life Issues Net: Clear Thinking About Crucial Issues [Интернет]. Режим доступа: https://www.lifeissues.net/writers/clo/clo_05easternhorrors1.html (дата обращения: 12.01.2023).
- [8] Кулагин В.А. Клеточная и тканевая терапия. Медицинская и православная оценка // Церковь и биоэтика. 15.12.2010. [Интернет]. Режим доступа: <http://bioethics.orthodoxy.ru/analitika/123-> (дата обращения: 21.01.2023).

- [9] Kent J. The Fetal Tissue Economy: From the Abortion Clinic to the Stem Cell Laboratory // *Social Science and Medicine*. 2008. Vol. 67. N 11. P. 1747—1756.
- [10] Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины: учебно-методическое пособие. М. : Институт философии РАН, 2002.
- [11] Шмонин Д.В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // *Вопросы теологии*. 2019. Т. 1. № 3. С. 280—306. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.301>
- [12] Резник О.Н. Теология и новые биомедицинские технологии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2018. Т. 19. № 1. С. 91—107.

References

- [1] Siluyanova IV. *Modern Medicine and Orthodoxy*. Moscow: Moscow Metochion of the Holy Trinity Sergius Lavra; 1998. (In Russian).
- [2] Siluyanova IV. *Bioethics in Russia: Values and Laws*. Moscow: Grant; 2001. (In Russian).
- [3] Korenchuk K. Irina Vasilyevna Siluyanova: “From Nietzsche I came to Orthodoxy”. *Orthodox Povolzhye* [Internet]. Available from: <https://eparhia-saratov.ru/Articles/ot-nicshe-ya-prishla-k-pravoslaviyu> [accessed: 21.01.2023]. (In Russian).
- [4] Korsak VS. The Role of the Russian Association of Human Reproduction (RAHR) in Solving the Demographic Problems of Russia. *Orzhin. Obstetrics, Gynecology and Reproduction*. 2008;(2):3—5. (In Russian).
- [5] Cooper M, Waldbey C. *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham: Duke University Press; 2014.
- [6] Nedostup AV, Getmanov RN. “Ethical” *In Vitro Fertilization: Responsibility and Risks. For Help to Clergymen and Laymen of the Russian Orthodox Church*. Moscow: Russian Printing House; 2021. (In Russian).
- [7] Clowes B. *Eastern Europe's Biological Chamber of Horrors*. In: *Life Issues Net: Clear Thinking About Crucial Issues* [Internet]. Available from: https://www.lifeissues.net/writers/clo/clo_05easternhorrors1.html [accessed: 12.01.2023].
- [8] Kulagin VA. Cell and Tissue Therapy. Medical and Orthodox Assessment. *Church and Bioethics*. October 15, 2010. [Internet]. Available from: <http://bioethics.orthodoxy.ru/analitika/123-> [accessed: 21.01.2023]. (In Russian).
- [9] Kent J. The Fetal Tissue Economy: From the Abortion Clinic to the Stem Cell Laboratory. *Social Science and Medicine*. 2008;67(11):1747—1756.
- [10] Shokhin VK. *Theology. Introduction to Theological Disciplines. Training Manual*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2002. (In Russian).
- [11] Shmonin DV. Scientific Rationality and “Reduction to the Theology”. *Issues of Theology*. 2019;1(3):280—306. (In Russian). <http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.301>
- [12] Reznik ON. Theology and New Biomedical Technologies. *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*. 2018;19(1):91—107. (In Russian).

Сведения об авторе:

Михель Дмитрий Викторович — доктор философских наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; ассоциированный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия (e-mail: dmitrymikhel@mail.ru). ORCID: 0000-0003-2250-1626

About the author:

Mikhail Dmitry V. — PhD in Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; Associate Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: dmitrymikhel@mail.ru). ORCID: 0000-0003-2250-1626



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-757-773>

EDN: DOHVUW

Научная статья / Research Article

Теория моральных санкций Иеремии Бентама

А.В. Прокофьев  

Институт философии РАН,
Российская Федерация, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
avprok2006@mail.ru

Аннотация. Реконструированы содержание и динамика изменения теории санкций И. Бентама и проанализирована ее роль в формировании современных представлений о механизмах морального регулирования поведения. В трактате «Введение в основания нравственности и законодательства» Бентам называет санкцией тот или иной вид страданий или удовольствий, придающий обязательность правилу или закону, и выделяет четыре санкции: физическую, политическую, общественную, или нравственную, и религиозную. Обсуждая третью санкцию, он отождествляет ее базовый мотив с «любовью к репутации». В отличие от такого мотива как «благосклонность», «любовь к репутации» имеет ряд недостатков как в отношении простой эффективности (соответствия вдохновляемых ею поступков с поддерживаемым правилом или законом), так и в отношении содействия наибольшему счастью наибольшего количества людей. И лишь развитие цивилизации смягчает эти недостатки. В «Деонтологии» к четырем санкциям добавляются еще две: симпатическая (страдание агента, вызванное страданием другого человека) и ретрибутивная (причинение пострадавшим лицом ущерба своему обидчику). Другая особенность «Деонтологии» — обсуждение возможностей мыслителя-деонтолога повлиять на характер общественных, нравственных, санкций, действующих в его обществе. В современной этической теории под моральными (нравственными) санкциями понимают либо общественное осуждение нарушителя, либо его самоосуждение в форме вины или угрызений совести. Бентам являлся важнейшей фигурой в формировании первого понимания моральных (нравственных) санкций, однако, если учитывать его дополненную типологию, он внес вклад и в формирование второго. Санкция в виде «страдания симпатии», если его испытывает нарушитель нравственной нормы, и оно вызвано страданием его жертв, хотя и не тождественна вине, но представляет собой внутренний, не зависящий от общественного осуждения феномен.

Ключевые слова: мораль, этика, утилитаризм, репутация, общественное мнение, моралист, деонтолог

История статьи:

Статья поступила 01.12.2022

Статья принята к публикации 01.06.2023

© Михель Д.В., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Для цитирования: Прокофьев А.В. Теория моральных санкций Иеремии Бентама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 757—773. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-757-773>

Jeremy Bentham's Theory of Moral Sanctions

Andrey V. Prokofyev 

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Bd. 1, 12 Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation
avprok2006@mail.ru

Abstract. The study deals with the content and transformations of Jeremy Bentham's theory of sanctions and its role in the development of the contemporary understanding of how moral regulation works. In An Introduction to the principles of morals and legislation, Bentham defines sanction as a type of pleasure and pain that gives the binding force to some law or rule and mentions four sanctions: physical, political, popular, or moral, and religious. The popular, or moral, sanction rests on such a motive as 'the love of reputation'. Unlike the motive of 'good-will', 'the love of reputation' has some drawbacks that lessen its general efficiency and its contribution to the fulfillment of the principle of utility. Though the development of civilization makes them less dangerous. In the Deontology, two more sanctions were added: sympathetic (the pain generated by the contemplation of the pain suffered by a fellow creature) and retributive (the pain caused to a perpetrator by retaliatory actions of his/her immediate victim). The renewed typology of sanctions is discussed by Bentham in the context of the activity of a moralist, or a deontologist. There are two main interpretations of moral sanctions in the contemporary ethics: 'the moral sanction as a public condemnation of a perpetrator' and 'the moral sanction as a self-condemnation of a perpetrator (his/her feeling of guilt, pricks of conscience)'. Bentham was a major figure in the development of the first interpretation. However, his extended typology contributed to the development of the second. Bentham's sympathetic sanction in the case of 'pains of sympathy' that experienced by a perpetrator and caused him/her by pains of his/her victims is not identical to a guilt-feeling but can work without a public condemnation.

Keywords: morality, ethics, utilitarianism, reputation, public opinion, moralist, deontologist

Article history:

The article was submitted on 01.12.2022

The article was accepted on 01.06.2023

For citation: Prokofyev AV. Jeremy Bentham's Theory of Moral Sanctions. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):757—773. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-757-773>

Введение

Во многих современных исследованиях природы морали одним из важных ее отличительных свойств оказывается специфика санкций. Моральные (нравственные) санкции определяются теоретиками как идеальные и преимущественно внутренние, в отличие от правовых, которым

приписывается материальный и строго внешний характер. В социологической перспективе мораль в связи с этим воспринимается как такое средство социального регулирования, которое проникает глубже, чем право и обычай — в самые истоки поведения членов общества, в область мотивов и черт характера индивидуальных агентов. В этической перспективе это свойство служит скорее признаком того, что в отличие от права и обычая мораль представляет собой сферу свободного самоограничения и свободного самосовершенствования (свобода обеспечивается отсутствием или минимальностью внешних воздействий). К этому пониманию морали и моральных (нравственных) санкций привел длительный исторический процесс, затронувший разные науки, изучающие моральный опыт. Он был реконструирован недавно в виде пунктирного очерка [1].

В данном исследовании предпринята попытка выявить роль воззрений конкретного мыслителя, английского утилитариста Иеремии Бентама, в упомянутом выше процессе осмыслиения феномена моральных санкций. Так как Бентам считал, что моральные (в русском переводе одного из трактатов Бентама — «нравственные») санкции занимают вполне определенную нишу внутри системы санкционных механизмов, регулирующих человеческое поведение, то для выявления природы и специфики моральных (нравственных) санкций требуется анализ бентамовского понимания всей этой системы. Кроме того, следует учитывать, что на формирование предмета современных споров по проблеме моральных (нравственных) санкций повлияло не только то, что Бентам писал непосредственно об этом типе санкций, но и о других типах. Это также заставляет удерживать более широкую перспективу исследования. Так как представление Бентама о санкциях менялось с течением времени, то в статье прослежена динамика этих изменений на основе сравнительного анализа двух трактатов: «Введения в основания нравственности и законодательства» (первое издание — 1789 г.) и воссозданной на основе рукописей «Деонтологии» (начало работы над трактатом — 1814 г, первое посмертное издание — 1834 г., современная версия сборки текста — 1983 г.) [2; 3]. В первой части статьи представлена типология санкций из «Введения...», во второй — изменения, внесенные в нее в поздний период творчества Бентама. Бентамовская теория санкций получила на настоящий момент раскрытие в нескольких специальных статьях, посвященных санкциям в утилитаризме в целом [4, 5], и в небольших по объему параграфах книг по этике, политической философии и философии права Бентама [6. Р. 35—36; 7. Р. 199—209; 8. Р. 36—39; 9. Р. 200—203]. Однако в данной статье она подвергается более подробному и теоретически контекстуализированному изучению.

Теория санкций во «Введении в основания нравственности и законодательства»

а) исходная типология

Бентам подразумевает под санкциями те удовольствия и страдания, которые поддерживают процесс нормативного регулирования поведения

человека. В тексте трактата содержатся два определения санкций: этимологическое («вещь, которая служит для того, чтобы обязывать человека, а именно — соблюдать тот или иной способ поведения») и концептуальное («удовольствие и страдание... способное давать обязательную силу какому-нибудь закону или правилу поведения») [2. С. 35]. Санкции смещают гедонистический баланс потерь и приобретений агента в сторону исполнения «закона или правила». Агент, знающий об этом балансе, ведет себя сообразно норме.

Типология санкций, использующаяся во «Введении...» включает в себя четыре ниши: «физические», «политические», «нравственные (общественные)», «религиозные» (Дж. Криминс возводит родословную четырехчастной типологии санкций к Дж. Локку и Дж. Гэю [10. Р. 53], Р. Крисп прямо утверждает ее родство только с типологией обязанностей Дж. Гэя, а о возможном сходстве с типологией законов Дж. Локка лишь упоминает [9. Р. 57, 188]). Наличие первой ниши показывает, что для Бентами участие воли сознательных существ в доставлении удовольствий или причинении страданий, поддерживающих соблюдение «закона или правила», не является существенным признаком санкций. Физическая санкция осуществляется «по естественному ходу природы» [2. С. 36].

Однако этот ход не совсем «спонтанен», поскольку инициирован самим агентом, нарушающим «закон или правило». Так, сопряженное с физической санкцией страдание является не просто «бедствием», а своего рода «наказанием», поскольку агент испытывает его из-за проявленного им же самим неблагородства [2. С. 38].

В остальных случаях санкции предполагают, что страдание нарушителей и удовольствие законопослушных людей «исходят или ожидаются» от обладающих сознанием существ. В случае политической санкции это будет судья, распределяющий страдания и удовольствия «согласно с волей государя или высшей правительственной власти в государстве». В случае религиозной санкции — «Высшее существо» или «Провидение». В случае нравственной, или общественной — «случайные лица в обществе, к которым сторона, о которой идет речь, может иметь отношение в течение своей жизни» [2. С. 36—37].

Для истории этики ключевое значение имеет бентамовское понимание специфики нравственных, или общественных, санкций. В третьей главе «Введения...», задающей общие контуры теории санкций Бентами, утверждается, что задействованные в наложении этих санкций лица не только «случайны», то есть не являются официальными уполномоченными власти, но и действуют по «свободному расположению», то есть инициативно и без готовых алгоритмов («установленных или принятых с общего согласия правил») [2. С. 36].

Многие теоретики более позднего времени пытались отграничить нравственные санкции от любых мер, связанных с применением к нарушителю физической силы или лишением его материальных благ. Бентам этого не

делает. Несмотря на то, что он обосновывает второе обозначение нравственных санкций — «общественные» (в английском тексте «popular») — их связью с властью «общественного мнения», а мнение, взятое само по себе, отличается от физического или материального воздействия на оцениваемое лицо, по тексту трактата видно, что это отличие не является для Бентама фундаментальным [2. С. 37; 11. Р. 35]. Он подчеркивает, что и политические, и нравственные санкции опираются на физическую санкцию и даже включают ее в себя на обязательной основе [2. С. 39]. Здесь, конечно, речь не идет об обязательном физическом воздействии на нарушителя. Имеется в виду всего лишь опора санкций на «силы природы» в широком смысле этого слова. Какая-то часть этих сил относится к воздействию на поведение нарушителя самих по себе оценок окружающих. Однако характер рассуждения отчетливо показывает, что вопрос о качественном различии физического и нефизического воздействия на нарушителя во «Введении...» не стоит.

Примеры наложения нравственных санкций подтверждают это. Они не включают в себя случаев применения к нарушителю физической силы, но имеют вполне очевидную материальную составляющую. Иллюстрируя в третьей главе «наказание нравственной санкции», Бентам дважды упоминает отказ окружающих в помощи тому человеку, который не отвечает нравственным стандартам общества (отличается «дурным поведением», подозревается в «дурном поведении», вызывает нелюбовь к своему «нравственному характеру») [2. С. 38].

6) механизм нравственных санкций

Бентамовскую теорию санкций в целом и ее часть, касающуюся нравственных санкций, можно достроить на основе анализа тех фрагментов «Введения...», которые, в отличие от третьей главы трактата, посвящены другим проблемам (исследованию удовольствия, намерений, мотивов и т.д.) Обращение к этим фрагментам позволяет найти ответы на несколько центральных вопросов.

Первый из них: как работает нравственная санкция? По прямому утверждению Бентама, главным элементом ее механизма служит такое явление, как репутация: «удовольствия нравственной санкции» тождественны «удовольствиями хорошей репутации» [2. С. 48]. Для получения этих удовольствий надо быть уверенным в том, что ты «владеешь расположением окружающих... людей», их «любовью и уважением» и как следствие — «можешь рассчитывать на выгоду их добровольных и даровых услуг» [2. С. 48]. «Страдания нравственной санкции», в свою очередь, тождественны «страданиям дурной репутации», или «бесчестья». Их переживают те, кто «подвержены или могут быть подвержены недоброжелательству окружающих... людей» [2. С. 53—54].

Страдания от потери репутации неоднородны, что подметил еще Аристотель. Они включают в себя страдания от самого по себе бесчестья (знания о том, что о тебе думают люди) и от его pragматических последствий

(поведения людей, основанного на том, что они о тебе думают) [12. С. 84]. То же самое касается и удовольствий репутации. Однако Бентам обсуждает оба момента на одном дыхании, разница для него несущественна. Зато он обращает внимание на другое разграничение. «Неприязнь и неуважение» к агенту со стороны окружающих могут выражаться как в отказе от оказания ему услуг («страданий лишения»), так и в том, что они «делают ему определенное зло» («положительном страдании») [2. С. 54]. Соответственно, дополнением к тому, что мы знаем о нравственных санкциях из третьей главы, будет то, что их материальным выражением вполне может служить и прямой физический ущерб нарушителю. Воздействие нравственной санкции имеет, по Бентаму, кумулятивный характер. Оно зависит от количества осуждающих или одобряющих действие агента людей («негодование... тем страшнее, чем больше число лиц, его разделяющих; оно... тем менее страшно, чем меньше это число») [2. С. 187].

в) эффективность нравственных санкций

Второй вопрос: насколько эффективно действие нравственной санкции? Ее эффективность (*efficacy*, в русском переводе — «действительная сила») Бентам специально отграничивает от того, насколько результаты действия нравственной санкции совпадают с теми, которые получили бы одобрение в свете принципа полезности. В качестве эталона эффективности Бентам избирает мотив благосклонности (*good-will*), поскольку «требования этого... мотива будут действовать одинаково сильно и втайне, и публично, независимо от того, можно ли будет ожидать, что рекомендуемое ими поведение будет известно или нет». Сравнение показывает, что «требования любви к репутации будут совпадать с требованиями благосклонности [здесь уже *benevolence*, — А.П.] только в той мере, в какой имеется вероятность, что поведение человека будет известно» [2. С. 149—150; 11. Р. 118—119]. То же самое касается соблюдения других требований, которые поддерживает нравственная санкция: внутренняя убежденность — более надежная их опора.

Хотя Бентам указывает на это обстоятельство, он не считает его решающим. Тому есть несколько причин. Прежде всего Бентам замечает, что у нарушителей «закона или правила» всегда остается неуверенность в том, сохранился ли их девиантное поведение втайне. Кроме того, он утверждает, что, так как в сфере морали, в отличие от области права, не действуют строгие стандарты, относящиеся к подтверждению факта нарушения, то нарушителю приходится учитывать не только достоверное знание других людей о его проступке, но и то, что у них могут возникнуть простые подозрения, что проступок был совершен (такие подозрения приводят к практически тем же неблагоприятным последствиям, что и достоверное знание). Наконец, Бентам уверен, что чувствительные к чужому мнению люди опасаются формирования у них привычки к совершению предосудительных проступков, поскольку постоянное привычное их совершение грозит тем, что какие-то из них уже не останутся неизвестными для окружающих [2. С. 150].

Еще одним потенциальным ограничителем эффективности нравственных санкций является то, что лежащий в их основе мотив любви к репутации не отличается от других мотивов в том, что в зависимости от характера ситуации он подталкивает не только к сообразному с нормой, но и к противоречащему ей поведению: «От одного и того же мотива... могут происходить действия хорошие, действия дурные и действия безразличные» [2. С. 125].

Способы поддержания репутации, или уважения других людей, могут быть разными, некоторые из них противоречат тем нормам, которые поддерживают нравственные санкции. Так, среди примеров безнравственных действий, которые являются результатом стремления к «удовольствиям, принадлежащим к нравственной санкции», Бентам упоминает следующий поступок: «Чтобы получить значительный пост и тем увеличить уважение к себе публики, вы подкупаете избирателей... или власть» [2. С. 135]. Для того, чтобы уважение публики в этом случае действительно выросло, необходимы некоторые дополнительные обстоятельства. Или публика должна не знать о подкупе (обсуждение фактора незнания см. выше), или же для нее должна потерять свое значение связь между обретением «значительного поста» и соблюдением честной процедуры его получения. Такие обстоятельства не являются невозможными или редкими, поэтому нравственная санкция довольно легко начинает работать против самой себя.

На эффективность нравственной санкции влияет не только отсутствие неразрывной связи между репутацией и действительным характером поведения агента, но и всегда сохраняющийся простор для интерпретации мотивов агента окружающими людьми. «Каждый человек, — пишет Бентам, — старается приписать поведение всякого другого человека наименее похвальному из мотивов, которые могли бы объяснить это поведение; далее, когда он сделал тут все, что возможно, и не в состоянии столкнуть индивидуальный мотив еще ниже, он поворачивает батарею и нападает на самый разряд этого мотива» [2. С. 165]. Соответственно, агент, который чувствителен к удовольствию от сохранения и к страданию от потери репутации, но знает о тенденции окружающих толковать его мотивы не в его пользу, будет менее склонен к совершению поступков, требующих от него приносить какие-то жертвы ради других людей. Пример Бентама: «С целью приобрести расположение публики вы употребляете значительную сумму денег на дело частной благотворительности или общественной пользы». К этой публике принадлежат не только друзья, но и недруги. Они, по Бентаму, неизбежно будут «бросать на вас тень» и упрекать даже не просто в стремлении приобрести (купить) уважение, а в «хвастовстве» [2. С. 135]. Эта перспектива демотивирует потенциальных благотворителей, то есть блокирует работу нравственной санкции.

г) нравственные санкции и принцип полезности

Третий вопрос: насколько общее направление, в котором действуют нравственные санкции, соответствует принципу полезности? Бентам отдает

себе отчет в том, что в отличие от мотива «благосклонности», или «доброй воли», мотив «любви к репутации» в этом отношении более уязвим. Конечно, «добрая воля» (good-will) тоже может уклоняться от подлинного (утилитаристского) содержания морали: она может быть партикулярной, может использовать иной стандарт выявления блага другого, кроме его удовольствия и страдания, может не допускать межличностного суммирования счастья и т.д. Но ее общая интенция очень близка к принципу полезности, что позволяет Бентаму именовать связанный с нею мотив «чисто общественным». Любовь к репутации, в свою очередь, получает название «полуобщественного» мотива, поскольку в нем сильна личная составляющая [2. С. 147]. «Полуобщественный» характер любви к репутации пересекается с другой особенностью нравственных санкций, и это делает потенциальное уклонение результатов их действия от принципа полезности довольно существенным. Имеется в виду то обстоятельство, что «люди в... своих расположениях одобрять или порицать известные способы поведения... не управляются исключительно принципом полезности; иногда ими руководит принцип аскетизма, иногда принцип симпатии и антипатии [к тем или иным формам поведения — А.П.]» [2. С. 149]. Именно поэтому в цель агента, ориентированного на репутацию, может превратиться и убийство обидчика на дуэли, и вовлечение королевства в кровопролитную войну ради обретения имени завоевателя.

Бентам не считает тенденцию к уклонению «требований нравственной санкции» от принципа полезности фатальной. Социальные системы, по его мнению, так устроены, что одобрение и порицание членами общества поступков их собратьев не может всерьез противоречить общественной пользе (это, во всяком случае, свойственно «нациям, находящимся в состоянии сносной цивилизации»). А если взять общую тенденцию развития человечества, то можно утверждать, что принцип полезности все больше и больше укореняется в культуре и институциональном устройстве обществ. В итоге «требования нравственной санкции» не только сами приближаются к требованиям принципа полезности, но и сближают с ними «требования религиозной санкции» [2. С. 153] (на основе разных работ Бентама исследователи реконструировали более сложную картину соотношения принципа полезности и «нравственных санкций», чем та которая содержится во «Введении...»; в ней есть место и для устойчивых расхождений между ними [13. Р. 179—181] и для учета особенностей общественного мнения разных обществ законодателем-утилитаристом [14]).

д) расширение набора санкций

Четвертый вопрос: является ли четырехчастная типология санкций исчерпывающей? Если анализировать само по себе употребление термина «санкция», то во «Введении...» расширения их набора не происходит. Есть лишь одно примечательное исключение. Обсуждая ослабление мотивов, удерживающих людей от грабежа, Бентам упоминает мотивы, относящиеся ко всем четырем санкциям: самосохранение — в связи политической

санкцией, страх стыда — в связи с нравственной, страх Божьего недовольства — в связи с религиозной, а также «мотив благосклонности, который действует как ветвь физической санкции». В примечании он разъясняет, что в последнем случае имеет в виду то «страдание, которое испытывает человек, когда бывает свидетелем или узнает другим образом о страдании другого человека; в особенности, когда причина этих страданий он сам, — одним словом, страдание симпатии» [2. С. 187].

То, что Бентам начинает применять термин «санкция» к «мотиву благосклонности» и «страданиям симпатии», неудивительно. Если взять тот смысл, который Бентам придает термину «санкция»: подкрепление сообразного норме поведения со стороны относительно независимого типа удовольствий и страданий, то симпатические переживания, конечно, являются таким типом. Они поддерживают те «законы и правила», которые требуют не причинять вред другому человеку и оказывать ему помочь в нужде. В перечислениях особых типов удовольствий и страданий, особых видов чувствительности, особых мотивов и расположений они неизменно обнаруживаются рядом с удовольствиями (страданиями) репутации или любовью к ней, а также с удовольствиями (страданиями) благочестия или «благочестивой ревностью». Не случайно обсуждаемый случай отождествления «мотива благосклонности» и «страданий симпатии» с одной из санкций Бентам сопровождает ссылкой к главе «Удовольствия и страдания».

Несколько более неожиданным является причисление этой санкции к числу физических. Здесь явно имеет место такая интерпретация физической санкции, которая существенно расходится с ее описанием из третьей главы трактата. «Силы природы», если и задействованы, носят не физический, а психический характер. Источник страдания агента (причинение им самим страданий другому человеку) мало похож на неблагородное, которое проявляет тот, кто навлекает на себя «физические бедствия» (например, «небрежно обращается со свечкой» и в результате «сжигает себя») [2. С. 36]. Однако, с другой стороны, в случае «симпатических страданий» отсутствует намеренное причинение страдания нарушителю. И в этом санкция, действительно, похожа на физическую. В более поздних текстах Бентам будет акцентировать не сходства, а различия, и мы увидим появление в его типологии нового вида санкций.

Теория санкций в «Деонтологии»

а) обновленная типология

В «Деонтологии» Бентам пытается построить обновленную, развернутую типологию санкций, используя разные критерии. Он разграничивает санкции, служащие побуждением к позитивному действию, и санкции-рестрикции, ведущие к отказу агента от действия, к которому подталкивают иные мотивы. Другое важное разграничение — санкции болезненные («наказующие»)

и санкции приятные («вознаграждающие»). Бентам подчеркивает ведущую роль в нормативной регуляции поведения санкций первого рода.

В отношении источника санкций Бентам проводит целую серию дихотомических делений. Санкции подразделяются им на физические и волевые (предполагающие вмешательство чувствующего и разумного агента). Волевые — подразделяются на те, которые являются результатом вмешательства единственного известного нам чувствующего и разумного вида — человека («человеческие», «волевые и естественные»), и те, которые обеспечиваются никогда не наблюдавшимся нами разумным существом («сверхчеловеческие», «сверхъестественные», «религиозные»).

Среди «человеческих» санкций Бентам выделяет те, которые вытекают из воли официальных лиц, «вооруженных соответствующей долей правительственный власти», и те, которые опираются на волю индивидов, предоставленных самим себе (первые он называет «политическими», вторые — «неполитическими»). «Политические санкции» подразделяются на налагаемые судебной властью («судебные», или «правовые») и другими ветвями политической власти («административные»).

«Неполитические санкции» включают две ниши: действующие коллективно и действующие индивидуально. В первом случае удовольствие или страдание исходят от человека, который рассматривает себя как член сообщества и воспринимается в этом качестве (входит в число людей, которые судят и действуют сообща). Такова нравственная, или общественная, санкция. Во втором случае источником удовольствия и страдания служит отдельный человек. Он может доставлять удовольствие или причинять страдание другому либо в ответ на те действия другого, которые доставили удовольствие или причинили страдание ему самому, либо без такого основания. Если перед нами первый случай, то это «ретрибутивная санкция», а если второй, то «симпатическая» или «антисимпатическая». Таков наиболее прозрачный и развернутый вариант типологии и ее оснований [3. Р. 175—177]. В виде простого перечисления та же типология санкций по источнику присутствует в письме Бентама Этьену Дюмону 1821 г. (семь основных ниш, симпатические и антисимпатические выделены в самостоятельные санкции, политическая ниша недифференцирована) [15. Р. 69].

Разные фрагменты «Деонтологии» позволяют точнее представить главные дополнения к системе санкций, присутствующей во «Введении...»: симпатические и ретрибутивные. Под первыми Бентам подразумевает чувствительность агента «к последствиям, произведенным его поведением на состояние аффектов в... дружественной груди» [3. Р. 199]. Если агент получает удовольствие от созерцания удовольствия другого человека или испытывает страдание от созерцания его страдания, то стремление к такому удовольствию или стремление избежать такого страдания подталкивают агента к тому, чтобы не причинять другим вред и помогать им в нужде (демонстрировать честность (*probity*) и благодетельность (*beneficence*)). Этот механизм на

примере «страданий симпатии» был обрисован уже во «Введении...». Бентам воспроизводит его и в «Деонтологии». Однако нарисованную Бентамом картину усложняют два обстоятельства. Во-первых, то, что «страдания симпатии» агента могут быть порождены не непосредственными страданиями других людей, а испытываемыми ими «страданиями симпатии». Причем источником таких страданий может быть и сам агент. Бентам в связи с этим упоминает страдания пьяницы из-за того, что его близкие страдают, зная о его бесчестье [3. Р. 199]. Во-вторых, то, что симпатические переживания ведут не только к доставлению другому человеку удовольствия или предотвращению его страданий, но и к причинению страданий — отсюда формулировка «антисимпатическая санкция». Она связана с негодованием по отношению к нарушителю, которое испытывают те, кто не являются жертвами нарушения (дополнительно о симпатических санкциях см.: [15]).

Ретрибутивная санкция обсуждается Бентамом среди мотивов, поддерживающих благородственное поведение, наряду с общественной, или нравственной, и симпатической. Здесь она тождественна «шансу получить вознаграждение из рук того, кому ты принес выгоду». При этом Бентам подчеркивает непредсказуемость будущих ситуаций, где такая взаимность может оказаться полезной, что устраниет значение неравных социальных позиций участников взаимных отношений [3. Р. 182]. Сочетание слов «ретрибутивная санкция» встречается также в фрагментах «Деонтологии» об общей классификации действий, действиях, раздражающих других людей, требованиях к человеку, который участвует в применении разных санкций. Однако здесь речь идет уже об ответном ущербе.

б) отклонения от обновленной типологии

Однако нельзя сказать, что Бентам использует свою обновленную развернутую типологию последовательно. В «Деонтологии» есть фрагменты, где санкций, как и во «Введении...», всего четыре [3. Р. 152]. Встречаются перечисления, включающие симпатическую, но исключающие ретрибутивную санкцию [3. Р. 151]. Но, что еще более примечательно, в трактате присутствуют пассажи, которые полностью спутывают словоупотребление, заданное развернутой типологией.

Вот наиболее яркие примеры: «Предположим, что кто-то, подталкиваемый своей злой волей, собирается нанести удар другому человеку, с которым он в ссоре. В той мере, в какой он удерживается страхом ответного удара, будь то со стороны самого третьего лица или же его друга или компаньона, удерживающую силу следует отнести именно к физической санкции. То же самое касается ущерба или предполагаемого ущерба другого рода: ущерба личности, репутации, собственности и положению в жизни» [3. Р. 197—198]. «Агент [причиняющий ущерб] должен предвидеть, что, будь то в порядке защиты... или в порядке воздаяния, или одновременно в том и другом порядке, он может понести от реципиента такой же или какой-то другой ущерб. Ограничение или сдержка, создаваемая этим страхом, есть ограничение или

сдержанка, которая носит характер физической санкции» [3. Р. 200]. «В течение этого периода [ранних этапов становления цивилизации — А.П.]... физическая санкция является единственной, которая сдерживает склонность, порожденную перспективой и желанием непосредственного удовольствия или избавления от непосредственного страдания... Причинение ущерба другим находит свое первое ограничение в страхе будущего возмездия и воздаяния, которые являются естественными следствиями негодования» [3. Р. 202].

В этих пассажах классификация разрушается по следующим направлениям. А. Намеренные действия агента, отвечающие на неблагоприятное воздействие со стороны другого человека, отнесены Бентамом к физической санкции, которая по определению не предполагает участия разумной воли. Б. Перед нами как будто бы одна санкция, названная в тексте «физической», но в свете обновленной типологии она включает в себя несколько: воздаяние со стороны жертвы относится к ретрибутивной, воздаяние со стороны «друзей и компаний» — к симпатической, или вернее, антипатической, возмездный ущерб репутации — к нравственной. В. Внутри «физической» санкции возникает особая ниша индивидуально осуществляемых санкций, которые не тождественны ни симпатическим (антипатическим), ни ретрибутивным: причинение вреда «в порядке защиты», а не воздаяния. Его можно было бы назвать «оборонительной» санкцией.

Эти отклонения от типологии, на мой взгляд, связаны с тем, что Бентам пытается учесть те свойства санкций, которые находятся за пределами ограниченного ряда ее оснований. Например, рассматривая воздаяние со стороны самой жертвы нарушения или сочувствующих ей людей как проявление физической санкции, он акцентирует не отсутствие волевого фактора (как в случае причисления к физическим санкциям «страданий симпатии» во «Введении...»), а наличие физического воздействия на нарушителя. Это, конечно, никак не соотносится с определением физической санкции, если, конечно, оставить в стороне сомнительное предположение, что Бентам рассматривает действия, спровоцированные негодованием, в качестве сугубо рефлекторных. Однако сам факт присутствия или отсутствия физического воздействия на нарушителя важен для этической теории. И мог бы рассматриваться как отдельное основание для подразделения санкций. Не случайно ненасильственные, нравственные и симпатические, санкции у Бентама а) приобретают максимальную силу на высших стадиях цивилизации и б) выступают как средство восполнения недостатков силовых, политических и физических [3. Р. 198].

в) санкции и задачи деонтолога

Во «Введении...» тема санкций рассматривалась Бентамом в связи с задачами законодателя: знание всего набора санкций помогает законодателю выбрать оптимальный вариант функционирования санкций политических. В «Деонтологии» Бентам ставит другую цель, в центре его внимания находятся

дится не законодатель, а моралист-деонтолог, обращающийся к своей аудитории с рассуждением, которое должно способствовать повсеместному осознанному исполнению принципа полезности. Отсюда первая задача деонтолога — показать людям, которые нерефлексивно и спонтанно преследуют свой собственный интерес, что сообразное с моральными требованиями поведение не противоречит этому интересу, а соответствует ему. Нормообразное поведение является выгодным именно потому, что тот, кто соблюдает норму, избегает наказующих санкций и попадает под благотворное действие вознаграждающих.

Раскрытие своей аудитории разных, часто неочевидных, аспектов разных, часто трудноразличимых, санкций — это существенная часть воспитательной работы деонтолога. Последний помогает своему читателю провести точный расчет удовольствий и страданий, порожденных той или иной практикой. И если практика противоречит или, наоборот, соответствует какому-то моральному требованию, то в этот расчет должны быть введены подчас упускаемые из вида страдания и удовольствия, связанные с санкциями. В случае деонтологии, обращенной на самого агента, речь идет об установлении правильного баланса его будущих и нынешних удовольствий и страданий. В случае деонтологии, обращенной вовне, речь идет об учете всех точек, в которых интерес агента совпадает с интересом других людей. В этой связи Бентам на примере употребления «опьяняющих жидкостей» показывает, как совокупно работает вся система санкций, поддерживающих добродетель благородства, а на примере нанесения удара другому человеку «кулаком или острым инструментом» — как та же система поддерживает добродетель честности [3. Р. 177, 199, 200].

Однако деонтолог не только «указывает» своей аудитории на неочевидные формы действия и взаимодействия санкций, способствуя тем самым индивидуальному и общественному счастью. Параллельно он содействует изменению этой системы в сторону большего соответствия принципу полезности (в том числе в сторону более эффективного ограничения узко понятого личного интереса).

Могло бы показаться, что изменять санкции способен только законодатель, в руках которого находится правительенная власть, свободно задающая форму правового наказания и обеспечивающая его действенность. Однако Бентам уверен, что и деонтолог наделен в этом отношении значительными возможностями. Эти возможности, по мнению Бентами, связаны с нравственными, или общественными, санкциями. Общественное мнение, на которое те опираются, Бентам воспринимает как своего рода трибунал, совет и одновременно законодательную ассамблею, в которые входят все те, кто имеет привычку высказывать свое суждение о других людях (подробнее о различных коннотациях понятия «трибунал общественного мнения», о его политической роли, о соотнесенности с юридическим законом см: [8. Р. 267—282; 16]). Деонтолог выступает как такой член этого органа,

который постоянно выдвигает законодательные инициативы по острым вопросам, а его читатели поддерживают их и затем принимают индивидуальные решения на их основе. Для обозначения этой роли деонтолога Бентам использует формулировку «самоучрежденный законодатель общественных, или нравственных, санкций» [3. Р. 206].

Исполнение функции «законодателя общественных, или нравственных, санкций» накладывает на деонтолога большую ответственность, причем ситуация усложняется тем, что в отличие от реальной ассамблеи, никто не может на месте уличить его в ошибках и противоречиях, а также тем, что политические санкции (со всей их безжалостной мощью) часто следуют за изменяющимся общественным мнением.

Деятельность деонтолога встроена Бентамом в исторический нарратив, касающийся действия разных санкций. Физическая санкция (в межличностных отношениях она представляет собой непосредственное возмездие) действует уже в ранние периоды развития цивилизации. К ней в определенный момент присоединяется санкция политическая. Симпатическая санкция в ранние периоды истории человечества очень слаба, но постоянно усиливается со временем как в отношении круга тех действий, которые люди готовы совершать из симпатических переживаний, так и круга тех людей, по отношению к которым возникают симпатические переживания. Развитие симпатической санкции сопряжено с усилением санкций общественной, или нравственной: у того, кто узнает о поступках, продиктованных симпатией, или оказывается их реципиентом, появляется желание ответить совершившему их агенту тем же. А «самый дешевый» способ такого «воздаяния» состоит в том, чтобы обратить на агента силу общественной, или нравственной, санкции (то есть его похвалить).

Таким образом, благородительные и честные поступки становятся предметом одобрения. Однако и симпатия, и общественное одобрение могут отклоняться от пользы индивидов и сообщества или же концентрироваться исключительно на явных и близких ее проявлениях, теряя из виду дальние [3. Р. 202 — 205]. Именно поэтому обществу необходим деонтолог, но он нужен лишь тому обществу, которое серьезно продвинулось в развитии системы санкций.

Заключение

Теория санкций Бентамиа вписана в процесс, который внес существенный вклад в развитие всех дисциплин, изучающих мораль, в том числе в развитие этики. Я имею в виду процесс уточнения границ и способов взаимодействия между такими регуляторами человеческого поведения, как право, обычай и мораль. В этике он выражался в виде исследования специфики моральных (нравственных) санкций. Однако определить такую специфику невозможно, не соотнося их с другими санкциями. Под санкциями во всем блоке дисциплин, изучающих нормативное регулирование поведения, понимаются

позитивные последствия соблюдения и негативные последствия нарушения нормы, которые подталкивают агентов к совершению нормообразных действий. Последствия касаются агента, который нарушает или соблюдает норму, а стимулирующий или сдерживающий эффект распространяется как на него самого, так и на других людей. Последствия, конституирующие санкцию, не спонтанны, а намеренно созданы в связи с нарушением или соблюдением нормы. Те, кто создают их, делают это на основе соображений заслуги или сдерживания.

В истории исследования морали есть две традиции понимания моральной (нравственной) санкции. В рамках первой она представляет собой воздействие на агента со стороны окружающих его людей, состоящее в демонстрации осуждения или одобрения его мотивов и поступков [1. С. 457—459]. В поздних версиях этой традиции собственно моральной (нравственной) санкцией в случае нарушения нормы является не простое психологическое неудобство агента, порожденное необходимостью жить среди людей, которые его осуждают, а, хотя бы частичное и неохотное, признание им оправданности осуждения [1. С. 459—460]. Вторая традиция вводит в число моральных (нравственных) санкций негативные переживания нарушителя, не спровоцированные осуждением окружающих, а являющиеся следствием самоосуждения: чувство вины, угрызения совести и т.д. Именно их данная традиция рассматривает в качестве образцовой моральной (нравственной) санкции, которая в соответствии со спецификой феномена морали должна быть внутренней и автономной [1. С. 462—466].

При беглом и поверхностном взгляде бентамовская теория санкций выглядит как теория, принадлежащая к первой традиции, а исторически — как одна из первых таких теорий. Нравственная санкция не даром именуется Бентамом еще и общественной. Нарушитель нормы подвергается суду общественного мнения и давлению с его стороны. Те, кто осуждают нарушителя, воспринимают себя как представители сообщества и обладатели объективных и универсальных представлений о правильном и неправильном, добродетельном и порочном, обязательном и недопустимом. Более того, бентамовская нравственная санкция имеет очевидную материальную составляющую, а в некоторых фрагментах его трудов включает в себя даже причинение ущерба нарушителю.

Однако дополненная типология включает и внутреннюю санкцию. Я имею в виду санкцию симпатическую. Особенно ярок в этом отношении тот случай, когда «страдания симпатии» настигают именно того, кто причинил вред другому. Внутренними могут стать и «антисимпатические санкции», если агент, причинивший вред другому, обратит их на самого себя (случай, не упоминаемый Бентамом, но вполне возможный и самый близкий к чувству вины). Поздний Бентам не называет внутренние санкции нравственными, но создает более полную линейку санкций, внутри которой границы между

нравственными и всеми остальными могут быть проведены по-другому. Другие классические утилитаристы сделают именно это, положив начало второй традиции понимания нравственных санкций.

Среди обсуждающихся в этике проблем, порожденных опорой морального регулирования на внешнюю санкцию — санкцию общественного осуждения, три являются наиболее важными: проблема малой эффективности такой санкции, проблема легкости ее уклонения от морального идеала или ядра моральных ценностей, проблема потери автономии морального субъекта. Первые две Бентам обсуждает прямо. Он указывает на источники неэффективности, но считает, что в цивилизованном обществе их действие скомпенсировано. Он фиксирует возможность уклонения вердиктов «трибунала общественного мнения» от принципа полезности, но видит и механизмы, приводящие их в соответствие с ним (это и взаимодействие нравственных санкций с симпатическими, и деятельность моралистов-деонтологов). Что же касается третьей проблемы то сама концепция морали Бентами, или вернее, само его представление о способах реализации принципа полезности в жизни общества, исключает приданье какой-то ценности автономному характеру морального выбора, а значит и признание его отсутствие потерей.

Список литературы / References

- [1] Прокофьев А.В. Моральные санкции: две традиции понимания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 454—469. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-454-469>
Prokofyev AV. Moral sanctions: two traditions of understanding. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):454—469. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-454-469>
- [2] Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М. : РОССПЭН, 1998.
Bentham J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Moscow: ROSSPEN publ.; 1998. (In Russian).
- [3] Bentham J. *Deontology, together with A table of the springs of action and The article on utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press; 2002.
- [4] Harrison R. The sanctions of utilitarianism. *Proceedings of the British academy*, 2001;(109):93—116.
- [5] Crisp R. Sanctions in Bentham, Mill, and Sidgwick. *Proceedings of the British academy*. 2001;(109):117—122.
- [6] Schoefield P. *Utility and democracy: The political thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press; 2006.
- [7] Tarantino P. *Philosophy, obligation and the law: Bentham's ontology of normativity*. London, New York: Routledge; 2018.
- [8] Postema GJ. *Utility, publicity, and law: Essays on Bentham's moral and legal philosophy*. Oxford: Oxford University Press; 2019.
- [9] Crisp R. *Sacrifice regained: Morality and self-interest in British moral philosophy from Hobbes to Bentham*. Oxford: Clarendon Press; 2019.
- [10] Crimmins JE. *Utilitarian philosophy and politics: Bentham's later years*. London: Continuum; 2011.

- [11] Bentham J. *An Introduction to the principles of morals and legislation*. London: Athlone Press; 1970.
- [12] Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1983. С. 53—294.
Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In: *Complete Works in 4 vols.* Vol. 4. Moscow: Mysl publ.; 1984. P. 53—293. (In Russian).
- [13] Harrison R. Bentham. London: Routledge and Kegan Paul; 1999.
- [14] Quinn M. *Popular prejudices, real pains: What is the legislator to do when the people err in assigning mischief?* In: Zhai X, Quinn M, editors. *Bentham's theory of law and public opinion*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. P. 63—90.
- [15] Goldworth A. The sympathetic sanction and sinister interest in Bentham's utilitarianism. *History of Philosophy Quarterly*. 1987;4(1):67—78.
- [16] Lieberman D. Economy and polity in Bentham's science of legislation. Bentham. Rosen F, editor. New York: Routledge; 2018. P. 31—62.

Сведения об авторе:

Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник сектора этики, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия (e-mail: avprok2006@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5015-8226

About the author:

Prokofyev Andrey V. — PhD in Philosophy, Associate Professor, Chief Researcher, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: avprok2006@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5015-8226



Человек и общество

Man and Society

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-774-792>

EDN: EQVFPO

Научная статья / Research Article

Эзистенциальные источники скулштинга и «колумбайна»

Л.В. Баева  

Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева,
Российская Федерация, Астрахань, 414056, ул. Татищева, д. 20, корп. А
baevaludmila@mail.ru

Аннотация. Вооруженные нападения в учебных заведениях с целью массовых убийств (скулштинг, «колумбайн»), совершаемые подростками, стали нарастающей тенденцией последних лет, поражая своей непредсказуемостью, стихийностью, жестокостью. Изучение этого феномена проводится с различных оснований, что позволяет выявить его различные характеристики и особенности для диагностики и предотвращения. Представлены сложившиеся научные подходы к изучению скулштинга (психологический, правовой, социологический, семиотический, эзистенциальный), показана их специфика и возможности. На основе анализа кейсов скулштинга в России в 2014—2022 гг. показаны основные признаки и тенденции проявления массовых нападений в учебных заведениях. Используя возможности эзистенциального подхода в философии и психологии, на основе трудов А. Камю, Э. Фромма, М. Босса, В. Франкла, Л. Берковица выявлены смысловые этапы и элементы скулштинга как эзистенциального преступления и последующего суицида. Целью нашего исследования выступает выявление и характеристика источников и сущности скулштинга («колумбайна») как эзистенциального типа преступления для понимания смысловых мотивационных источников скулштинга и анализа «пограничной ситуации», ведущей к индивидуальному деструктивному бунту против мира. Показана связь неразрешенности эзистенциальных потребностей и проблем личности и запускающих саморазрушительные механизмы личности факторов, с демонстративным «бегством» от реальности, на фоне масс-медийного паттерна агрессивности и легитимации насилия как способа преодоления проблем и самопрезентации. Представленные характеристики и моделирование поступков скулштутеров на основе эзистенциального анализа позволили сделать выводы о возможных мерах противодействия подобным преступлениям.

© Баева Л.В., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Ключевые слова: массовые нападения в школе, преступления-копии, экзистенциальное преступление, философия ненависти, деструктивность, бунт, абсурд, бытие к смерти, суицид

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00765. Режим доступа: <https://rscf.ru/en/project/23-28-00765/>.

История статьи:

Статья поступила 10.03.2023

Статья принята к публикации 26.06.2023

Для цитирования: Баева Л.В. Экзистенциальные источники скулштутинга и «колумбайна» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 774—792. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-774-792>

Existential Sources of School Shootings and Columbine

Liudmila V. Baeva  

Astrakhan Tatishchev State University,
20a Tatischeva St., 414056, Astrakhan, Russian Federation
baevaludmila@mail.ru

Abstract. Manifestations of school shooting or ‘columbine’, constituted by armed mass attacks and murders in educational institutions perpetrated by adolescents, have proliferated in recent years. They are marked by their unpredictability, spontaneity and cruelty. This phenomenon has been subject to scholarly examination from various perspectives, enabling the elucidation of its multifarious traits and characteristics as a means of diagnosis and prevention. This study surveys established academic approaches to the study of school shootings (psychological, legal, sociological, semiotic, existential) and delineates their specificity and scope. Drawing on analysis of incidents of school shootings in Russia from 2014—2022, key signs and tendencies in the occurrence of mass attacks on educational institutions are delineated. Adopting existential approaches in philosophy and psychology, notably the works of A. Camus, E. Fromm, M. Boss, V. Frankl and L. Berkowitz, the semantic stages and constituents of school shootings as existential crimes and subsequent suicides are elucidated. The present study aims to identify and characterise the roots and essence of school shootings ('columbine') as an existential crime type, in order to comprehend the semantic motivational origins of school shootings and analyse the ‘boundary situation’ engendering individual destructive rebellion against the world. The nexus between unresolved existential needs and quandaries of the individual and the factors triggering self-destructive personality mechanisms is expounded, whereby the individual enacts an ‘escape’ from reality against the backdrop of media-disseminated aggressiveness and legitimization of violence as a means of overcoming problems and self-presentation. The existential analysis and modelling of school shooters’ actions offered here has enabled conclusions to be drawn regarding potential countermeasures to such crimes.

Keywords: mass attacks in schools, crimes-copies, existential crime, philosophy of hatred, destructiveness, rebellion, absurdity, being-towards-death, suicide

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 23-28-00765). Available from: <https://rscf.ru/project/23-28-00765/>.

Article history:

The article was submitted on 10.03.2023

The article was accepted on 26.06.2023

For citation: Баева Л.В. Existential Sources of School Shootings and Columbine. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):774—792. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-774-792>

Введение

Развитие цивилизации и научный прогресс в целом не уменьшили социальных противоречий, конфликтов, хотя и создали систему моральных и правовых регуляторов, призванных способствовать решению этих задач. Проявления агрессии, насилия, в том числе с использованием оружия сопутствуют истории человечества, как массовых формах (вооруженных конфликтах, войнах), так и в индивидуальных проявлениях (терроризм, криминальные преступления), хотя динамика в различных странах существенно отличается. На фоне общих криминальных хроник последних трех десятилетий одним из наиболее острых и трудно прогнозируемых, разрушительных по воздействию стал феномен «колумбайна» (скулштинга), трагически известный в виде массовых убийств (расстрелов) в учебных заведениях (в ряде случаев с последующими суицидами). Его история и практики оказываются во многом связанными с массовым расстрелом в школе Колумбайн 1999 г. (который был далеко не первым в США, но впервые обрел широкую огласку в СМИ), получившим вирусное воздействие и распространение в молодежной субкультуре, затем в онлайн-культуре и социальных медиа в качестве своеобразного «культя». В США в последующие годы было совершено более 100 подобных актов расстрелов, и эта статистика ежемесячно пополняется. В России это явление также проявилось с разрушительной мощью, хотя и в значительно меньшей степени, в силу действующего запрета на свободную продажу оружия.

Массовые расстрелы, преступления-копии, первоначально стремились объяснить исключительно социально-психологическими факторами (дисфункциями и психологическими расстройствами), однако их корни оказались гораздо более сложными. Исследование кейсов скулштинга показало, что эмоционально-психологические причины сопутствуют и иным источникам, связанным как с развивающейся идеологией радикализма и экстремизма в молодежной среде, так и с фактором информационного воздействия в медиакультуре, где доминирует образ террориста-одиночки, мифологизированного героя, способного бросить вызов обществу. Во многом остаются

неявными запускающие акт агрессии причины внутренний триггерный механизм, степень влияния информационного контента на те или иные молодежные группы и их особенности, выявление факторов риска и защиты от них, оценка феноменов современной медиакультуры как фреймообразующего фона, провоцирующего пограничные состояния или трансгрессивный переход «предела».

Непредсказуемость, неявность корреляций с мотивирующими фактами, аналогии исходных ситуаций и во многом единый сценарий самого преступления, его многократное повторение и тиражирование — стали атрибутами преступлений-копий, подобно вирусу, распространяясь в конце XX — XXI веках. Эта латентная скрытая угроза, внезапно появляющаяся в разных точках общества, сформировала запрос на аналитические исследования, которые должны прояснить факторы, источники и меры защиты от этого типа преступлений, признанных в России с 2022 г. проявлением терроризма. В социально-философских и гуманитарных исследованиях сегодня большое внимание уделяется проблеме роста агрессии в современном социуме в целом и проявлениям деструктивной активности в молодежной среде в особенности. Эта широкая тематика имеет множество аспектов и формирует актуальный исследовательский фронт, в котором объединяются возможности различных научных областей и их методов.

Классификация исследовательских подходов к изучению скульптуинга

Исследования, посвященные изучению колумбайна или скульптуинга как преступления и социального феномена главным образом направлены на характеристику правовых, социальных, психологических аспектов проблемы.

Важнейшим основанием анализа скульптуинга выступает *психологический* подход, осуществляемый с применением различной методологии (от психоанализа, бихевиоризма, гештальт-психологии до современных интегративных исследований). Его задачей является понимание психологии поступка и психологического портрета нападавших, анализ мотивов и фона преступления, оценка его влияния на окружающих, последствия и эффекты для коллектива сознания.

Одним из признанных специалистов по теме скульптуинга является американский психолог П. Лангман, посвятивший этой проблеме серию статей, монографий, создавший информационный ресурс School Shooters.info¹. Исследователь, изучивший многочисленные кейсы массовых нападений в учебных заведениях в США и других странах, приходит к выводам, что это особый тип преступлений-демонстраций, который осуществляется под влиянием целого ряда факторов, прежде всего связанных с психическими особенностями нападавших. В монографии «Почему дети убивают» П. Лангман

¹ SCHOOL SHOOTERS. INFO. Resources on school shootings, perpetrators, and prevention [Internet]. Available from: <https://schoolshooters.info/> (accessed: 15.02.2023).

раскрывают различные аспекты скулштинга, предупреждая, что не стоит выводить причины убийств из действия того или иного отдельного фактора (травли, асоциальности, употребления психотропных веществ, увлеченность шутерами и др.) Кейсы преступлений показывают, что дети и подростки, совершившие их, были в разной степени вовлечены в социальную среду школы, имели хорошие контакты в семье, нередко производили впечатление «очаровательных» ребят, которые, однако, были полны гнева и оказались готовы к убийствам.

П. Лангман связывает это с определенным психическим типом поведения, который отличает этих детей от «обычных», также получающих то или иное внешнее воздействие. Он выделил психопатические, психотические и травмированные типы скулшутеров, в том числе с перенесенными ранее травмами или обидами (подвергавшиеся физическому, эмоциональному, а иногда и сексуальному насилию), имеющих симптомы шизофрении или шизотипического расстройства личности, серьезные социальные и эмоциональные нарушения [1].

П. Лангман выявил, что во всех случаях штинга общим был их демонстративный характер, что проявлялось и в предупредительных знаках. Это могли быть сигналы о ненависти и мести (1), о приглашении кого-то из знакомых присоединиться к расправе (2) и, наконец, предупреждения друзьям и близким держаться подальше в день преступления от учебного заведения (3). Предупреждающие знаки могут быть в разговорах о массовых убийствах, интерес к оружию, серийным убийствам, а также размещение постов с собственными видео и фото в соцсетях с оружием либо угрозами убийства, мести и т.п. [2]. Исследования П. Лангмана позволяют во многом осмыслить внутренние факторы скулштинга, которые проявлялись при тех или иных внешних триггерах.

Социально-психологические аспекты скулштинга в России исследуют Е.А. Пастыка и М.Е. Питанова, С.К. Погребная, отмечая, что факторами вовлеченности подростков в деструктивные группы могут стать особенности личности, среди которых маргинальность, «затяжной» патологический подростковый негативизм, возбудимость, импульсивность, пониженный (повышенный) интеллект, эгоцентрическая фиксация, несформированность коммуникативных навыков, эмоционально-волевые нарушения, нарушение идентичности, поляризация самооценки, когнитивные искажения, чувство одиночества [3]. Для предупреждения скулштинга исследователи предлагают не только выявлять склонности к агрессии у подростков, но и принимать меры по работе с такими подростками (психологические тренинги, арт-терапия и др.) [4].

Психологические и криминалистические аспекты скулштинга исследует В.О. Карпов, что позволяет ему дать характеристику этому типу преступлений, а также составить обобщенный психологический портрет нападавших (которым свойственны замкнутость, мизантропия, социопатия,

а также психологические дисфункции, комплекс неполноценности, фрустрированность, чувство неоцененности и ненужности) [5].

Правовой, криминологический подход к проблеме скулшутинга раскрываются в работах Ю.В. Суходольской [6], А.С. Чунина [7], К.Б. Ваняна [8], И.Н. Мосечкина [9], Орловой [10] и др. Так И.Н. Мосечкин подчеркивает важность таких мер, как контроль за оборотом оружия, усиление работы охраны в учебных заведениях, подготовку педагогов в чрезвычайные ситуации для минимизации числа жертв, а также делает вывод о необходимости усиления социализации потенциальных нарушителей закона [11. С. 259—260]. Отметим, что меры по запрету распространения в социальных сетях информации о «Колумбайне» и колумбайнерах были приняты в 2018 г. только после третьего нападения (Ивантеевка, Улан-Удэ и Пермская школа)².

Социологический подход направлен на характеристику социальных дентринант этого феномена (социальные противоречия, конфликты, травля и др.), изучение принадлежности акторов преступлений к тем или иным социальным группам, установление корреляций (возраст, пол, принадлежность к социальным слоям, субкультурам, сообществам, политическим либо криминогенным группировкам, а также сверх-увлеченность теми или иными объектами либо наличием аддиктивных проявлений и др.).

Здесь следует прежде всего отметить исследования профессора А.Ю. Карповой и ее коллег из ТПУ, которыми проведен социологический анализ кейсов шутинга в России, представлена характеристика социально-психологических особенностей акторов, их вовлеченности в иные деструктивные сообщества, их увлечений и референтных групп [12; 13].

Исследователи приходят к заключению о том, что в преступлениях скулшутеров, несмотря на их аналогии, не выявлено четких закономерностей и корреляций, в связи с чем их сложно предупредить и выявить. В тоже время в качестве важнейшего источника, формирующего интерес к «колумбайну», выступают Интернет и СМИ, подробно освещая каждое преступление и личность нападавшего. В связи с чем А.Ю. Карпова справедливо делает вывод о том, что СМИ не должны быть рекламой этих преступлений и следует избегать раскрывать имена преступников, давая в открытый доступ минимальную информацию [13].

Информационно-коммуникационный подход связан с изучением проявлений негативного информационного воздействия на подростков в интернет-коммуникации, культа насилия в масс-медиа, распространения деструктивных виртуальных сообществ в социальных медиа. Анализ проблемы скулшутинга с позиции информационного воздействия представлен в работах В.А. Сапрыкина [14], Е.О. Маловой [15], Г.В. Красновой и А.А. Маркова [16] и др. Например, Е.О. Малова отмечает, что скулшутинг непосредственно связан с девиациями в цифровой среде, в том числе аддиктивным поведением,

² Федеральный закон "Об информации, информационных технологиях и о защите информации" от 27.07.2006 № 149-ФЗ (последняя редакция).

поглощенностью компьютерными играми и отрывом от реальной коммуникации. Среди факторов, ведущих к скулштутингу и самоубийству, исследователь выделяет буллинг и кибербуллинг как источники, имеющие значительное негативное воздействие и практически неконтролируемые педагогами или родителями.

Семиотический анализ феномена скулштутинга дают в своем исследовании У.Б. Гриненко и И.В. Ромеро Рейес. Применяя машинный анализ текстов на основе парсинга сайтов и соцсетей, связанных с темой скулштутинга, исследователи показывают степень заинтересованности аудитории этой темой и анализируют потенциальные риски, связанные с продвижением и распространением связанного с идеологией колумбайна медиаконтента [17].

С позиции *экзистенциального* подхода исследователи анализируют отдельные аспекты скулштутинга как трансгрессивного акта, что получило отражение в работах в исследованиях Н.Д. Узлова, М.Н. Семеновой. Скулштутинг трактуется в этом контексте как вид «злокачественного нарциссизма» как «деструктивный вариант трансгрессивного акта (в трактовке Жоржа Батая) как агрессивный выход за пределы морально-нравственных, правовых и религиозных границ». Н.Д. Узов и М.Н. Семенова квалифицировали суть скулштутинга как трансгрессию, переступание морального предела, отрижение Бога и утверждения своего нарциссического Я. Осознание себя богом, палачом, вершителем судеб происходит на фоне «незрелости сознания молодых людей под влиянием массовой культуры, образов «величия» насилия и жестокости, почерпнутых из культовых фильмов и компьютерных игр, увлечения мистикой, специфических музыкальных пристрастий, влияния сетевого окружения и проч.» [18]. Этот подход о многом будет разделяться в нашем исследовании, где мы обратимся к изучению источников и сущности скулштутинга как экзистенциального преступления.

Материалы и источники

Благодаря этим основным подходам сформировался значительный исследовательский материал и аналитика по проблеме скулштутинга, которые, полагаем, могут быть дополнены со стороны философского анализа, позволяющего решить следующие основные задачи: 1. Уточнить понятие и сущность этого феномена. 2. Систематизировать сложившиеся подходы по его изучению. 3. Раскрыть философию деструктивности, смысловые и аксиологические аспекты поступка нападавших. 4. Охарактеризовать направленность, элементы и этапы скулштутинга как экзистенциального преступления. Основой для такого исследования нами предлагается экзистенциальный подход, который в наибольшей степени нацелен на выявление экзистенциальных проблем личности, ее взаимоотношения с миром и Другим, характеристику ситуации «бунта» и «абсурда», экзистенциалов «бытия к смерти» и «пограничности» существования.

Прежде всего уточним само понятие, которое было дано в различных работах, но вместе с тем не имеет четких границ. Скулштинг (от англ. расстрел в школе) или «колумбайн» (от расстрела в школе Колумбайн, получившего массовое освещение в СМИ) есть спланированное, организованное демонстративное вооруженное нападение, совершенное, как правило, одним или несколькими участниками, в отношении учащихся и сотрудников учебных заведений с целью массового убийства (и в ряде случаев последующего самоубийства) на почве ненависти к окружающим. Термин является условным, поскольку используется и для описания нападений, совершенных без огнестрельного оружия, и не только в школах, но и в вузах и колледжах. Нападавших называют как скулшутерами, стрелками, так и «колумбайнерами». Более точным с учетом указанных уточнений будет понятие «вооруженное демонстративное нападение в учебных заведениях на почве ненависти». Далее мы будем использовать утвердившиеся ранее термины «скулштинг» и «колумбайн», понимаемые как синонимы.

Проблема скулштинга, как известно, получила распространение после массового расстрела в школе Колумбайн штата Колорадо 20 апреля 1999 г., который был совершен учащимися Эриком Харрисом и Диланом Клиболдом, и его жертвами стали 13 человек и пострадали еще 24. После неудавшегося минирования столовой Харрис и Клиболд расстреляли школьников и учителей, а затем убили друг в друга в помещении школьной библиотеки. Их преступление стало источником для многих последующих подражаний, терактов-копий, совершенных подростками в США, а затем и в других странах.

США с большим отрывом опережают все страны по количеству совершенных массовых нападений и убийств в школах. По данным информационного портала «Sandy Hook Promise», в США ежедневно от насилия с применением оружия погибают 12 детей и 32 получают ранения³. В целом в США с 1970 г. совершено 2032 подобных преступления. Отмечено, что в 93 % случаев преступление планировалось заранее и в 4 из 5 случаев хотя бы один человек знал об этом заранее и не сообщил.

В Европе массовые убийства в школах были в Швеции в 2015 г. (там во многом причиной стала расовая нетерпимость, преступник выбрал школу, в которой около 90 % учеников были детьми мигрантов), в Финляндии подобные преступления имели место в 2007, 2008 и 2012 гг., в Эстонии в 2014 г. и во Франции в 2017-м.

В России с 2014 г. было совершено 11 подобных преступлений. Первое произошло в феврале 2014 г., когда десятиклассник московской школы № 263, вооруженный винтовкой и карабином, застрелил учителя географии, взял в заложники одноклассников. После приезда полиции он убил одного

³ About Gun Violence And School Shootings [Internet]. Available from: <https://www.sandyhookpromise.org/blog/gun-violence/16-facts-about-gun-violence-and-school-shootings/> (accessed: 15.02.2023).

и тяжело ранил другого полицейского, затем сдался, а позже был объявлен невменяемым и избежал приговора.

Начиная с 2017 г. подражание «колумбайнера» стало активно продвигаться в России в виртуальных сообществах через социальные сети. В сообществах в сети «ВКонтакте» («Эрик Харрис и Дилан Клиболд», «True columbine», «Columbine edits» и «Тупо колумбайнер») в 2017 г. состояло более 6,5 тысячи подписчиков (ныне заблокированы), где размещались фото и видео из дела Колумбайн, а сами Харрис и Клиболд романтизировались и героизировались как жертвы травли и оскорблений в школе.

Расстрел, совершенный девятиклассником из Ивантеевки Московской области, в сентябре 2017 г. также был проведен по сценарию «Колумбайна», подросток был зарегистрирован в социальной сети «ВКонтакте» под именем одного из стрелков Колумбайна и активно размещал на своей странице видеозаписи и фотографии стрельбы в школе Колумбайн. Прежде чем его страницу заблокировали, на нее успели подпрыгнуть почти 14 000 пользователей.

В 2018 г. в Перми в школе № 127 после нападения двух старшеклассников пострадали 15 человек, в том числе сами нападавшие, нанесшие друг другу намеренные ранения. В марте 2018 г. в школе № 15 города Шадринска Курганской области 13-летняя ученица открыла стрельбу из пневматического оружия по одноклассникам, в результате инцидента пострадали семь подростков.

Наиболее массовой стала бойня в Керченском политехническом колледже в октябре 2018 г., когда от действий студента погибли 21 человек, 50 были ранены, сам он застрелился в библиотеке характерным для колумбайнера способом. Стрелок копировал «колумбайнера» в одежде и символике, как и Э. Харрис студент стрелял из помпового ружья, заминировал буфет (где произошел взрыв), использовал самодельные взрывные средства. В день расстрела в Колумбайне на Д. Клиболде была футболка с надписью «Гнев», что стало визуальным маркером для последующих нападавших, в том числе и для Керченского стрелка, на котором была футболка с надписью «Ненависть» (отметим, что футболки с такими надписями свободно продаются на разных сайтах).

В 2019 г. в Благовещенске студент Амурского колледжа из ружья расстрелял преподавателя и сотрудника охраны, ранил 3 человека, а затем покончил жизнь самоубийством.

В мае 2021 г. в Казани выпускник школы убил 9 человек и ранил 32, накануне опубликовав посты о том, что его мотивом является ненависть и стремление избавиться от «человеческого мусора».

В сентябре 2021 г. в Пермском государственном университете студент убил из ружья 6 и ранил 47 человек, используя также взрывные устройства. Во время нападения был ранен, после чего ему ампутировали ногу.

В сентябре 2022 г. в Ижевске был совершен акт скулшутинга, имеющий отличием то, что его совершил выпускник, которому было уже 34 года. Он

использовал травматические пистолеты и убил 18 и ранил 32 человека. Этот случай уже может быть выходящим за пределы исследуемых преступлений, поскольку мотивация подростков и взрослого человека имеет существенные различия, однако, в нем тоже были элементы подражания действиям Харриса и Клиболда.

Подражание расстрелу в школе Колумбайн имело место в большинстве перечисленных нападений: в Ивантеевке, Улан-Уде, Стерлитамаке, Керчи, Перми, Казани и Ижевске. Совершенные преступления по большей части имеют очевидные сходные черты: преступления осуществлялись в учебном заведении, где учился нападавший; предшествующая тщательная подготовка, продуманность плана; предупредительные сигналы (сообщения, посты) накануне преступлений; организованность действий по определенному сценарию (в основном копирование расстрела в школе Колумбайн); общий мотив можно объединить словом «Ненависть»; направленность преступлений не на конкретных личностей, а на всех представителей учебного заведения; применение оружия (как холодного, так и огнестрельного), в ряде случаев взрывчатых устройств; наличие внешних атрибутов, показывающих связь с «колумбайнерами» (одежда, надписи); в ряде случаев совершенные суициды или попытки к этому.

Наблюдаемой тенденцией скользинга в России стал переход от холодного оружия к огнестрельному, что повлекло и рост числа убитых и пострадавших, что свидетельствует о более тщательной подготовке, наличии доступа к огнестрельному оружию, а также о том, что преступления совершили более взрослые люди. Преступления 2021—22 гг. были совершены выпускниками школ, что является новой тенденцией, еще менее контролируемой для педагогов и сотрудников учебных учреждений.

Что касается характеристик личности, то здесь имеется ряд аналогий. В основном они касаются возраста (17—19 лет), хотя имеются и исключения (Шадринск — 13 лет и Ижевск — 34 года). Также отмечается общий для всех мотив «ненависть», связанный либо с травлей, либо конфликтами с педагогами. В тоже время нет общих черт в отношении успеваемости (среди нападавших были успевающие и неуспевающие), наличия психических отклонений (хотя в ряде случаев это имело место: Ивантеевка, Пермь-2018, Стерлитамак, Казань, Ижевск). Ряд нападавших имели замкнутый характер, отличались импульсивностью и агрессивностью, но были и такие, кто производил впечатление благополучных, спокойных подростков, ничем не выделявшихся по сравнению с другими. Практически все подростки были увлечены компьютерными играми, однако этот критерий является настолько широким и распространенным, что как единственный он не мог бы стать мотивирующим фактором. Среди исследователей разделились мнения относительно суггестивного влияния насилия в компьютерной игре на сознание и поведение геймеров в реальной жизни. С одной стороны, имели место обоснования взаимосвязи поведения геймеров в играх, содержащих жесткие

сцены насилия [19], с другой, исследования, опровергающие такое влияние [20].

Конечно, было бы упрощением сводить многообразие сценариев и источников этого социального явления к одному из фактов, будь то реакция в ответ на буллинг, увлеченность ролевыми видеоиграми или влияние в интернет-групп. Каждый из сценариев имеет индивидуальность, но при этом экзистенциальные основания поступков подростков имеют во многом единую природу.

Между «Тварью дрожащей» и «Палачом»: экзистенциальный анализ скулштинга

Анализ кейсов и документальных источников скулштинга показывает, что, для стрелков большую роль играла демонстративность их поступка, стремление привлечь к себе максимальное внимание, которое во многом отсутствовало в их повседневной жизни. Подобное стремление, свойственное нарциссивным личностям, усиливается в условиях современной медиакультуры, где индивид пытается привлечь к себе наибольшее количество просмотров, оценок, упоминаний и т.д. При этом многие из нападавших только хотели казаться бесстрашными героями, хотя испытывали комплексы неполноценности, неуверенность, последствия морального или физического насилия над ними со стороны окружения. Некоторые из «колумбайнеров», по описанию их одноклассников и знакомых, подвергались унижениям со стороны одноклассников, учителей, улицы, родителей. Они ощущали себя ненужными и ненавидели свое окружение. При этом некоторые нападавшие сами отличались повышенной жестокостью, отсутствием эмпатии и даже садизмом [1. С. 41].

Анализ кейсов скулштинга показывает, что каждый нападавший оказался в «пограничной ситуации», которая могла быть связана с различными триггерами, но из которой субъект находил исключительно деструктивный и саморазрушительный выход. Несмотря на то, что причинами ненависти нередко выступали обиды и унижения, все случаи массовых нападений в учебных заведениях показывают, что их акторы позиционируют себя не в качестве жертв, а в качестве «палачей», осуществляющих возмездие («очищение» от «биомусора»), и даже в качестве Бога (Д. Клиболд из Колорадо, И. Галлявиев из Казани). В основе такой позиции лежит ощущение «грандиозности своего Я», представление о себе как сверхчеловеке, имеющем право вершить суд или преподнести урок «обычным» людям. При этом долгое планирование нападений показывает, что они совершены не в состоянии импульсивности, аффекта, а имели черты рационального действия, совершенного на почве определенных идейных установок. Это свидетельствует о глубокой захваченности своим гневом, ненавистью, о культивировании в себе агрессии как способа решения всех проблем.

Нападение является неким результатом, финальной точкой, и его необходимо рассматривать как цепь событий и состояний, ведущую к своему

итогу. Полагаем, что массовые нападения в учебных заведениях могут быть определены как экзистенциальные преступления, направленные на решение экзистенциальных проблем нападающего (абсурдность, нигилизм, отчаяние, страх, одиночество, неприятия смыслов и ценностей мира), с одной стороны, и отрицающие права на существование для Других.

Прежде всего, следует выделить основные элементы поступка нападавшего и подготовки к нему. С учетом тех или иных особенностей к ним можно отнести следующие.

1. Осмысление неудовлетворенности своей жизни (на фоне различных причин: депривации заботы родителей, фрустрации от нереализованных устремлений, социальная эксклюзия, авторитарность окружения, травля и др.). Модель «мир (Бог) отверг меня».

2. Объяснение своей неудовлетворенности внешними причинами (родители, учителя, сверстники, общество в целом). Модель «Мир враждебен ко мне».

3. Ощущение и культивирование чувства ненависти к миру и окружающим, фиксация объектов ненависти. Модель «Я против мира».

4. Осознание своего одиночества, чуждости обществу; неспособность или нежелание взаимодействия с Другими для преодоления одиночества и чуждости миру. Модель «Я один. Никто не поможет».

5. Неспособность найти смысл и ценность жизни, восприятие ее как абсурда, неизбежного разрушения своего Я под внешним давлением. Модель «Мир есть абсурд».

6. Осмысливание себя как исключительного героя, имеющего особую миссию. Модель «Я не такой как все и имею особые права» или «Я — Бог».

7. Поиск героя-аналога и захваченность его поступком. Модель «Я могу быть таким, как мои Герои».

8. Размышление о мести, наказании, возмездии и убеждение в том, что они необходимы. Модель «Месть очищает и спасает».

9. Размышления о смерти: 1) смерти тех, кто является объектами ненависти как необходимой и оправданной в собственных глазах для решения проблем своего существования; 2) размышление о собственной смерти как выходе из противостояния Я и мира, не обладающего ценностью. Модель «Смерть очищает и спасает».

10. Переход от размышления к осуществлению идей. Совершения поступка как «акта возмездия» по отношению к другим и акта самоутверждения, в том числе в собственных глазах. Модель «Да свершится возмездие!».

11. В случае совершения суицида: воплощение желания смерти как разрешения невыносимых проблем существования и неприятие ценности жизни. Совершение самоубийства как негативный ответ на вопрос: стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой? «Я завершил миссию, я удаляюсь».

12. В случае сохранения жизни: окончательное разграничение себя общества. «Я бросил вызов, сделал, что мог. Мир не изменить».

Переживание экзистенциальных проблем (ощущение одиночества, смертности, объективации и подавления Я внешними факторами) с наибольшей остротой характерно для подросткового и юношеского возраста, когда происходит становление личности не только в физическом, но и мировоззренческом плане. При этом важную роль играет способность к формированию смыслов и ценностей, позволяющих, вопреки невозможности изменить окружающие условия, не просто выжить в нем, но и ощущать себя свободно и полноценно. Отрицание традиции, морали, закона, авторитета оставляет пустоту смыслов и ценностей. Жизнь теряет основание для того, «чтобы быть прожитой» (А. Камю). Вопрос о смерти и самоубийстве являются отправными для поисков смысла и ценности существования: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии» [21].

А. Камю связывал самоубийство с осознанием абсурда, который окружает бытие человека и не тем самым делает призрачными все запреты: «В мертвом свете рока становится очевидной бесполезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы *a priori*» [21. С. 31]. Человек обречен осознавать происходящее, и что «живь под этим удушающим небом — значит либо уйти, либо остаться». Если человек делает выбор в пользу самоубийства, заключает Камю, он не справляется с абсурдом, а лишь погружается в него: «самоубийство — это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него» [21. С. 53].

Неприятие мира, ненависть и одновременно беспомощность становятся всепоглощающими чувствами, лишающими человека связи с миром. Осознание того, что тебя ничего не держит в жизни, осознание своей ненужности и бесцельности формирует основание для эскапизма, ухода от мира и создание собственного онтопроекта, в котором есть только собственное Я.

По мнению Э. Фромма, неспособность разрешения экзистенциальных проблем и болезненный нарциссизм, становятся основаниями человеческой деструктивности. Анализируя источники деструктивности, Фромм приходит к выводу, что «злочачественная агрессия свойственна исключительно человеку и что она не порождается животными инстинктами» [22. С. 202]. Без сильных эмоциональных связей с миром, отмечал Фромм, человек будет невыносимо страдать от своего одиночества и потерянности. Будучи не в силах установить различные формы связи с другими людьми, он начинает стремиться либо к господству над другими (садизм), либо к подчинению (мазохизм). Если человеку закрыты и путь любви, и путь симбиоза, тогда он решает эту проблему иначе: он вступает в отношения с самим собой (нарциссизм). В результате он сам для себя становится целым миром и «любит» целый мир в себе самом, — пишет Э. Фромм. Последняя, по его мнению, злочачественная, форма решения этой проблемы (в сочетании

с экстремальным нарциссизмом) лежит в основе деструктивности как желания уничтожить всех остальных людей («Если никто, кроме меня, не существует, то нечего бояться других и мне не нужно вступать с ними в отношения. Разрушая мир, я спасаюсь от угрозы быть уничтоженным») [22. С. 204].

Однако мотивом для совершения преступлений может быть не только ненависть. Э. Фромм приводит пример, когда юноша в штате Аризона в 1972 г., не имеющий признаков агрессивности, убил своих родителей из ружья, поскольку ему «хотелось узнать, как происходит убийство». Фромм заключает, что мотивом подобных убийств «является не ненависть, а невыносимое чувство скуки, беспомощность и потребность увидеть хоть какие-то нестандартные ситуации, как-то проявить себя, на кого-то произвести впечатление, убедиться, что существуют такие деяния, которые могут прекратить монотонность повседневной жизни» [22. С. 252].

Э. Фромм обосновал, что ощущение абсолютной власти над другими людьми и чувство своего всемогущества создает иллюзию преодоления любых экзистенциальных преград (пограничных ситуаций), особенно если в реальной жизни у человека нет радости и творчества. Это квалифицируется им как садизм — превращение немощи в иллюзию всемогущества и называет это «религией духовных уродов» [22. С. 252].

Приведенные Э. Фроммом примеры и сделанные выводы могут быть ценными и при анализе философии поступков «колумбайнеров». Фактор скуки и отсутствия интереса к жизни также может оказаться одним из скрытых источников трагических событий. Неспособность к созиданию и острая зависть к успехам других также могут оказаться мотивами поступков нападавших на фоне масс-медийной рекламы насилия и Я-центризма.

Развивая экзистенциальный подход, Н.Д. Узлов и его коллеги справедливо отмечают, что «будущий убийца накапливает дефицит добродетелей (надежды и доверия к миру); воли и самоконтроля; целеполагания; принятия социальных норм», что приводит к напряжению, которое достигнув своего пика, приводит к травмирующему событию и совершению преступления [23. С. 275].

Происходящая в молодежных сетевых каналах и отчасти в СМИ мифологизация колумбайн-преступлений и образов нападавших, которые надолго оказываются в центре внимания, становится внешним стимулом для подростка в состоянии ценностно-смыслового вакуума, как повод сделать «что-то значительное» в своей жизни. Неудовлетворенность и опустошение на фоне поиска виноватых в собственной духовной пустоте, отрицание существующих социальных норм и концентрация на своей исключительности становятся причинами и импульсами для совершения деструктивного и в итоге саморазрушительного акта.

Экзистенциальный подход в философии и психотерапии был связан с выявлением основных экзистенциалов, формирующих личность человека, и важную роль среди них играли, «бытие к смерти» и происходящего из этого забота о нем (М. Хайдеггер), «мирооткрытость» (М. Босс), диалог с Другим

(М. Бубер), «воля к смыслу» (В. Франкл). Осмысление своей смертности, конечности может и призвано стать основанием заботы о ней, но для этого требуются интеллектуальные и нравственные усилия. В своем противостоянии смерти на основе морали человек открывает «отношения», которые «являются основой для всех чувств благоговения, страха, благоговения, удивления, печали и уважения перед лицом чего-то большего и мощного» [24. Р. 120].

М. Босс указывал на особую важность осознанного отношения человека к собственной смерти, исключающего попытки бегства от нее. «Мирооткрытость» как принятие того мира, экзистенциал, который позволяет больше доверять миру, а не бояться его и не пытаться управлять тем, что не подконтрольно.

Открытость означает возможность понимания мира, его вещей, их постижение, высвечивание для человека, создающего смыслы и значения. Другим базовым экзистенциалом является разделенность человеческой экзистенции с Другим, способность к «бытию-вместе».

Стремление к созданию смыслов и ценностей также является важнейшим основанием «устойчивости» человека в бытии. Это подробно описывал В. Франкл в своих работах, отмечая, что «изначальная «воля к смыслу» может быть фрустрирована, и тогда внутренняя духовная энергия человека проецируется в более низкое измерение, превращаясь в «волю к власти» (природу которой подробно исследовал Ф. Ницше) или в «волю к удовольствию», что в свою очередь описано З. Фрейдом. В. Франкл обосновывал, что смыслолутрата и неспособность ощутить ценность жизни (на фоне фрустрации, скуки, бесцельности действий) дают «экзистенциальный вакuum», опустошение, которое может развиваться либо по пути саморазрушения, либо через этот рубеж, «пограничную ситуацию» к утверждению подлинных значений, несводимых к обладанию благами, удовольствию или власти [25].

В современной медиакультуре наметился переход от реальных миропроектов в «инобытие» в цифровой среде, которое может способствовать отрицанию реальной социальности, с одной стороны, формированию собственных онтопроектов, в которых иллюзия грандиозности своего Я дополняется элементами его героизации, уподобляясь массмедиальным и игровым персонажам, а Другой воспринимается в качестве бестелесной мишени.

Согласимся с авторитетным современным исследователем феномена агрессивности Л. Берковецем, который отмечал высокую роль медиа в распространении вируса агрессивности. Он полагал, что преступления, совершенные под влиянием фактора прайминга — феномены не только социальные, но и экзистенциальные, связанные с несформированностью способности к рефлексии, пониманию себя в мире [26]. Как следствие — невозможность присутствия в нем, желание выбросится из него или уничтожить его проявления как враждебные для собственного мира.

Заключение

Теория экзистенциалов применяется в качестве методологии исследования особенностей бытия человека в пространстве современной культуры, помогает расширить границы понимания современных феноменов. Наследие экзистенциализма позволяет применять его возможности для решения новых, не существовавших раньше проблем. При этом важно, поскольку это традиция является гуманистической, сохранение уверенности в том, что человек может подчинить себе разрушительные импульсы и, обладая разумом, преодолеть кризисные состояния. Однако в этом ему необходима помочь своевременной диагностики ситуации для сопровождения человека в ней, помочь в обретении ценность жизни, как своей, так и Другого, поскольку добро — это всегда усилие и труд, а их отсутствие — источник моральной энтропии.

Экзистенциальный анализ позволяет сформулировать и уточнить ряд понятий и признаков, связанных с темой скулшутинга и его философией бунта. Массовые вооруженные нападения в учебных заведениях, совершенные учащимися или выпускниками, представляют собой особый вид экзистенциальных преступлений, направленных не против отдельных личностей, а против представителей определенной «системы» (школы/колледжа/вуза), существование которых у нападающих вызывает ненависть, гнев на различной почве (от личных обид до презрения), приобретая всепоглощающий характер на фоне неспособности наполнения собственной жизни позитивными смыслами и ценностью. Экзистенциальное преступление (убийство) — это совершение насилия (убийства) для утверждения своего существования, преодоления «пустоты» бытия, и устранения другого как символа своего поражения. Самоубийство, совершающееся в актах скулшутинга, становится примером «бегства» от бессмысленного, абсурдного существования, отчаяния, от осознания собственной слабости, ничтожности на фоне притязаний на величие, успешность или власть.

Преодоление этих разрушительных для личности тенденций возможно и необходимо. Психологическая диагностика личности, развитие способности формирования позитивных ценностей и смыслов, а также отказ от поощрения Я-центризма, конкурентности в школе, от культивирования насилия в современной массовой культуре, контроль за контентом в социальных медиа и подготовка педагогов к выявлению и решению латентных проблем (буллинга, насилия и др.) — все это слагаемые мер профилактики и противодействия этому особому типу экзистенциальных преступлений и суицидов, совершаемых детьми и подростками.

Список литературы

- [1] Лангман П. Почему дети убивают. Что происходит в голове у школьного стрелка. М. : Эксмо, 2022.
- [2] Langman P. School shooters: The warning signs. (n.d.) [Интернет]. Режим доступа: https://schoolshooters.info/sites/default/files/school_shooters_warning_signs_1.1.pdf (дата обращения: 24.02.2023).

- [3] Погребная С.К. Социально-психологическая экспертиза при правонарушениях экстремистской направленности, совершенных несовершеннолетними // Наука и социум: материалы Всерос. науч.-практ. конф. 2020. № XIV. С. 40—44.
- [4] Пастыка Е.А., Питанова М.Е. Проблема вооруженных нападений подростков в образовательных учреждениях // Вестник Пензенского государственного университета. 2020. Т. 3. № 31. С. 21—25.
- [5] Карпов О.В. Культ Колумбайна основные детерминанты массовых убийств в школах // Вестник Казанского юридического института МВД России. 2018. Т. 4. № 34. С. 442—446. <https://doi.org/10.24420/KUI.2018.49.27.001>
- [6] Суходольская Ю.В. Массовое убийство в образовательных организациях как объект криминологического исследования // Вестник науки и образования. 2019. Т. 6. № 1. С. 51—53.
- [7] Чунин А.С. Феномен скулштинга в современной России. Правовой аспект // Обзор. НЦПТИ. 2020. Т. 3. № 22. С. 48—52.
- [8] Ванян К. Современные массовики как новое воплощение проблемы преступности на почве маниакальной одержимости // Вопросы российской юстиции. 2020. № 10. С. 309—324.
- [9] Мосечкин И.Н. Виктимологические аспекты противодействия вооруженным нападениям на учебные заведения (schoolshooting) // Виктимология. 2019. Т. 1. № 19. С. 46—53.
- [10] Орлова Ю.Р. Актуальные вопросы организации органами внутренних дел предупреждения насильственных преступлений, совершаемых несовершеннолетними в образовательных учреждениях // Криминологический журнал. 2020. № 1. С. 43—46. <http://doi.org/10.24411/2687-0185-2020-10012>
- [11] Карпова А.Ю. Механизмы индивидуальной радикализации в процессе самоорганизации молодежи // Молодежь и молодежная политика: новые смыслы и практики / под ред. С.В. Рязанцева, Т.К. Ростовской. М. : Экон-информ, 2019. С. 69—81.
- [12] Карпова А.Ю., Максимова Н.Г. Скулштинг в России: что имеет значение? // Власть. 2021. Т. 29. № 1. С. 93—108.
- [13] Селиванова Е.А. Подготовка педагогов к осуществлению профилактики агрессивного поведения обучающихся в школах // Научное обеспечение системы повышения квалификации кадров. 2018. Т. 4. № 37. С. 78—87.
- [14] Сапрыкин В.А. Деструктивное поведение молодежи в условиях информационной войны: колумбайн-вызовы и меры преодоления // Теория и практика общественного развития. 2019. Т. 1. № 131. С. 18—21.
- [15] Малова Е.О. Современные реалии асоциальных проявлений подростков в интернет-пространстве // Инновационное развитие профессионального образования. 2020. Т. 2. № 26. С. 107—114.
- [16] Краснова Г.В., Марков А.А. Интернет как актуальная угроза информационной безопасности личности // Известия Санкт-Петербургского государственного экономического университета. 2018. Т. 2 № 110. С. 102—108.
- [17] Гриненко У.Б., Ромеро Рейес И.В. Семантический анализ цифрового деструктивного контента по тематике «скулштинг» в социальной сети «ВКонтакте» // Психология и право. 2021. Т. 11. № 4. С. 180—195. <http://doi.org/10.17759/psylaw.2021110413>
- [18] Узлов Н.Д., Семенова М.Н. Скулштинг: убийство и постгомицидное самоубийство как трансгрессивный акт // Суицидология. 2021. Т. 12. № 4. С. 16—30. [http://doi.org/10.32878/suiciderus.21-12-04\(45\)-16-30](http://doi.org/10.32878/suiciderus.21-12-04(45)-16-30)
- [19] Anderson C.A., Shibuya A., Ihori N., Swing E.L., Bushman B.J., Sakamoto A., Barlett C.P. Violent video game effects on aggression, empathy, and prosocial behavior

- in Eastern and Western countries: A meta-analytic review // Psychological Bulletin. 2010. T. 136. № 2. P. 151—173. <https://doi.org/10.1177/1948550610379>
- [20] Ferguson C.J., Garza A., Jerabeck J., Ramos R., Galindo M. Not worth the fuss after all? Cross-sectional and prospective data on violent video game influences on aggression, visuospatial cognition and mathematics ability in a sample of youth // Journal of Youth and Adolescence. 2013. № 42. P. 109—122.
- [21] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М. : Политиздат, 1990.
- [22] Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М. : AST Publishers, 2015.
- [23] Узлов Н.Д., Оконская Н.К., Внутских А.Ю. Скулштинг: социально-философский аспект проблемы // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2022. № 2. С. 264—276. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2022-2-264-276>
- [24] Boss M. Psychoanalysis and Daseinsanalysis. Lefebre L.E., transl. New York : Basic Books, 1963.
- [25] Франкл В. Человек в поисках смысла. М. : Прогресс, 1990. С. 45—128.
- [26] Берковиц Л. Агрессия: причины, последствия и контроль. СПб. : Прайм-ЕвроЗнак, 2007.

References

- [1] Langman P. *Why children kill. What is going on in the head of a school shooter*. Moscow: Eksmo publ.; 2022. (In Russian).
- [2] Langman P. *School shooters: The warning signs*. (n.d.). [Internet]. Available from: https://schoolshooters.info/sites/default/files/school_shooters_warning_signs_1.1.pdf (accessed: 24.02.2023).
- [3] Pogrebnyaya SK. *Socio-psychological expertise in extremist offenses committed by minors* In: *Science and society: Theses of the All-Russian Scientific and Practical Conference*. Vol. XIV. 2020. P. 40—44. (In Russian).
- [4] Pastyka EA, Pitanova ME. The problem of armed attacks by teenagers in educational institutions. *Bulletin of Penza State University*. 2020;3(31):21—25. (In Russian).
- [5] Karpov OV. The Columbine cult the main determinants of mass killings in schools. *Bulletin of the Kazan Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia*. 2018;4(34):442—446. <https://doi.org/10.24420/KUI.2018.49.27.001>. (In Russian).
- [6] Sukhodolskaya YuV. Mass murder in educational organizations as an object of criminological research. *Bulletin of Science and Education*. 2019;6:51—53. (In Russian).
- [7] Chunin AS. The phenomenon of school shooting in modern Russia. The legal aspect. *Review. NCPTI*. 2020;3(22):48—52. (In Russian).
- [8] Vanyan K. Modern mass media as a new embodiment of the problem of crime on the basis of manic obsession. *Issues of Russian justice*. 2020;(10):309—324. (In Russian).
- [9] Mosechkin IN. Victimological aspects of countering armed attacks on educational institutions (school shooting). *Victimology*. 2019;1(19):46—53. (In Russian).
- [10] Orlova YuR. Actual issues of organization by internal affairs bodies of prevention of violent crimes committed by minors in educational institutions. *Criminological journal*. 2020;(1):43—46. (In Russian). <http://doi.org/10.24411/2687-0185-2020-10012>
- [11] Karpova AYu. Mechanisms of individual radicalization in the process of youth self-organization. *Youth and youth policy: new meanings and practices*. Ryazantsev SV, Rostovskaya TK, editors. Moscow: Ekon-inform publ.; 2019. P. 69—81. (In Russian).
- [12] Karpova AYu, Maksimova NG. Schoolshooting in Russia: what matters? *Power*. 2021;(29):93—108. (In Russian).

- [13] Selivanova EA. Preparation of teachers for the prevention of aggressive behavior of students in schools. *Scientific support of the system of advanced training of personnel*. 2018;4(37):78—87. (In Russian).
- [14] Saprykin VA. Destructive behavior of youth in the conditions of information war: columbine-challenges and measures to overcome. *Theory and practice of social development*. 2019;1(131):18—21. (In Russian).
- [15] Malova EO. Modern realities of asocial manifestations of adolescents in the Internet space. *Innovative development of vocational education*. 2020;2(26):107—114. (In Russian).
- [16] Krasnova GV, Markov AA. The Internet as an actual threat to personal information security. *Proceedings of the St. Petersburg State University of Economics*. 2018;2(110):102—108. (In Russian).
- [17] Grinenko UB, Romero Reyes IV. Semantic analysis of digital destructive content on the topic of “schoolshooting” in the VKontakte social network. *Psychology and Law*. 2021;11(40): 180—195. (In Russian). <http://doi.org/10.17759/psylaw.2021110413>
- [18] Knots ND, Semenova MN. Schoolshooting: murder and post-homicidal suicide as a transgressive act. *Suicidology*. 2021;12(4):16—30. (In Russian). [http://doi.org/10.32878/suiciderus.21-12-04\(45\)-16-30](http://doi.org/10.32878/suiciderus.21-12-04(45)-16-30)
- [19] Anderson CA., Shibuya A, Ihori N, Swing EL, Bushman BJ, Sakamoto A, Barlett CP. Violent video game effects on aggression, empathy, and prosocial behavior in Eastern and Western countries: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*. 2010;136(2):151—173. <https://doi.org/10.1177/1948550610379>
- [20] Ferguson CJ, Garza A, Jerabeck J, Ramos R, Galindo M. Not worth the fuss after all? Cross-sectional and prospective data on violent video game influences on aggression, visuospatial cognition and mathematics ability in a sample of youth. *Journal of Youth and Adolescence*. 2013;(42):109—122.
- [21] Camus A. *The Myth of Sisyphus. An essay on the absurd*. In: *The Rebellious man. Philosophy. Politics. Art*. Moscow: Politizdat publ.; 1990. (In Russian).
- [22] Fromm E. *Anatomy of human destructiveness*. Moscow: AST Publishers; 2015. (In Russian).
- [23] Knots ND, Okonskaya NK, Intraskikh AYu. Schoolshooting: socio-philosophical aspect of the problem. *Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology*. 2022;(2):26—276. (In Russian). <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2022-2-264-276>
- [24] Boss M. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. Lefebre LE, transl. New York: Basic Books; 1963.
- [25] Frankl V. *Man in search of meaning*. Moscow: Progress publ.; 1990. P. 45—128. (In Russian).
- [26] Berkowitz L. *Aggression: causes, consequences and control*. Saint Petersburg: Prime-Euroznak publ.; 2007. (In Russian).

Сведения об авторе:

Баева Людмила Владимировна — доктор философских наук, профессор, директор Каспийского гуманитарного института, профессор кафедры философии, Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева, Астрахань, Россия (e-mail: baevaludmila@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0439-525X

About the author:

Baeva Liudmila V. — PhD in Philosophy, Professor, Director of the Caspian Humanitarian Institute, Professor of Department of Philosophy, Astrakhan Tatishchev State University, Astrakhan, Russia (e-mail: baevaludmila@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0439-525X



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-793-808>

EDN: JGUISO

Научная статья / Research Article

Дискурсы о чуде: спектр позиций

Е.В. Золотухина-Аболина^{ID} 

Южный федеральный университет,

Российская Федерация, Ростов-на-Дону, 344006, ул. Большая Садовая, д. 105

elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено построению типологии дискурсов о чуде. Дискурсы трактуются в данном случае не в лингвистическом, а в философском смысле, как определенный «способ говорить» об избранном феномене. Это включает онтологомировоззренческую позицию говорящего (пишущего), эмоционально-ценностный пафос, коммуникативную установку или ее отсутствие, сообщение слушателю (читателю) конкретных взглядов и убеждений. Автор выделяет по мировоззренческому основанию три группы дискурсов: 1) чудо, понятое как сверхъестественное, но доступное для общения; 2) чудо, понятое как рукотворное, сугубо человеческое явление; 3) чудо как результат «двойственной детерминации», идущей и от трансцендентного, и от самого человека. Чудо изначально трактуется как явление позитивное, которое может быть описано и выражено в речи без прямого называния самого слова. В рамках первой группы дискурсов рассматриваются: религиозный (христианский), мифологический и сказочный дискурс, а также выделяется дискурс судьбинно-пророческий. Второй подход, связанный с отрицанием сверхъестественного, говорит о чуде в контексте его научно-технического созидания, а также о надеждах на чудо в рамках прогрессистских и утопических концепций. Третий вид дискурсов, совмещающий взгляд на чудо как на идущее и свыше, и от самого человека, включает дискурсы мистико-магический, экзистенциальный и креативистский — трактующий тему творчества. Мистико-магический дискурс описывает чудо как результат озарения и как следствие упорных духовных исканий. В экзистенциальном дискурсе, представленном художественной прозой, есть место и для описания чуда как волшебной природы и волшебной судьбы. В творческом дискурсе чудом является сам акт рождения нового. Подводя итог сказанному, автор подчеркивает, что представляет читателям не более чем набросок, требующий дальнейшей работы и тематического раскрытия.

Ключевые слова: мировоззрение, типология, религия, миф, сказка, судьба, наука и техника, социальный прогресс, утопизм, мистика, магия, экзистенциальные переживания, творчество

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00254 «Религиозные и секулярные дискурсы о чуде». Режим доступа: <https://rscf.ru/project/23-28-00254/>.

© Баева Л.В., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 19.03.2023

Статья принята к публикации 26.06.2023

Для цитирования: Золотухина-Аболина Е.В. Дискурсы о чуде: спектр позиций // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 793—808. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-793-808>

Discourses about Miracle: Spectrum of Positions

Elena V. Zolotukhina-Abolina  

Southern Federal University,
105 Bolshaya Sadovaya St., 344006, Rostov-on-Don, Russian Federation
elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract. The study is devoted to construct a typology of discourses about a miracle. Discourses are interpreted in this case not in a linguistic, but in a philosophical sense, as a certain “way of talking” about a chosen phenomenon. This includes the ontological and ideological position of the speaker (writer), emotional and value pathos, a communicative attitude or lack thereof, a message to the listener (reader) of specific views and beliefs. The author distinguishes three groups of discourses on the ideological basis: 1) a miracle, understood as supernatural, but accessible for communication; 2) a miracle understood as a man-made, purely human phenomenon; 3) a miracle as the result of a “dual determination” coming from both the transcendent and the person himself. The miracle is initially interpreted in the article as a positive phenomenon that can be described and expressed in speech without directly naming the word itself. Within the first group of discourses, the following are considered: religious (Christian), mythological and fairy-tale discourse, and the fate-providentialist discourse is also highlighted. The second approach, connected with the denial of the supernatural, speaks of a miracle in the context of its scientific and technical creation, as well as hopes for a miracle within the framework of progressive and utopian concepts. The third type of discourses, combining the view of a miracle as coming from above and from the person himself, includes mystical-magical, existential and creativistic discourses — interpreting the theme of creativity. The mystical-magical discourse describes a miracle as the result of illumination and as a consequence of persistent spiritual searches. In the existential discourse, represented by fiction, there is also a place for describing a miracle as a magical nature and a magical fate. In creative discourse, the miracle is the very act of the birth of a new one. Summing up what has been said, the author emphasizes that he presents readers with nothing more than a sketch that requires further work and thematic disclosure.

Keywords: worldview, typology, religion, myth, fairy tale, fate, science and technology, social progress, utopianism, mysticism, magic, existential experiences, creativity

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 23-28-00254 “Religious and secular discourses on the miracle”). Available from: <https://rscf.ru/en/project/23-28-00254/>.

Article history:

The article was submitted on 19.03.2023

The article was accepted on 26.06.2023

For citation: Zolotukhina-Abolina EV. Discourses about Miracle: Spectrum of Positions. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):793—808. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-793-808>

Явления человеческой жизни, обозначаемые как «чудо», не относятся к категории повседневных событий, они представляются экстраординарными, из ряда вон выходящими, редкими и потрясающими Чудо — нечто невероятное, изумительное и всегда *позитивное*. Оно несет радость и счастье.

Чудо — прежде всего явление культурно-речевое и ментально-ценостное, мы узнаем о нем из чужих повествований или сами называем нечто чудом, то есть даем оценку, квалификацию, которую люди иного мировоззрения или других исторических эпох могут не разделять. В то же время, несмотря на свою житейскую редкость, слово «чудо» многопланово присутствует и в обыденной речи, и в литературных текстах, и в философских трактатах. Именно поэтому для философской мысли важно обратиться к тому, какой смысл представление о чуде приобретает в разных дискурсах, а также в различной нарративной практике. Чудо чуду рознь. Следует заметить, что наше маленько исследование посвящено чуду именно в этом позитивном смысле, от которого происходят эпитеты «чудесный», «чудный», «чудотворный», оно исключает из рассмотрения «злые чудеса», приносящие гибель и разорение подобно тем, которые творит Воланд в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова и которые, согласно религиозному взгляду, способны творить бесы и прочие вредные сущности.

Несколько слов о подходе к анализу

Когда, обращаясь к философской, теологической и психологической литературе, мы находим тему чуда, то она не всегда выражена непосредственно самим этим словом. Нередко речь идет о *тайне* Бога и бытия, о судьбе, пророчестве, о любви и силе воображения, которые резко контрастируют с всем обыденным — понятным, известным и вызывающим скуку. Мыслитель бывает потрясен порой волшебной силой бессознательного, порой мощью интеллекта или взлетами креативности — они для него чудесны, необыкновенны, они — диво. Но неизменно присутствует нечто «высокое и глубокое», неожиданное и поразительное, небывалое. Когда же о чуде нам сообщают персонажи или автор художественного текста, мы можем вновь не найти слова «чудо», но найти описание восторга и выражения типа «Невероятное свершилось!». Будем учитывать эту особенность дискурсов о чуде. В подобном *косвенном* говорении можно отметить два варианта: в одном случае (и это часто аналитические и описательные тексты) речь идет о «чуде реальности», в другом (и это повествования, нарративы) речь идет о «чуде событий». Хотя, конечно, выраженной границы между этими вариантами нет, ибо «чудесные события» могут проистекать лишь из «чудесной реальности». При этом практически всегда в возвышенно-романтических текстах о чуде

имеется в виду его *сверхразумность*, возвышение над рассудком, над умением объяснять и доказывать. Говоря о «дискурсах о чуде», мы будем руководствоваться этим соображением.

Косвенный разговор о «чуде реальности» ведут многие философы, усматривая чудесность в сотворении мира и человека, в воскресении Христа, в свободе, в мощи созидания, в духовных экстазах и прозрениях — в счастливом рывке за пределы привычного и предсказуемого. Темой чуда исполнены труды таких известных авторов К.-Г. Юнг, К.-С. Льюис, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк, Ч. Тейлор, В. Франкл и др.

Исследования чуда как феномена культуры присутствуют, хоть и в небольших масштабах, в современной отечественной мысли. Они представлены именами таких авторов как Е.М. Абышева [1], С.С. Александров [2], С.Н. Астапов [3], К.Н. Плужникова [4], А.Г. Садыкова [5], И.А. Статкевич [6], Е.С. Степанова [7], К.Г. Фрумкин [8], В.В. Яковлев [9] и др. Ярким, последовательным и развернутым является философский анализ, проведенный А.Г. Садыковой, и жаль, что после защиты кандидатской не появились ее дальнейшие работы по теме. По крайней мере, их весьма затруднительно найти.

Ставя задачей статьи рассмотрение дискурсов о чуде, мы прибегаем к дискурс-анализу. Однако поскольку представляемое читателю размышление является *не лингвистическим, а философским*, то и подход к такому анализу иной, чем в лингвистике. Собственно, дискурс — это просто *способ говорить* (писать), также как нарратив — это *способ рассказывать истории*. И если нарративный анализ означает выяснение вопросов о том, кто, кому, что и зачем повествует (ибо нарратив — это рассказ о событиях), то к пониманию дискурса в данном случае относятся ответы на вопросы: Каковы смыслы употребляемых слов (понятий)? Каковы мировоззренческие источники суждений в тексте? Какие ценности текст проповедует и вменяет читателю (слушателю)? Вокруг каких явных и неявных предпосылок строится предлагаемое рассуждение? Какую модель мира формирует данный дискурс? Что текст рекомендует читателю?

Так, например, разговор о человеческом теле по-разному строится в дискурсе науки физиологии, в теологическом трактате, в эrotическом романе, в пояснительных замечаниях к физкультурному тренажеру и в философско-психологическом эссе. То же касается темы чуда.

Опираясь на такого рода методологический подход, я полагаю возможным выделить как минимум три вида дискурса о чуде, различающиеся по своим мировоззренческим, онтологическим предпосылкам. *Первый дискурс* предполагает разговор о чуде как о феномене решительно сверхъестественном и в принципе непознаваемом, хотя благом, прекрасном и не исключающем коммуникацию. *Второй вид дискурса* рассматривает чудо как явление собственно-культурное и вполне рукотворное: «Чудеса мы умеем делать сами!» *Третий вид дискурса* предполагает возможность одновременно

первого и второго варианта, и их совмещение в разных пропорциях. Все поименованные виды дискурса могут включать как интеллектуальные размышления о «чуде реальности», так и описания «чудесных событий», вызывающих «чудесные переживания» (порой, как мы уже заметили, без упоминания самого слова «чудо»).

Чудо как сверхъестественное, но не чуждое

Первая группа родственных дискурсов отталкивается от представления о том, что чудо всегда исходит от некоей внечеловеческой и надчеловеческой реальности, стоящей у истоков всего земного. Исторически в рамках *религиозного мировосприятия* чудесными именовались моменты «вторжения Бога в мир», раскрытия метафизических бездн, как и счастливые спасения, воскрешения, вознесения на вершину славы или победы, которые до того вовсе не ожидались. Человек с его волей и инициативами не имеет к чуду никакого отношения. Трансцендентность чудесного — мировоззренческая предпосылка этого видения. Чудо здесь — внезапный прерыв порядка обыденной эмпирической жизни, о котором страстно молили, но, возможно, и вовсе не прошенный, но вдруг счастливо возникший. В рамках такого подхода вполне естественно интересоваться вопросами, *от кого или от чего* именно исходит чудо, что за субъекты его порождают, каковы их имена, можно ли установить с ними контакт и, хотя всякое чудо уникально, нельзя ли, чтобы прекрасные чудеса повторялись? Подчеркнем, что при принятии положения о доминирующей над людьми надчеловеческой реальности она, как правило, видится иерархической и структурированной.

Тема чуда как непостижимого и в то же время доступного для приобщения к нему издревле разрабатывается в христианстве, так она трактуется там и сегодня. Но, быть может, особенно выразительно этот сюжет «доступности недоступного» представлен в *христианстве средневековом*. Об этом хорошо писали авторы исторической школы Анналов. Так, Жак ле Гофф говорит: «Чудесное является порождением сверхъестественных сил или существ, многообразие которых поистине неисчислимо. Об этом свидетельствуют различные средневековые чудеса (*mirabilia*). Чудесное включает в свою сферу не только мир предметов, мир всевозможных действий, но и те многочисленные силы, что за ними стоят. Таким образом, у чудесного в христианстве и у христианского чуда имеется автор; но автор может быть только один — Бог; отсюда встает вопрос о месте чудесного не только в религии как таковой, но прежде всего в религии монотеистической» [10. С. 46].

То есть, при наличии ангелов и архангелов, сил, властей и господств, а также — не упустим это из виду! — дьявола и бесовских легионов, тоже способных на волшебство и колдовство, у подлинного чуда есть только один источник — верховное начало, Предвечный. Тема чуда в средневековом восприятии предполагает возможность просить Бога о чуде и надеяться на него. Отечественный автор А.Я. Гуревич подчеркивал тесную связь

и коммуникацию обыденного и чудесного для средневековых христиан: «Перед нами обыденный земной мир, точнее, незначительный, казалось бы, его фрагмент — монастырь, монашеская келья, церковь, рыцарский замок, дом горожанина, деревня, а то и просто дорога или лес, и в этом малом уголке умещаются один-два, самое большее, несколько персонажей. Но в это земное пространство вторгаются из мира иного Христос, Богоматерь, святые, умершие, которые сохраняют связи с миром живых и заинтересованы в его делах, бесы и даже сам Сатана» [11. С. 19].

И все же для христианского сознания чудо в определенном смысле «более чудесно», чем для, к примеру, *античного мифологического сознания*, где связь между олимпийскими богами и людьми столь тесная, что они ссорятся, мирятся, конкурируют и дерутся друг с другом. Чудеса мифологии совсем тесно переплетаются с повседневностью и, собственно, разница между людьми и богами состоит лишь в различии возможностей (боги творят чудеса, а люди — нет) и в бессмертии: боги бессмертны, хотя, как и люди, они подчинены судьбе.

И мифологический, и монотеистический дискурсы о чуде дополняются *дискурсом сказочным*, в рамках которого происходит множество чудес. В народных сказках не идет речь о Боге, но всегда имеется в виду сложность и многоплановость мира, где над человеком способны властвовать разные надприродные силы и те духи, которые выражают суть самой природы. В отличие от мифа сказка, «хоть в ней и намек, добрым молодцам урок», все-таки заведомая ложь, поэтому сказочное чудо условно, это чудо развлекательное, повествуемое для забавы. Исследователи сказок могут вообще не пользоваться словом «чудо», хотя в анализируемом тексте может встречаться множество чудес. Так, В.Я. Пропп в «Морфологии волшебной сказки» упоминает слово «чудо» только один раз, да и то в имени «Чудо-юдо» [12. С. 49]. И если монотеистический христианский дискурс предполагает у индивида не действие, а просьбу — молитву и мольбу о благом чуде, то мифы и сказки располагают своих персонажей скорее к активной позиции внутри свойственного им волшебного хронотопа: в мифе у богов можно украсть огонь и сделать чудо своим, а в сказке можно и должно найти волшебное средство и волшебного помощника, которые обеспечат необходимые добрые чудеса.

Еще один дискурс разговора о «категорически нерукотворном чуде» мы встречаем, когда речь идет о судьбе и провидении. Условно такой дискурс можно назвать *судьбинно-прорицательским*. Здесь можно даже не спрашивать о мировоззренческих убеждениях человека, он может не быть христианином и вообще не отягощать себя онтологическими вопросами, это скорее всего род фатализма, при котором все, что происходит, в том числе поистине чудесные спасения или излечения, неожиданные подъемы на вершину карьеры или славы толкуются как «голос судьбы». Провидение способно на любые чудеса, превышающие понимание человека: «чему быть,

того не миновать». Чуду стоит радоваться, но абсурдно пытаться понять его причины и корни. Это касается чудес, происходящих как в жизни отдельного человека, так, возможно, и в истории стран и народов.

Рукотворное чудо

Слово «чудо» в течение столетий употреблялось не только для обозначения внезапных благих событий, но и для характеристики великих достижений человеческой деятельности, изумляющих своей необычностью, грандиозностью и высокой полезностью. Это были чудеса, рожденные практической активностью человека, богатством его воображения, организационными умениями и деловой хваткой. В древнем мире такими чудесами назывались пирамида Хеопса, «висячие сады» Семирамиды, статуя Зевса Олимпийского, храм Артемиды в Эфесе, мавзолей в Галикарнасе, Колoss Родосский и маяк на о. Фарос в Александрии. Подобные сооружения потрясали и вызывали преклонение перед гением человечества. Однако в древности техника и технологии развивались медленно и сотворение подобным чудес было делом нечастым. Бурное *развитие науки и техники* в европейской культуре, начиная с XVI в., очень скоро поставили на поток новые открытия и изобретения, которые, конечно, не всегда были внешне грандиозны, зато обеспечивали людям такие новые возможности, о которых они прежде и мечтать не могли.

Научно-технические чудеса в XX в. стали возникать регулярно, но всякий раз заново поражали. Как ни парадоксально, в своих истоках они были и остались связаны с *магией* — умении тайном и доступном лишь избранным. Научно-технический и магический дискурс родственны, и современный ученый — это более приземленный вариант мага, владеющего вполне эзотерическими знаниями для сотворения чуда. Недаром в XX в. футуролог и фантаст Артур Кларк в своей книге «Черты будущего» сформулировал тезис, гласивший «Достаточно развитая технология неотличима от магии». Чудесами и нынче называют уже наличные эффективные изобретения и те, которые находятся в состоянии проектирования и разработки — Hi-Tech. Е.А. Жукова, автор статьи «Высокие технологии: между наукой и чудом» справедливо вопрошаает: «Показательно, что с термином Hi-Tech сегодня часто могут употребляться такие метафоры, как «технологическое чудо», «чудесная технология», «чудо-технология», «чудо высоких технологий» и т. п. Подобные словосочетания по сути представляют собой абсурд, потому что технология по определению основывается на знании и использовании определенных законов природы и никак не связана с проявлениями сверхъестественного. Почему же все-таки мы постоянно сталкиваемся с восприятием высоких технологий как чуда, причем в буквальном, а не только в переносном смысле?» И сама отвечает: «Развитие техники и технологий сопровождалось тем, что технические новинки часто воспринимались как «чудеса» именно в силу того, что для массового сознания они выступали или

как непонятные, или как уникальные явления, вызывающие либо восхищение, либо страх» [13].

«Массовый человек» — всегда только «пользователь», он не знает как устроены поражающие фантазию научно-технические новинки. Так, на просторах сетей можно найти разные перечисления технологических чудес — iPod, международную космическую станцию, а также Космический телескоп Хаббл, Linux, лазеры, компьютер и сам Интернет [14]. Можно к этому добавить, к примеру, еще адронный коллайдер. Хотя не менее интересно и «обытовление» уже упомянутых и иных чудес, их вхождение в быт и обиход. Об этом хорошо говорит Э. Муртазин: «Технологии превратились из чуда в повседневную штуку, и дети удивляются, когда этого чуда не случается. Дочка моего друга несколько лет назад подошла к окну и попыталась привычным жестом приблизить кораблик на рейде, она хотела его приблизить! Девочка в три года не могла взять в толк, почему окно не работает как планшет. Дайте время, и это изменится, наши окна станут «умными», смогут сами регулировать световой поток и то, как мы смотрим на мир» [15]. Здесь важен тот момент, что обыденностью становятся явления, которые еще вчера однозначно понимались как чудо. Путь persona activa — «человека деятельного» — это путь сотворения чудес, которые входят в жизнь, становясь гаджетами и девайсами.

Полнейшее слияние представления о чудесном и обыденном мы видим в концепции *трансгуманизма*, намеренного превратить человека усилиями науки и технологии в сверхчеловеческое существо. Здесь чудо вообще исчезает как своего рода *редкость*, оно становится предсказуемым и повторяющимся, запланированным результатом целенаправленного усилия, потому уже не изумляет и не восхищает, хотя, вероятно, и радует.

Разумеется, рукотворные, созданные людьми чудеса, использующие потенциал природы и ее законы, это единственные чудеса для *материалистического философского сознания*. Убежденные материалисты чаще всего выступают также как убежденные *рационалисты*, полагающие, что познать раньше или позже можно абсолютно все, поэтому последовательному материализму чуждо умиление перед иррациональными чудесами религии и мистицизма. Как нам известно, материализм, особенно в его просветительском и марксистском исполнении, тесно связан с *идеей прогресса*, как социального, так и познавательного: в перспективе все доселе темные для нас должны быть поняты и раскрыты, их внутренний механизм обнаружен и применен опять-таки в технологиях — если не инженерных, то социальных. Говорить о чуде в социально-материалистическом, например, экономическом дискурсе стоит лишь в метафорическом смысле: для того, чтобы чудо разгадать, уяснить его механизмы и воспользоваться им для собственного процветания. Так говорят о «Японском», «Китайском» или «Американском» чуде социального развития, рецепты создания которого можно позаимствовать, модернизовав соответственно собственным экономическим и культурным условиям.

Можно также сказать, что мировое коммунистическое движение, столь характерное для XX века, фактически ориентировалось на *созидание «чуда коммунистического общества»*. Его дискурс можно назвать сколь материалистическим, столь и *утопическим*, как ни странно, материализм и утопизм не противоречат друг другу и не раз в истории культуры вступают в долговременный альянс. Конечно, коммунистическое общество чудесно, потому что оно справедливо, в нем нет эксплуатации, оно созидает огромное количество богатств, которых хватает на удовлетворение растущих потребностей каждого члена общества. И это чудо, которому пока не соответствует ничто на земле, не просто сваливается с небес, а зарабатывается кровью и потом поколений, большими жертвами отцов и дедов, создающих условия для рождения чудесного нового мира, подлинной истории человечества, так не похожей на его долгую «предысторию».

Архетипические образы рая и счастья, несомненно, лежали в основе коммунистической идеологии, дававшей смысл жизни целому ряду поколений: ведь это честь и гордость — самим создавать чудо, какого раньше не видел свет: «Никто не даст нам избавления, ни бог, ни царь и не герой, добьемся мы освобожденья своею собственной рукой!» Сама идея, выраженная в словах «Интернационала» — «кто был ничем, тот станет всем» — это идея чуда, волшебного превращения, таинственной трансформации, невероятного возвышения: от «ничто» — ко «всему». Очень важно также, что загадочная справедливость, которая для идеалистической мысли выражена в Провидении, превышающем человеческое разумение о должном и недолжном, здесь тоже отдана в руки народа и его руководящей партии, которые чудо справедливости вершат сами.

Реальный социализм потерпел крах не только потому, что против него ощерилась немалая часть мира, но и потому, что чуда все-таки не произошло. Он потерпел крах от массового разочарования, какое на самом деле грозит и современным поборникам технико-технологического чуда.

Чудо «двойственной детерминации»

Существует целый ряд дискурсов, связанных тем, что явление чуда понимается в них как феномен двойственной природы — происходящее в равной степени и от высших инстанций бытия — Бога, Провидения, надэмпирической реальности, — и от самого человека как от существа вполне конкретного, земного, ограниченного, но все же наделенного мощными духовными потенциями. «Чудеса двойственной природы» выводят индивида в необычные паранормальные состояния, которые являются прямым переживанием счастливой *трансформации и себя, и всего, то вокруг*. Вообще-то, в этих состояниях, по сути, снимается двойственность субъекта и объекта, человека и мира, хотя до определенной степени остается различи себя и другого, Я и Ты. Подобные переживания нередко называют высшими, порой «измененными» состояниями сознания, иногда, как у А. Маслоу, «пиковыми переживаниями».

Чудо нового счастливого мировосприятия, контрастирующего со свойственной многим тоской обыденности, строится, проистекая и от трансцендентного, и от самого человека. Такой взгляд мы можем найти у знаменитых духовидцев. Так, «один из основных принципов, которых придерживался Сведенборг, состоял в том, что наша вселенная постоянно создается и удерживается с помощью двух волновых потоков: один исходит с неба, другой приходит из нашей собственной души, или духа» [16. С. 294].

Здесь в первых рядах следует назвать фактически уже упомянутый нами мистико-магический *дискурс*, который тесно связан с описаниями чудесных состояний. Они могут посетить индивида как без его особого приглашения, так и стать результатом упорного поиска и многолетних практик. В ряде случаев человек попадает в чудесное измерение бытия внезапно и «видит, что жизнь в человеке вечна, как и всякая жизнь вечна; что душа человека также бессмертна, как Бог; что Вселенная так устроена и упорядочена, что все вещи, вне всякого сомнения, работают совместно во благо все других и каждой в отдельности; что основополагающим принципом в мире является то, что мы называем любовью, и что счастье каждой индивидуальности по большому счету абсолютно обеспечено» [17. С. 41].

Но обретение чуда может быть и не внезапным, а следствием долгих молитв и медитаций, аскетического образа жизни, физических и духовных упражнений, страстного стремления приобщиться к чуду. Магические действия, если таковые имеют место, — это тоже яркое проявление именно человеческой активности, обращенной к миру духов и ждущей от него адекватного ответа.

Другой дискурс, видящий истоки чуда и в трансцендентном, и в собственно-человеческом, — это *дискурс экзистенциальный*, присущий как философии во всех ее жанрах, так и художественной литературе. Как не вспомнить здесь пушкинское:

«Я помню чудное мгновенье:
Передо мной явилась ты,
Как мимолетное виденье,
Как гений чистой красоты»

В экзистенциальном дискурсе на одно из первых мест в иерархии чудес выходит *любовь*, чудесная чужая субъективность, волшебное другое «я», от которого ждут и благосклонности, и взаимности, и упоения. Прекрасно описывает чудо любви С.Л. Франк: «Любовь по своему существу не есть просто «чувство», эмоциональное отношение к другому; первичный смысл феномена любви состоит в том, что она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к «ты» как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности, открытие и усмотрение «ты» как такого рода реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня. Недостижимое оказывается здесь осуществленным, здесь я действительно «вылезаю из своей собственной кожи»; непосредственное самобытие, не теряя своего по-

существу единственного центра, становится все же подлинно двуцентричным — наряду с средоточием «я» непосредственное бытие обладает средоточием «ты» как своей собственной опорной точкой» [18. С. 374—375]. Здесь, как мы видим, есть и восхищение, и высочайшая оценка «события любви», и признание этого чуда непостижимым, хотя и переживаемым. Совсем иначе, скорее с акцентом на внешнем, чем на внутреннем, говорит о любви и влюбленности Р. Барт. Однако в его речи тоже присутствует внезапно нагрянувшее чудо: «Любовное восхищение — это какой-то гипноз: я очарован образом. Сначала потрясен, наэлектризован, сдвинут с места, опрокинут, “ударен электрическим скатом”...» [19. С. 109].

Сама будучи чудом, любовь способна совершать чудеса — побеждать смерть, одолевать зло, возрождать человеческую душу, охваченную безразличием. Все это мы находим и в сказках Г.-Х. Андерсена, и в произведениях Ф. Бернетт, и в пьесах Е. Шварца, и в эпопее Дж. Роулинг о Гарри Поттере. Интересно, что экзистенциальный дискурс, включающий любовь как главное чудо, это нередко сказочно-романтический дискурс, в котором писатель призывает читателя любить и даже жертвовать собой для того, чтобы действительность явилась как чудо.

Впрочем, в экзистенциальном дискурсе, представленном художественной прозой, есть место и для описания чуда как волшебной природы и волшебной судьбы (К. Паустовский), как чуда самой жизни — огромного пути, который надо пройти (Р. Бредбери), как колдовской глубины, которой обладает чужой взгляд, дождь на улице и даже жареная картошка с селедкой (Т. Устинова). Чудо, усматриваемое в глубине повседневности, это вне всяких сомнений «чудо двойственной природы»: здесь присутствует и человек-субъект и то высшее, что светится через обычные вещи и обстоятельства.

Еще один интересный и богатый дискурс, включающий тему чуда и чудесного, это дискурс *творчества*. Творчество — рождение нового, создание и изобретение таких разнообразных артефактов, которых прежде не было, которые во всяком случае незнакомы тем людям, что живут сегодня (хотя порой, конечно, бывает, что новое — это хорошо забытое старое).

Творчество чудесно потому, что оно непредсказуемо и не поддается рассудку, выходит за рамки любых нормативов, схем и лекал. Можно сколько угодно говорить о «развитии креативности» и даже проводить соответствующие тренинги, но открытие и изобретение возникают не у всех, кто тренировался, а, быть может, и вовсе у других людей, которые, конечно, много думали над проблемой, если речь идет о науке, или сильно чувствовали, если дело касается искусства. То есть это некий неконтролируемый скачок, прерывающий предыдущую постепенность, потрясающее обнаружение нового мира, открытие иного видения, восторг и радость, которые сопровождают знаменитое «эврика!» Для творчества необходимо вдохновение, которое часто понимается как нечто «данное свыше», даруемое богами, нашептанное музами. В чуде творчества как бы сплатаются трансцендентные и земные

импульсы, ведущие личность к творческому акту, который всегда в чем-то подобен Божественному творению. В творческом процессе еще ярче проявляется момент, в сущности, характерный для человеческого мышления вообще — то, что мысль *просто приходит*, чудесным образом возникает словно бы ниоткуда.

В текстах основоположника гуманистической психологии А. Маслоу можно найти изложение характеристик высших состояний, одним из которых он считает творчество. То описание, которое он дает, рисует для нас поистине картину чуда, необыкновенную реальность, в которой оказывается человек, будь то поэт, ученый или изобретатель, погруженный в творчество. И первый момент, который Маслоу отмечает, это «остановка времени», растворение в настоящем, выход за пределы обыденных мерных характеристик. «Вопрос, который сейчас занимает мое внимание, — пишет автор, — заключается в том, что, по моим наблюдениям, творческий человек в минуты вдохновения, в инспирационную фазу творчества, забывает о прошлом и будущем и живет только настоящим. Он с головой уходит в то, что он делает, он поглощен, он захвачен моментом творчества, он весь “здесь и сейчас”» [20. С. 73]. Оказаться вне времени, несомненно, чудесно...

Маслоу видит творчество как мистическое состояние, связанное с трансценденцией и потерей Эго. Для творящего, для активного креатора исчезает и прошлое, и будущее, для него миг и вечность сливаются воедино. Но по Маслоу творческое состояние обладает еще рядом необычайных характеристик. Это наивность восприятия, когда человек «чувствует сердцем» то, чем он занят, самозабвение и минимизация самоконтроля, способного помешать углубление в предмет. Это также отказ от страха и тревоги, отключение защитных механизмов и самоограничения, это усиление доверия к материалу своей работы, отказ от предубеждений, позитивная установка к принятию нового и тонкая восприимчивость.

Маслоу также находит в продуктивном творческом процессе спонтанность, эстетическое мировосприятие и полное самоосуществление индивидатворца. Если вдуматься в то, что пишет психолог, то оказывается, что речь идет о чудесном превращении обычного человека, живущего в повседневности, возможно, эгоистичного и нередко унылого, а порой пьющего и буйна, в креативное надвременное существо, радостно и чутко обращенное к миру и испытывающее богоподобный экстаз успешного созидания или открытия.

Кроме того, творчество чудесным образом превращает ничем не примечательные вещи обыденной жизни в образы и символы, полные глубокого смысла. Как писала Анна Ахматова:

«Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора,
Как лопухи и лебеда».

То есть чудо происходит дважды: во-первых, возникает в виде артефакта чудесная реальность — художественная, поэтическая, сфера новых знаний и новых изобретений, а во-вторых, преображается сам творец, превосходящий в период своей работы пространство и время, сбрасывающий любые оковы и даже попирающий саму смерть.

Тексты, связанные с творчеством, насыщены размышлениями о его чудесных и чудодейственных возможностях, и являются отдельной большой темой для разговора.

Заключение

Задаваясь целью обрисовать спектр дискурсов, которые включают слово «чудо» и описание чудесных проявлений мира и души, я понимала, что это невозможно сделать в одной статье. Предложенный читателю очерк — лишь набросок обширной проблематики. Тем не менее, мы отметили, что феномен чуда может быть как прямо назван, так и описан через указание на его редкость, неожиданность и внезапность, а также благотворность для человека. Как правило, здесь употребляются превосходные степени, означающие сильное удивление, восторг, экстаз, радость. Стремясь выявить различные типы дискурсов, мы указали на наличие или отсутствие связи чуда с трансцендентным. Разговор в рамках религиозного и идеалистического видения идет вокруг чуда как проявления сверхъестественного, хотя оно обнаруживает себя не как чужое человеку, а способное отвечать на его просьбы и обращения. Секуляризация, характерная для XX в., выдвигает на первый план другое понимание чуда — как результата активной человеческой деятельности в технической и социально сфере, как такое чудо, которое уже не зависит от иномирного, но творится силами самого человека. Важно, что в данном случае плоды человеческого творчества поражают воображение и являются чудом с точки зрения предыдущего периода развития. Наконец, третий дискурс совмещает в себе представление о роли высших сил и самого человека в появлении чуда: для возникновения переживаний чудесного необходимы как «импульсы свыше», так и стремление самих людей. Внутри каждого вида дискурсов можно выделить их разнообразные варианты, которые кратко рассмотрены в статье, но каждый из которых может быть проанализирован гораздо подробнее. И хотя об актуальности темы обычно говорят в самом начале изложения, я хотела бы завершить предлагаемый читателю анализ утверждением того, что о чуде стоит писать, во-первых, потому, что словом «чудесное» обозначается то лучшее, что бывает у людей, чего они желают для себя, а во-вторых, потому что это «чудесное» имеет очень разный смысл, и, касаясь темы чуда, мы должны понимать друг друга.

Список литературы

- [1] Абышева Е.М. Концептуальные инверсии концепта «чудо» (на материале русских и ирландских пословиц, поговорок) [Интернет]. Режим доступа: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003452613/ (дата обращения: 04.03.2023).

- [2] Александров С.С. Чудо в древнерусских воинских повестях XIV–XV веков // Известия Саратовского университета Сер. Филология. Журналистика. 2018. Т. 18. № 1. С. 35—39. <https://doi.org/10.18500/1817-7115-2018-1-35-39>
- [3] Астапов С.Н. Личностно-символическая концепция чуда в философии А.Ф. Лосева // Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 2. [Интернет]. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/lichnostno-simvolicheskaya-kontsepsiya-chuda-v-filosofii-a-f-loseva> (дата обращения: 01.03.2023).
- [4] Плужникова К.Н. Эволюция поэтики чуда в творчестве Габриэля Гарсиа Маркеса в 1990—2000-х гг. [диссертация]. [Интернет]. Режим доступа: <https://www.disscat.com/content/evolyutsiya-poetiki-chuda-v-tvorchestve-gabrielya-garsia-markesa-v-1990-2000-kh-gg/read> (дата обращения: 05.03.2023).
- [5] Садыкова А.Г. Категория реального, или естественного, чуда: проблема философской интерпретации. Уфа : РИО БашГУ [Интернет]. Режим доступа: <https://search.rsl.ru/ru/record/01002823053> (дата обращения: 04.03.2023).
- [6] Статкевич И.А. Феномен чудесного исцеления: миф, реальность, причинность (Философский анализ): дисс. ... канд. фил. наук. Чебоксары, 2002. Режим доступа: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_RU_NLR_bibl_374021/ (дата обращения: 04.03. 2023).
- [7] Степанова Е.С. Миры о чудесных исцелениях: лингвистические и аксиологические аспекты // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2022. № 1. С. 24—32. <https://doi.org/10.18384/2310-712x-2022-1-24-32>
- [8] Фрумкин К.Г. Теории чуда в эпоху науки // Epistemology & Philosophy of Science. 2005. Vol. 5. N 3. P. 153—172. <https://doi.org/10.5840/eps20055338>
- [9] Яковлев В.В. Чудеса в истолковании Г.В. Лейбница: к вопросу о своеобразии концепции // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 1. С. 33—39.
- [10] Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого М. : Изд. группа «Прогресс», 2001.
- [11] Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М. : Искусство, 1989.
- [12] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2001.
- [13] Жукова Е.А. Высокие технологии: между наукой и чудом // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2012. Т. 5. № 120. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vysokie-tehnologii-mezhdu-naukoy-i-chudom> (дата обращения: 01.03.2023)
- [14] Хель И. Семь чудес мира технологий [Интернет]. 08.06.2014. Режим доступа: <https://hi-news.ru/technology/sem-chudes-mira-tehnologij.html> (дата обращения: 05.03.2023)
- [15] Муртазин Э. Привычные чудеса технологий в повседневной жизни // Mobile review [Интернет]. 04.02.2021. Режим доступа: <https://mobile-review.com/all/articles/misc/privychnye-chudesa-tehnologij-v-povsednevnoj-zhizni/> (дата обращения: 05.03.2023).
- [16] Талбот М. Голографическая вселенная. М. : София, 2004.
- [17] Бёкк Р. От Самости к Космическому сознанию // Уайт Дж. Что такое просветление. М. : АСТ, Издательство Института трансперсональной психологии, Изд. Кравчука, 2004. С. 30—47.
- [18] Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения М. : Правда, 1990. С. 183—559.
- [19] Барт Р. Фрагменты речи влюбленного М. : Ad marginem, 1999.
- [20] Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб. : Евразия, 1997.

References

- [1] Abysheva EM. *Conceptual inversions of the "miracle" concept (based on Russian and Irish proverbs, sayings)* [Internet]. Available from: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003452613/ (accessed: 04.03.2023). (In Russian).
- [2] Aleksandrov SS. A miracle in the Old Russian military stories of the XIV—XV centuries. *Izvestija Saratovskogo universiteta Ser. Filologija. Zhurnalistika.* 2018;18(1):35—39. (In Russian). <https://doi.org/10.18500/1817-7115-2018-18-1-35-39>
- [3] Astapov SN. Personalist and symbolic conception of a miracle in A.F. Losev's philosophy. *Gumanitarnye i social'nye nauki.* 2015;(2). Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/lichnostno-simvolicheskaya-kontsepsiya-chuda-v-filosofii-a-f-loseva> (accessed: 01.03.2023). (In Russian).
- [4] Pluzhnikova KN. The evolution of the Poetics of the miracle in the work of Gabriel Garcia Marquez in the 1990—2000s [dissertation]. [Internet]. Available from: <https://www.dissercat.com/content/evolyutsiya-poetiki-chuda-v-tvorchestve-gabrielya-garsia-markesa-v-1990-2000-kh-gg/read/> (accessed: 05.03.2023). (In Russian).
- [5] Sadykova AG. The category of a real, or natural, miracle: the problem of philosophical interpretation. Ufa: RIO BashGU [Internet]. Available from: <https://search.rsl.ru/ru/record/01002823053/> (accessed: 04.03.2023). (In Russian).
- [6] Statkevich IA. The phenomenon of miraculous healing: myth, reality, causality (Philosophical analysis) [dissertation]. Cheboksary, 2002. [Internet]. Available from: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_RU_NLR_bibl_374021/ (accessed: 04.03.2023). (In Russian).
- [7] Stepanova ES. Myths about miraculous healings: linguistic and axiological aspects. *Bulletin of the Moscow State Regional University (Linguistics).* 2022;(1):24—32. (In Russian). <https://doi.org/10.18384/2310-712x-2022-1-24-32>
- [8] Frumkin KG. Miracle theories in the Age of Science. *Epistemology & Philosophy of Science.* 2005;5(3):153—172. (In Russian). <https://doi.org/10.5840/eps20055338>
- [9] Jakovlev VV. Miracles in the Interpretation of G.V. Leibniz: on the question of the uniqueness of the concept. *Srednerusskii vestnik obshchestvennykh nauk.* 2012;(1):33—39. (In Russian).
- [10] Le Goff Zh. *The medieval imagination.* Moscow: Izd. gruppa «Progress» publ.; 2001. (In Russian).
- [11] Gurevich AJa. *Culture and society of medieval Europe through the eyes of contemporaries.* Moscow: Iskusstvo publ.; 1989. (In Russian).
- [12] Propp VJa. *Morphology of a fairy tale.* Moscow: Labirint publ.; 2001. (In Russian).
- [13] Zhukova EA. High technology: between Science and Miracle. *TSPU Bulletin.* 2012;5(120). [Internet]. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/vysokie-tehnologii-mezhdru-naukoy-i-chudom> (accessed: 01.03.2023). (In Russian).
- [14] He'l I. Seven wonders of the world of technology [Internet]. 08.06.2014. Available from: <https://hi-news.ru/technology/sem-chudes-mira-tehnologij.html> (accessed: 05.03.2023). (In Russian).
- [15] Murtazin Je. The familiar wonders of technology in everyday life. *Mobile review.* [Internet]. 04.02.2021. Available from: <https://mobile-review.com/all/articles/misc/privychnye-chudesa-tehnologij-v-povsednevnoj-zhizni/> (accessed: 05.03.2023). (In Russian).
- [16] Talbot M. *Holographic universe.* Moscow: Sofiya publ.; 2004. (In Russian).

- [17] Bjokk R. *From Self to Cosmic Consciousness*. In: White J. *What is enlightenment*. Moscow: AST publ., Izdatel'stvo Instituta transpersonal'noi psikhologii publ., Izd. Kravchuka publ.; 2004. P. 30—47. (In Russian).
- [18] Frank SL. *The Incomprehensible*. In: *Works*. Moscow: Pravda publ.; 1990. P. 183—559. (In Russian).
- [19] Bart R. *Fragments of a lover's speech*. Moscow: Ad marginem publ.; 1999. (In Russian).
- [20] Maslou A. *The farther reaches of human nature*. Saint Petersburg: Evraziya publ.; 1997. (In Russian).

Сведения об авторе:

Золотухина-Аболина Елена Всееволодовна — доктор философских наук, профессор, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия (e-mail: elena_zolotuhina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5954-2758

About the author:

Zolotukhina-Abolina Elena V. — PhD in Philosophy, Professor, Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia (e-mail: elena_zolotuhina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5954-2758



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-809-817>

EDN: IWZLEG

Research Article / Научная статья

Deweyan Critique of Fundamentalism

Eduardus Lemanto✉

RUDN University,

6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation

✉lemanto@yahoo.com

Abstract. Religious fundamentalism continues to be an enormous concern in the aftermath of the 9/11 tragedy since the atrocity involved numerous extremist groups, including religious fundamentalist ones. This horrible tragedy has brought in all citizens of the globe mindful of the existential threat of these organizations. Their existence sparks an immense discourse in various fields, including in the academic field that centres around the query of ‘what drives them to act mercilessly and inhumanely.’ Aside from political matters, their extremism is shaped by their method of approach to the doctrines or dogmas, teachings, ideologies, and religious traditions of faith they espouse. The methodology used by fundamentalists in approaching their religious texts and traditions is one of the major issues confronting religious fundamentalism. That methodology refers to the authoritative method, which entails two notable inquiries. Why do fundamentalists consider their religious doctrines or dogmas to be infallible or unquestionable? Why do they presume that all other knowledge and values are subordinate to their religious texts? This philosophical analysis seeks to investigate and evaluate the flaws of the authoritative method within fundamentalism by contrasting it with the Deweyan experimental or scientific method and bridging the two methods with the ‘reflective method’ the author postulates.

Keywords: religious fundamentalism, authoritative method, infallible truths, timeless truths, Deweyan religion, experimental method, scientific method, reflective method, useful truths, useful doctrines

Article history:

The article was submitted on 12.02.2023

The article was accepted on 19.06.2023

For citation: Lemanto E. Deweyan Critique of Fundamentalism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):809—817. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-809-817>

Introduction

This article expands on what had been discussed in a published analysis titled *Fundamentalism: A Cognitive Bias?* [1. P. 167]. Fundamentalism is portrayed as a cognitive bias in that article. This piece will focus on epistemological and

© Lemanto E., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

methodological issues within it, one of which is the authoritative method the fundamentalists apply in approaching their religious texts that shape their frame of mind and alter their social behavior. The authoritative method, from a psychological approach, pertains to how fundamentalists perceive the world and their life experiences through a total correlation to the sacred texts they hold [2. P. 5]. The main query is: What is the true significance of these sacred texts, and what are the possible consequences of the application of that method for fundamentalists? The following subsections will discuss the major drawbacks of the *fundamentalist authoritative method*, the *Deweyan experimental or scientific method*, and finally the ‘*reflective method*’ the author proposes in bridging the aforementioned methods.

Authoritative Method and Its Key Issues

In this section we will investigate how this method leads the fundamentalists to an authoritarian attitude toward other groups in their social relationships. What exactly is the authoritative method? What are its major flaws? Should the method be arguable in terms of religious faith? The method’s foundation is an ontological approach to the existence of God as the source of religious beliefs. On this foundation, the method establishes religious texts as authoritative texts containing infallible truths, only because fundamentalists believe such texts were handed down directly and conveyed to humankind by God through revelations. The method is built on three key premises. *First*, religious texts are considered absolute truths. *Second*, religious texts subordinate non-religious norms. *Third*, fundamentalists believe they are bound and obliged to develop, maintain, and defend their religious texts as the only supreme source for any ethical standards of norms and principles enforced in their society. Are fundamentalists deemed to be mistaken given that their religious beliefs have their foundation on these three premises?

From a religious standpoint, the answer to that question is ‘no’ for four reasons. *First*, they have the right and freedom to believe. *Second*, as in Wittgenstein’s perspective, religious belief is a matter of faith, and hence believing in religious truths belongs to a different language game, incomparable to, say, scientific truths [3. P. 57]. *Third*, religious belief, like in Kierkegaard’s idea, is a matter of passion and spirit that is subjective and personal [4. P. 29]. *Fourth*, like in Climaсus’ view, religious truth is subjective and the question of faith is not an ‘objective’ and ‘empirical’ issue that can be resolved by appeal to historical evidence, but to ‘existential’ and ‘personal’ significance of it [5. P. 132]. So, what is the main argument used to question fundamentalism’s authoritative method? Their method of interpreting religious texts determines their attitudes in society as well. To cite William James’ pragmatic method or the *Swedenborgian Doctrine of Use*, (religious) beliefs are tested by their consequences on believers [6. P. xxiv, 327].

Deweyan Experimental or Scientific Method

In weighing the authoritative method, the author employs the Deweyan scientific method with its underlying assumptions concerning religion and religious

texts. (1) Religion is a world of conjecture; (2) There are neither absolute truths nor timeless truths; (3) The doctrinal method is limited and private, while the method of intelligence is open and public; (4) Transcendental ideals or norms are putative; (5) Religious experience is the ultimate basis of religion itself; (6) Religious ideas and hypothesis should not be treated as truths, but as *action-guiding principles*; (7) Truth claims of the religious institutions could be tested, and the effects of their various claims could be adjudicated [7. P. 191—205]. Dewey appears to offer two key notions, namely the essence of religion and the position of religious truths.

First, the essence of religion is religiosity founded on religious experience. Religiosity is not a matter of ‘truth’ or ‘a world of truth,’ but a matter of ‘fruit’ and ‘a world of meaning’ for the lives of believers. By emphasizing the concept of ‘common experience as the standard of judgement and value’, Dewey intends to assert that religious teachings are produced from religious experience. He questions authoritative methods that place a heavy emphasis on dogmas. He asserts that “common experience is capable of developing from within itself methods which will secure direction for itself and will create inherent standards of judgement and value” [8. P. 38]. *Second*, there are no absolute or timeless truths. Truths stem from inquiries operating employing observation, experiment, record, and controlled reflection [9. P. 32]. Dewey’s concept of truth may offer us a definition, that what we term ‘truth’ is not anything that ‘falls from the sky.’ Dewey appears to distinguish between two forms of truth: scientific truth and doctrinal truth. Scientific truths are ideas that emerge from experimentation in people’s everyday lives, as well as from intellectual thinking. The truth is reached by an open intelligence process that can be tested publicly. Meanwhile, because doctrinal truth is a matter of belief, it is confined and private [9. P. 39]. The following is the overview of Dewey’s principal ideas of religion and his type of approach toward religious texts.

1. Deweyan Philosophy of Religion

The major flaws of the *authoritative method*, a *top-down method* (all texts written in sacred books are considered God’s infallible and unquestionable truths), will be evaluated through Dewey’s philosophy of religion and his *scientific method*, a *bottom-up method*. Dewey’s fundamental claim is that religious texts and ideas function as hypotheses and guiding principles rather than truths. By way of his concept of a ‘*religion*’ and ‘*the religious*’, he argues the significance of religion is *religiosity* rather than *religious dogmas* generated by religious institutions. Dewey confronts a widely held belief that one’s religiosity is solely determined by the religion one practices. For Dewey, simply because a person does not accept any religion does not imply that he or she is a non-religious person. True religiousness is defined by the quality of one’s attitudes, and the vitality of religious institutions resides in the ‘fruits’ that demonstrate their quality. [7. P. 199]. His idea of ‘*religion as a noun-substantive*’ and ‘*religious as an adjectival*’ indicates that ‘a religion’ denotes an institutional structure, whereas ‘the religious’ denotes neither an

institutional organization nor a set of religious ideas [9. P. 9]. Dewey uses the terms to show that the heart of religion is ‘religious experience,’ not religious organizations or the dogmas they create. He underlines that “religious experience is the ultimate basis of religion itself” [9. P. 10].

In terms of the dilemma of the authoritative method, religious institutions are another key locus of Deweyan criticism. Returning to his concept of ‘*a religion*’ and ‘*the religious*,’ Dewey appears to draw a connection between the issues of the authoritative method and how religious institutions function. Religious institutions, according to Dewey, are governing entities that establish religious structures and ideas, and they hold responsibility for resolving fundamentalist problems. Regarding this matter, William James’ view of religion aligns with Dewey’s. He concentrates primarily on the creative works of religious institutions and the effects they have on their congregations, rather than on criteria of dogmas. Religious institutions, according to both thinkers, have no particular privilege just because they claim to have some links to the supernatural, and their significance is determined by the quality of the leadership of their elites [7. P. 197—198]. From the elite class theory, the minority class leads the majority class in any group. This theory suggests that religious leaders are responsible for creating religious values and educating their followers. Regarding this class, Dewey underlines that “educators must be ready to devote their life to drive the education system into a humanistic culture” [7. P. 198]. This group has had a considerable influence on the existence of fundamentalist groups.

The feud between Pakistani fundamentalist groups and Fazlur Rahman, a Pakistani Islamic philosopher and prominent liberal reformer of Islam, can be taken as an example of how fundamentalist groups are vulnerable to the infiltration of religious demagogues who abuse the power they wield, and it exemplifies how religious institutions are frequently run by demagogues, rather than pedagogues. Ebrahim Moosa, in the introduction for the book of Rahman, describes the case: “As a person who held strong convictions and the author of provocative ideas, Fazlur Rahman was maligned and castigated by the Muslim clerical establishment, neo-revivalist political activists, and political conservatives in Pakistan... Demagogues, of both religious and political stripes, orchestrated campaigns of mass hysteria and protests against him on the pretext that they ostensibly found some of his views and interpretations offensive” [10. P. 15]. The author reviews this case as a clear portrayal that the authoritative method within fundamentalism is dominantly determined by the political preference of the religious demagogues, and it often leads the fundamentalists to coercive, aggressive, and impulsive attitudes.

2. Deweyan Notion of ‘Religious Doctrines as Hypothesis’

Dewey’s argument contains three major premises. *First*, there are no unquestionable truths, and religious ideas are hypothetical ideas. Religious ideas should be treated as ‘prospective possibilities’, rather than absolute truths, and they

are conceptual devices that can be altered into useful ideas as they are applied to the materials of concrete experience in the lives of religious people [7. P. 195—197]. Dewey seems to underline that religious ideas should be treated as inspirational texts and guiding principles for the lives of religious people, rather than as absolute truths. *Second*, religious ideas are considered as tools that can be fruitful when used as the materials of concrete experience. *Third*, the pragmatic method objects to the notion of absolute truths. Dewey, Hickman writes, considers that “our experience does not have to conform to putative supernatural, ideological, or transcendental ideal or norms; experience itself — our experience in and of our cultural and historical context — is capable of generating the norms and ideals that allow it to grow and develop” [7. P. 193; 11. P. 95]. Dewey says not that transcendental ideas have their origins in God or men. He simply underlines that human experience can generate ideas that do not have to correspond to transcendental ideas. However, those transcendental ideas enable men to comprehend the world around them.

Dewey’s perception of religious ideals or norms comprises two main points. *First*, transcendental norms or ideals are putative. His term ‘putative transcendental norms’ appears to imply that the transcendental norms are conjectural or hypothetical. Sacred texts, thus, must not be viewed as absolute truths. *Second*, human experience is capable of generating and establishing norms and ideals that allow it to grow and evolve. When it comes to approaching religious teachings, Dewey stands in opposition to fundamentalist. Fundamentalists believe that religious ideals and norms are developed through a ‘*top-down process*’ in which God, whom they regard as the source of truth, sends down His commandments through revelations received by the prophets. Dewey, on the other hand, believes that religious ideals and norms are developed through a ‘*bottom-up process*’, that they also stem from social experience and evolve within the human context. It hints that religious ideals and teachings are not the exclusive source of moral values for humanity. However, Dewey’s objection to absolute or timeless truths does not imply that he disregards the importance of any religious truths. The Deweyan pragmatist approach to religion only stands up to fundamentalists who believe that their holy books are the only source of any ethical norms. The Deweyan experimental approach doesn’t discount and overlook the notion of religious truths of their believers.

3. Beyond Religionism

This part expands on the first subtheme of this section. However, the author will concentrate on the basic distinctions between the Deweyan and the fundamentalist approaches to religion. We can discover it from Dewey’s principle of positioning ‘*the religious*’ beyond ‘*a religion*’. Dewey’s concept of ‘the religious’ does not denote any specific entity, whether institutional or doctrinal. Dewey seems to explicate the notion of his philosophy of religion, that the centrality of religion is in ‘religiosity and religious experience’, rather than in religious

institutions from which religious dogmas or doctrine are produced. Dewey appears to treat religious experience as the central idea of his philosophy of religion [7. P. 193—194]. In a broader sense, the key issue within fundamentalism is that the fundamentalists overly concentrate on ‘religious dogmas or doctrines’ generated by religious institutions, rather than religiosity and religious experience within their everyday life as religious people. From this perspective, religion is a matter of spirituality. It is the same as saying that the vitality of religion is spirituality. What is absent from fundamentalism is spirituality because fundamentalists value dogmas or doctrines over spirituality. Dewey may be correct in arguing that religious experience should be allowed to develop without external restraints or religious institutions [7. P. 193]. What Dewey means by ‘religious experience as the essence of religiosity’, to the author’s understanding, is that the heart of religion is something beyond religious dogmas.

Where do dogmas or religious doctrines stand? Dewey acknowledges the importance of religious dogmas. Given that he underlines ‘the religious’ (red: religiosity) rather than ‘religion,’ Dewey appears to position religious teachings as inspirations, motivations, aspirations, or guiding principles. Michael Eldridge, a Deweyan interpreter, points out that religious doctrines and teachings should be treated as *‘action-guiding possibilities’* that are continually revised through the reconstructive process. They are not outside of experience [7. P. 193]. The main issue with authoritative methods is that the fundamentalists are inclined to impose their religious ideals and dogmas they regard as authoritative teachings on other groups. Their efforts are both sociologically and epistemologically flawed for two reasons. The fact that the diversity of religious beliefs and religious texts is contingent in nature. Religious texts are conjectural texts, and as such, they should not be treated as truths or absolute truths, but as inspiring and motivating principles for the lives of believers. Religious teachings address spirituality and religiosity, which, as Mohandas Karamchand Gandhi put it, means practicing love and humanity rather than truths [12. P. 154].

Another fundamental contribution of the pragmatism approach is related to the concept of the relation between the theory that corresponds to religious cognition and praxis to social conduct [7. P. 194]. Two questions should be inserted here. How can we assess the quality of religious teachings? What criteria are used to determine religiousness? Dewey’s assertion that ‘religious facts are raw materials’ emphasizes the importance of religious truths being integral to religious people’s values of life. They must be tested experimentally and practically, in the sense that religious truths must be implemented and tested in the social lives of the religious. This Deweyan pragmatic method makes more sense than the fundamentalists’ authoritarian viewpoint. However, Deweyan scientific approach cannot be applied in the sense that science does. The author would propose another approach, the *‘reflective method’*, which has comparable principles to the scientific method. The *‘reflective method’* will be discussed in the theme that follows.

Reflective Method

This section expands on what the author means by ‘reflective method’, comparing it to Deweyan ‘scientific method’ and the fundamentalist ‘authoritative method.’ The scientific method in science seeks objective truths. However, objective truths in science are not given-truths as in fundamentalism’s authoritative method. Truth in science, as in Dewey’s and William James’ concept, is “truth as warranted assertability...it is constructed and reconstructed within human cognition” [7. P. 195; 13. P. 35]. Truth in sciences arises from human cognition through the process of *trial-and-error* or of ‘Popper’s falsification’, in the sense that the truth we hold at present is not a final truth. *The reflective method* seeks inspirations, motivations, visions, principles, and values in religious texts, doctrines, or teachings for the lives of religious people. While ‘religious truths’ are incomparable to ‘scientific truths,’ both may still be tested reflectively. The reflective method is distinguished by deep measures toward religious truths. It does not concentrate on ‘authoritative truth’ as in fundamentalism or on ‘objective truths’ as in science, but on how the quality and the values of those truths are tested in believers’ social conducts, whether they are constructive or destructive, useful, or worthless. Like the scientific method, the reflective method emphasizes the principle of utility that deals with the demands of concrete and existential affairs [7. P. 195].

Methodologically, if the experimental method is undertaken through the method of ‘*repeatability — falsifiability — transparency — objectivity*’, the reflective method is undertaken through the method of ‘*retrospection — reflection — projection*’; construing the relevance and the contextuality of sacred texts to be able to meet and to respond existential affairs in the past, present and their projection in the future. From this concept, religious truths have two aspects: religious and social. From a religious standpoint, their function and applicability are restricted to intragroup, in the sense that those truths are only applicable to believers. While, from a social standpoint, those claims are in interaction with alien value systems and claims. Once those truths have reached the realm of society, they should be tested or evaluated. This is because they have ramifications for the lives of religious people. Ultimately, examining the authoritative method using the Deweyan scientific method does not seek to widen the divide between science and religion or to elevate one above the other. The Deweyan scientific method does not aim to achieve the ‘*scientification of religion*’ in a narrow sense, but in a broader one, which is that science and its secular ideas do not lead religion to an end; rather, they establish religion in a new framework of meaning [14. P. 179].

References

- [1] Lemanto E. Fundamentalism: a Religious Cognitive Bias? A Philosophical Discourse of Religious Fundamentalism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(1):163—174.
<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-1-163-174>

- [2] Wood RW, Hill PC, Williamson WP. *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York, London: The Guilford Press; 2005.
- [3] Wittgenstein L. *Lectures & Conversation: on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Barret C, editor. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1967.
- [4] Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Hannay A, editor and transl. Cambridge: Cambridge University Press; 2009.
- [5] Arnswald U, editor. *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe; 2009.
- [6] James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London and New York: Routledge; 2002.
- [7] Hickman LA. *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*. New York: Fordham University Press; 2007.
- [8] Dewey J. *A Common Faith*. USA: Yale University Press; 1934.
- [9] Dewey J. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin, LTD; 1929.
- [10] Rahman F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publication; 2000.
- [11] Dewey J. *The Influence of Darwin on Philosophy*. New York: Henry Holt and Company; 1910.
- [12] Madan TN. Religious Pluralism: Perspectives from Gandhi and Indian Islam. *India International Centre Quarterly*. 2014;41(1):153—63. Available from: <http://www.jstor.org/stable/44733580> (accessed: 02.02.2023).
- [13] Fesmire S. *John Dewey and Moral Imagination*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; 2003.
- [14] Stuckrad Kv. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc.; 2014.

About the author:

Lemanto Eduardus — PhD Student, Department of Social Philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: lemanto@yahoo.com).

Критика фундаментализма Дьюи

Е. Леманто✉

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, Москва, 117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
✉lemanto@yahoo.com

Аннотация. Религиозный фундаментализм продолжает вызывать огромную озабоченность после трагедии 11 сентября, поскольку в этом злодеянии участвовали многочисленные экстремистские группы, в том числе исповедующие религиозный фундаментализм. Эта ужасная трагедия заставила всех граждан мира осознать экзистенциальную угрозу, исходящую от этих организаций. Их существование вызывает бурные дискуссии в различных областях, в том числе в академической сфере, в которой главный вопрос состоит в выяснении того, «что заставляет эти группы действовать беспощадно и бесчеловечно». Помимо политического материала, их экстремизм подпитывается особым подходом к доктринаам или догмам, учениям, идеологиям и религиозным традициям веры, которые они исповедуют. Методология, используемая фундаменталистами при подходе к своим религиозным текстам и традициям, является одной из основных проблем

в исследовании религиозного фундаментализма. Эта методология относится к авторитарному методу, который влечет за собой два важных вопроса. Почему фундаменталисты считают свои религиозные доктрины и догмы непогрешимыми и неоспоримыми? Почему они полагают, что все остальные знания и ценности подчинены их религиозным текстам? Этот философский анализ направлен на исследование и оценку недостатков авторитарного метода в рамках фундаментализма, противопоставляя его экспериментальному или научному методу Дьюи и соединяя эти два метода с «рефлексивным методом», постулируемым автором.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, авторитарный метод, непогрешимые истины, вечные истины, религия Дьюи, экспериментальный метод, научный метод, рефлексивный метод, полезные истины, полезные доктрины

История статьи:

Статья поступила 12.02.2023

Статья принята к публикации 19.06.2023

Для цитирования: Lemanto E. Deweyan Critique of Fundamentalism // Вестник Российской университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 809—817. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-809-817>

Сведения об авторе:

Леманто Едуардус — аспирант, кафедра социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: lemanto@yahoo.com).



Научные обзоры

Scientific Reviews

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-818-828>

EDN: IZCJQI

Научный обзор / Scientific Review

Наследие В.С. Соловьева в архивах России: аналитический обзор

А.Ю. Бердникова  

Институт философии РАН,

Российская Федерация, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

FINO Consortium, University of Turin

Italy, Torino, 10124, Via Sant'Ottavio, 20

alexser015@gmail.com

Аннотация. В рамках исследования, посвященного анализу состояния и степени изученности материалов В.С. Соловьева в архивных фондах России, была проведена работа в ряде архивохранилищ Москвы и Санкт-Петербурга. В контексте данной темы были просмотрены и проанализированы документы из фондов РГАЛИ, ГАРФ, ЦАГМ, ОР РГБ (Москва), ОР РНБ, ИРЛИ РАН, РГИА (Санкт-Петербург). Особое внимание было уделено периоду творчества философа 1880-х гг. как наименее исследованному в его биографии по причине недостаточной доступности источников, обусловленной ограничениями духовной цензуры в связи с церковно-политическим содержанием произведений Соловьева данного периода («Великий спор и христианская политика», 1883; «История и будущность теократии», 1887 и т.д.). В связи с этим особое внимание было уделено фондам Соловьева в РГАЛИ (Ф. 446) и ОР РНБ (Ф. 718). В ходе исследования было выявлено немало единиц хранения, содержащих неразобранные, черновые материалы, записные книжки и конспекты философа, которые нуждаются в систематизации и изучении в первую очередь. Проведенная работа позволяет установить масштаб и определить приоритетные направления актуальных исследований творческой биографии и философии В.С. Соловьева на основе изучения первоисточников в архивах России.

Ключевые слова: история и будущность теократии, оправдание добра, публицистика, теократия, всеединство, богочеловечество, русская идея

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01805, «Первоисточники русской философии XIX—XX вв. в государственных архивах России: состояние и перспективы изучения». Режим доступа: <https://rscf.ru/project/22-28-01805/>.

© Бердникова А.Ю., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

История статьи:

Статья поступила 18.03.2023

Статья принята к публикации 26.06.2023

Для цитирования: Бердникова А.Ю. Наследие В.С. Соловьева в архивах России: аналитический обзор // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 818—828. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-818-828>

Archival Heritage of Solovyov V.S. in Russia: Analytical Review

Aleksandra Yu. Berdnikova  

RAS Institute of Philosophy,

12/1 Goncharnaya St., 109240, Moscow, Russian Federation

FINO Consortium, University of Turin

20 Via Sant'Ottavio, 10124. Torino, Italy

alexser015@gmail.com

Abstract. The study is devoted to the study of actual state of the archival materials of V.S. Solovyov which are held in different funds of Russia. During the working process was carried out the analysis of Solovyov's related materials in a number of archives of Moscow and St. Petersburg. In the context of this topic, documents from such archive funds as: RGALI, GARF, TsAGM, OR RSL (Moscow), OR RNL, IRLI RAS, RGIA (St. Petersburg) were reviewed. Particular attention was paid to the 1880s as the least researched period of philosopher's work in his biography due to the insufficient availability of sources and to the restrictions of spiritual censorship in connection with the church-political content of Solovyov's works of this period ("The Great Debate and Christian Politics", 1883; "The History and Future of Theocracy", 1887, etc.). In this regard, special attention was paid to the Solovyov funds in such archives as RGALI (F. 446) and OR RNB (F. 718). In the course of the study, many storage units were identified containing unsorted, draft materials, notebooks and notes of the philosopher, which need to be systematized and studied. The work carried out allows us to establish the scale and determine the priority areas of current research on the creative biography and philosophy of V.S. Solovyov based on the study of primary sources in the archives of Russia.

Keywords: *History and Future of Theocracy, Justification of the Good, journalism, theocracy, pan-unity, God-manhood, Russian idea*

Funding and Acknowledgement of Sources. The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 22-28-01805). Available from: <https://rscf.ru/en/project/22-28-01805/>.

Article history:

The article was submitted on 18.03.2023

The article was accepted on 26.06.2023

For citation: Berdnikova A.Yu. Archival Heritage of Solovyov V.S. in Russia: Analytical Review. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):818—828. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-818-828>

Усилия по публикации сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (1853—1900) начались практически сразу после смерти мыслителя, первые семь томов из запланированных восьми были изданы братом мыслителя Михаилом Сергеевичем, последний же том по его завещанию был подготовлен к печати и издан затем Г.А. Рачинским [1]. В 1910—1914 гг. сыном М.С. Соловьева Сергеем Михайловичем совместно с Э.Л. Радловым было выпущено второе издание этого Собрания сочинений философа, с дополнительными 9-м и 10-м томами [2]. Параллельно Э.Л. Радловым было выпущено четырехтомное собрание писем В.С. Соловьева [3], в которое также были включены некоторые не вошедшие в его изначальное Собрание сочинений публицистические работы, а также повесть «На заре туманной юности» и некоторые шуточные произведения. Тем не менее, данное собрание сочинений содержало многочисленные лакуны (на его неполноту указывал в том числе и составители, М.С. Соловьев в Предисловии к первому изданию: «В предлагаемое собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева войдут по возможности все его оригинальные произведения, за исключением стихотворений и повести» [4. С. VII] и С.М. Соловьев в Предисловии ко второму: «Производить какие-либо существенные перемены в таком капитальном труде, каким было первое издание, я не считал нужным и ограничился изменениями чисто формального характера и некоторыми дополнениями» [4. С. V]). Так, ни в изначальные 8 томов, ни в последующие 10 не была включена работа В.С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», изначально написанная им на французском языке и изданная во Франции, поскольку в России она не могла быть пропущена духовной цензурой [5]. Третьим изданием сочинений мыслителя, в основу которого легли издания, подготовленные М.С., С.М. Соловьевыми, Э.Л. Радловым и Г.А. Рачинским, можно считать Собрание, вышедшее в 1960-х гг. в Брюсселе в католическом издательстве «Жизнь с Богом» [6]. Примечательно, что к данному Собранию были добавлены 11 и 12 тома, в которых впервые была произведена попытка архивного розыска и последующей публикации работ Соловьева, посвященных экуменической тематике. Отдельного упоминания заслуживает Собрание сочинений мыслителя,данное в Германии на немецком языке под редакцией Лудольфа Мюллера [7]. Большая часть архивного наследия мыслителя была также переработана и опубликована в рамках начавшегося в 1990-х гг. проекта Полного собрания сочинений и писем философа, организованного на базе Института философии РАН (в частности, внимания заслуживает том 4 ПСС, в котором И.В. Борисовой была произведена реконструкция творческой истории произведений Соловьева на основе анализа архивных фондов и периодической печати периода 1878—1882 гг.) [8].

Свообразным подготовительным этапом к Полному собранию сочинений можно считать двухтомник под редакцией Н.А. Котрелева и В.Б. Рацковского 1989 г. [9]. В частности, в нем усилиями этих исследователей был опубликован ряд ранее неизвестных философских произведений Соловьева («Письмо в редакцию журнала “Przeglad Polski”» [10. С. 267—272], «Ответ на публичные чтения о. иеромонаха Антония о “Превосходстве православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым”» [10. С. 274—280], «Письмо императору Александру III» [10. С. 283—285] и т.д.).

Как можно видеть из сделанного выше краткого обзора, во всех указанных попытках подготовки и издания Собрания сочинений философа были задействованы и неопубликованные при его жизни архивные рукописи, произведена попытка анализа и включения в общую канву творчества мыслителя недописанных, оставленных вчерне или отклоненных цензурой в свое время к печати работ. В современном российском соловьеведении большая работа по розыску и публикации архивных материалов мыслителя была проведена Н.В. Котрелевым, А.А. Носовым, И.В. Борисовой, А.П. Козыревым и др. В этой связи могут быть указаны, в частности, находка и публикация трактата философа «La Sophia» (1876—1882), считавшегося утерянным, но обнаруженного в фонде философа в РГАЛИ [11], а также публичной лекции Соловьева, в которой он призывал помиловать народовольцев — убийц царя Александра II [12].

Стоит отметить также, что наибольшее количество лакун в изучении архивного наследия Соловьева приходится на поздний период его творчества — 1880—1890-е гг. Именно данному периоду относится наибольшее число «неописанных» и «неразобранных» единиц архивного хранения: черновых материалов, записных книжек, конспектов философа, его писем к неустановленным лицам, разрозненных листов и т.д. Документы такого характера присутствуют практически в каждом архиве мыслителя, и каждая единица хранения такого рода представляет собой материал для будущего отдельного исследования. При этом стоит отметить также, что наибольший пласт произведений относится к позднему периоду: 1880—1890-м годам, периоду, первое десятилетие которого принято обозначать в исследовательской литературе как период «теократический» [13. Р. 8], «историософский» [14. С. 60] «утопический» [15. С. 405], «кримский» [16. С. 239], «богословско-публицистический» [17. С. 123], «период борьбы, пропаганды и проповеди» [18. С. 131].

Формальной точкой отсчета данного периода творчества Соловьева принято считать его выступление с публичной речью в защиту народовольцев — убийц императора Александра II 28 марта 1881 г. в зале Кредитного общества в Санкт-Петербурге. Теме объединения христианских Церквей было посвящено немало работ мыслителя, вышедших в данный период: «Три речи в память Достоевского» (1881—1883), «Великий спор и христианская политика» (1883), «Духовные основы жизни» (в первой редакции — «Религиозные основы

жизни» – 1884 г., второе издание – 1897 г.), перевод с греческого «Учения двенадцати апостолов» («Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων», 80 г. н.э.), выполненный мыслителем совместно с братом Михаилом (1886), и т.д. «Публицистическим» данный период тоже называется исследователями творчества мыслителя неспроста: на протяжении 1880-х гг. его статьи на церковную тематику выходили в газете И.С. Аксакова «Русь», журналах «Новое время», «Вера и разум», «Православное обозрение», «Вестник Европы» и т.д.

Помимо прочего, публикация работ, посвященных вопросу о соединении православной и католической церквей, наиболее волновавшего мыслителя в эту пору его жизни и творчества, настроили против него фактически всю интеллектуальную элиту тогдашнего российского общества: от либералов до консерваторов, что повлекло за собой полемические столкновения Соловьева с представителями мыслящей русской интеллигенции (в число идейных оппонентов мыслителя входили также многие его бывшие соратники и учители, как, например: генерал А.А. Киреев, К.Н. Бестужев-Рюмин, издатель газеты «Русь» И.С. Аксаков, редактор газеты «Московские ведомости» М.Н. Катков, протоиерей и профессор Московского университета А.М. Иванцов-Платонов, издатели журнала Харьковской духовной семинарии «Вера и разум» К.Е. Истомин (Т. Стоянов), А.П. Шостын и др.), недовольство духовной цензуры и лично обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, невозможность публикации работ по церковно-политической тематике в России — и, соответственно, публикацию многих из них за рубежом. Так, наиболее значительный и загадочный трактат мыслителя этого периода, «История и будущность теократии», по мере готовности его отдельных глав, до момента издания всего текста целиком, печатался в течение 1885—1886 гг. в журнале «Православное обозрение». Интересно, что статьи, выходившие раньше в «Православном обозрении», в итоговом варианте стали главами более «поздних» по смыслу книг (Евангельское основание боговластия // Православное обозрение. 1885. № 1, соответствует главам XIX—XXIV книги пятой «Явление Мессии и основание Новозаветной теократии. Царство Божие и Церковь»; Царство Божие и Церковь в откровении Нового Завета // Православное обозрение. 1885. № 9, соответствует IX—XVIII главам той же книги; Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // Православное обозрение. 1885. № 12, соответствует Предисловию и главам I—XXIV книги первой «Разбор главных предрассудков против теократического дела в России»; Теократия праотцев // Православное обозрение. 1886. № 5—6, соответствует главам VIII—XXI книги второй «Первоначальные судьбы человечества и теократия праотцев»). В своем целостном виде этот текст увидел свет только в 1887 г. в Загребе — его публикация была осуществлена при деятельном содействии каноника Франко Рачки и епископа Йосипа Юрая Штросмайера, симпатизировавших творчеству Соловьева и его экуменическому проекту. Примерно та же судьба постигла такие последующие работы мыслителя, как «Русская идея»

и «Россия и Вселенская Церковь»: обе были опубликованы на французском языке в Париже, и лишь затем были изданы их русские переводы на родине.

В связи с этим архивные материалы мыслителя находятся сейчас не только в российских, но и в зарубежных фондах: так, единственная известная на данный момент рукопись «Истории и будущности теократии» хранится в Ватиканской Апостольской Библиотеке (*Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Vat. Slav. 64*)¹. Историю цензурного надзора за Соловьевым, основной пик которого приходится на период 1880-х гг., также можно найти в специальных фондах российских архивов².

Основное внимание в рамках настоящего исследования было сосредоточено на двух центральных и наиболее объемных из существующих ныне персональных архивных фондов В.С. Соловьева, находящихся в Москве (РГАЛИ, Ф. 446) и Санкт-Петербурге (ОР РНБ, Ф. 718). И в первом, и во втором фонде прежде всего интерес представляют неразобранные исследователями-соловьеведами материалы философа: черновики различных его работ, записные книжки, разрозненные листы, письма неустановленным лицам и т.д. Интерес представляют также конспекты различных книг, которые изучал мыслитель при написании своих произведений; большая часть такого рода конспектов относится к 1880-м годам, т.е. периоду творчества мыслителя, посвященному разработке проекта соединения христианских церквей и построения всемирной теократии. На соответствующий круг чтения Соловьева этого периода можно найти указания и у его биографов: так, С.М. Соловьев пишет следующее: «Мы видели, что в юности Соловьев в совершенстве изучил философию и мистическую литературу и усвоил древние классические языки и три новых. Теперь он вступает в новый период самообразования. Круг его чтения в 80-ых годах — все, относящееся к вопросам: католическому, польскому и еврейскому...» [16. С. 238]. В качестве основных текстов, к которым обращается Соловьев в это время, племянник философа указывает Ветхий Завет в оригинале (Тору), униатскую полемику на польском языке, Данте на итальянском языке, четырехтомник по католической догматике *«Praelectiones theologicae»* итальянского теолога-иезуита XIX века Джованни Перроне, «Акты Вселенских Соборов» (*«Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio»*) другого итальянского теолога Джованни Доменико Манси на латинском языке, а также сочинения латинских богословов в оригинале (в особенности папы Григория VII и Иннокентия III) [16. С. 238—239].

Информацию о богословском круге чтения Соловьева можно почерпнуть из его тетрадей и записных книжек (РГАЛИ, Ф. 446, Оп. 2, ед. хр. 24). Здесь можно увидеть, что при подготовке и написании труда «История и будущность теократии» он обращается также к сочинению английского теолога Мартина Джозефа Рута, посвященному святыням (*«Reliquiae*

¹ Соловьев В.С. История и будущность теократии. *Vat. Slav. 64*.

² ЦАГМ (Ф. 31 — Московский цензурный комитет, г. Москва), РГИА (Ф. 776. — Главное управление по делам печати МВД; Ф. 807. — Петроградский духовный цензурный комитет).

sacrae, sive, auctorum fere jam perditorum», на латинском языке)³, где его интересует более всего тт. 4 и 5, содержащие информацию об основных таинствах католической церкви (конфирмации (миропомазания) через епископское рукоположение и т.п.); сочинениям Кирилла Александрийского (компендиуму его работ, изданных на латыни в Париже в 1638 г. — «*Cyrillus Alex., archiepisc: Opera omnia, Gr. et Lat., cura et studio Joan. Auberti. Lutetiae, Paris, 1638, 6 vols, in 7 fol*»), — Соловьев подчеркивает здесь вопросы о разделении двух воль во Христе, взаимоотношении лиц и роли Святого Духа в Троице и т.д.)⁴; работам по церковной истории, в частности, труду «Византийское государство и Церковь в XI в.» Н.А. Скабаллановича (1884); французским изданиям Библии и трактатам по истории Церкви (M. l'Abbé Trochon — *La Sainte Bible : Les Petits Prophètes. Lethielleux, 1883; Joseph-Épiphane Darras. Histoire générale de l'Eglise depuis la création jusqu'à nos jours. L. Vivès, 1873*). Здесь Соловьева интересовали вопросы про иносказательный смысл Нового Завета, а также его интерпретациям у представителей патристического и схоластического богословия (Дионисия Ареопагита, Августина, Григория Великого, Фомы Аквинского и др.).⁵ Среди других конспектов, встречающихся в записных книжках и тетрадях Соловьева, присутствуют выписки из сочинений Иринея Лионского «Против ересей» (сопровождаемые авторским комментарием с выражением сомнения в подлинности авторства Иринея); работы таких теологов и историков религии, как Август Мюллер (*Der Islam im Morgen und Abendland, 1885*), Эрнст Ренан (*L'église chrétienne, 1879*) и Феликс Данн (*Urgeschichte der germanischen und romanischen völker, 1881*).

Особый интерес могут представлять для исследователя соловьевские опыты автописьма, совершившиеся философом в контексте его софианских исканий и спиритических сеансов (РГАЛИ, Ф. 446, Оп. 2, ед. хр. 25). Архивные фонды мыслителя содержат также материалы, касающиеся текстологии его произведений: в частности, авторские поправки к прижизненным публикациям и републикациям его работ и сборников статей (РГАЛИ, Ф. 446, Оп. 2, ед. хр. 26). Наконец, ждут своего исследователя хранящиеся в архивных фондах рукописи и черновики статей философа, некоторые из которых никогда не публиковались, а часть материала из других была переработана и использована им впоследствии для написания отдельных своих трудов (в том числе посвященных церковному вопросу).

В число основных тем, затрагиваемых Соловьевым в таких черновиках статей, входят: объединение католической и православной церквей⁶;

³ РГАЛИ. Ф.446 оп.2 ед. хр.24 Тетрадь Соловьева В.С. с выписками из философских книг Фута М., Стабилькова, Ренана Э. и др. На рус., греч., фр., нем., языках. (1885—1888). Л. 10.

⁴ Там же. Л. 12—16.

⁵ Там же. Л. 21—23.

⁶ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1, ед. хр. 39 [«Об объединении православной и католической церкви»]. Статья. Без названия. Отрывок. [1880-е], 28 л.

рассуждение о метафизическом дуализме всего сущего и двух основных первоначалах: психическом и телесном; история папства и отношение Восточной церкви и ее епископов к Риму; сравнительные аспекты мировых религий (католичества, православия, буддизма, магометанства); вопросы о монашестве и аскетизме; политические вопросы; проблема понимания духовной природы добра и зла («Все добро уже есть в Боге») и о «摧毀и отвлеченной философии» («так называемой метафизики»); о Логосе в античной философии (в основном, платонизме) и его сопоставлении с учением об Огне и Нирване в КаббALE и восточной мудрости; сравнительные схемы сопоставления божественного и мирского начал («Бог—природа—идея»), и т.д.⁷.

Одним из важных результатов поисковой работы, связанной с обзором архивных фондов В.С. Соловьева в России, является не только археографический обзор и историко-философская классификация еще не разобранных архивных единиц, но также выявление ошибок и несоответствий вказалось бы уже изученных ранее и описанных единицах хранения. Результатом обнаружения такого рода ошибок и несоответствий могут быть и некоторые содержательные открытия: так, при анализе фонда 718 (Соловьев Владимир Сергеевич) ОР РНБ был обнаружен ранее неизвестный черновой материал к его трактату «Великий спор и христианская политика» (1883), хранящегося в единице хранения 13 «Оправдание добра. Черновик» (24 лл.). на лл. 4—7. Данный отрывок начинается со слов «В жару средневековых споров между латинянами и греками поднимались иногда среди этих последних голоса, утверждавшие, что Византий, как резиденции римского императора, принадлежит первенство во всей Церкви» [19. С. 137] и заканчивается фразой «В области собственно церковной Римская Церковь, как сказано, представляла начало видимого единства, централизованной власти, верховного авторитета» [19. С. 140]. Поскольку вся указанная единица хранения представляет собой черновые отрывки с многочисленными авторскими исправлениями, следует признать, что и в случае с данным несоответствием (как и со многими другими вышеуказанными примерами) здесь необходим более пристальный и основательный текстологический и содержательный анализ.

⁷ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1, ед. хр. 38. Статьи религиозно-философского характера. Отрывки. Разрозненные листы. [1870-е—1880-е], 35 л.; РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2, ед. хр. 17. Статьи по вопросам религии, морали, философии. Разрозненные листы. 1874, [1880-е—1890-е], 139 л.; РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2, ед. хр. 18. Черновые наброски [к статье о метафизике]. Разрозненные листы. [1880-е], 106 л.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 15. Соловьев В.С. Основы христианской религии. Корректура с авторской правкой. 3 лл.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 16. Соловьев В.С. Основы христианской религии. Отрывок. Черновой автограф. Б.д. 12 лл.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 17. Соловьев В.С. «Празднуется торжество правды и смысла...» (Статья). Без заглавия. Черновой автограф. Б.д. 5 лл.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 20. Соловьев В.С. Состав мышления. Статья. Черновой автограф. Б.д. 8 лл.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 24. Соловьев В.С. Отрывки и наброски разных статей. Автографы. Б.д. 7 лл.; ОР РНБ. Ф. 718. Оп. 1, ед. хр. 27. Соловьев В.С. Корректура с авторскими правками (работы по философии). Отрывок. Б.д. 8 лл.

В заключение стоит упомянуть и о вторичных источниках архивной информации, касающейся деятельности того или иного русского философа, и В.С. Соловьева в частности. К таковым источникам можно в первую очередь отнести упоминания мыслителя в переписке, дневниках и публицистических заметках его современников, а также обнаружение, классификация и реконструкция его собственного эпистолярного наследия, хранящегося в фондах его собеседников и идейных оппонентов. Так, в архиве РГАЛИ соловьевские материалы, помимо его собственного фонда, содержатся в Ф. 40 — Арсеньевы К.И., К.К.; Ф. 572 — Энгельгардты; Ф. 449 — Соболевский А.Н.; Ф. 542 — Цертелев Д.Н.). К другим архивам г. Москвы, в которых можно найти ссылки на различные периоды творчества философа, можно отнести: ОР РГБ (Ф. 696 — Соловьев Сергей Михайлович (1885—1942); Ф. 171 — Лопатин Лев Михайлович; Ф. 16 — Я.Л. Барсиков; Ф. 334 — Чичерины; Ф. Герье). В Санкт-Петербурге же, помимо уже указанного выше фонда Соловьева в ОР РНБ, довольно большой пласт информации о нем хранится в архивных фондах СПФ АРАН (Ф. 281 — К.Я. Грот) и ИРЛИ РАН (Ф. 367 — А.А. Луговой, Ф. 252 — Э.Л. Радлов, Ф. 577 — Н.А. и М.А. Энгельгардты, Ф. 552 — Соколов Н.М.). Здесь стоит отметить, что при анализе фондов ИРЛИ РАН были выявлены существенные лакуны, связанные с состоянием архивного наследия В.С. Соловьева; в частности, было обнаружено, что описи некоторых фондов отсутствуют, например Ф. 367 А.А. Лугового — фонд старой обработки, описи нет, только списки в инвентарной книге. Отдельный исследовательский интерес, как уже указывалось ранее, представляет архивная реконструкция цензурного преследования Соловьева: ЦАГМ (Ф. 31 — Московский цензурный комитет, г. Москва), РГИА (Ф. 776. — Главное управление по делам печати МВД; Ф. 807. — Петроградский духовный цензурный комитет).

В рамках данной публикации осуществлен общий предварительный обзор архивных фондов России, обладающих релевантностью с точки зрения дальнейшего исследования жизненного пути и философского наследия В.С. Соловьева, а также представлены примеры перспективных направлений исследовательской работы с данными фондами. При этом приходится констатировать, что задача исчерпывающего обозрения и картографирования в различных архивах России соловьевских фондов — как непосредственно посвященных В.С. Соловьеву, так и в составе других фондов, содержащих документацию и информацию об этом философе — остается на сегодняшний день нерешенной. Этот факт можно расценивать как определенный вызов для ученых-архивистов и историков русской философии, перед которыми простирается перспективное поле актуальных исследований, в ходе которых может быть сделано еще немало открытий.

Список литературы

- [1] Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 8 т. Т. 9. СПб. : Издательство товарищества «Общественная польза», 1907.
- [2] Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб. : Просвещение, 1911—1914.
- [3] Соловьев В.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. / под ред. Э.Л. Радлова. СПб. : Типография товарищества «Общественная Польза», 1908—1923.
- [4] Соловьев М.С. Предисловие к первому изданию // Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьева, Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. 1. СПб. : Просвещение, 1911. С. I—VII.
- [5] Soloviev V.S. La Russie et l' Église Universelle. Paris : Albert Savine, 1889.
- [6] Соловьев В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьева: в 12 т. Bruxelles : Жизнь с Богом, 1966—1970.
- [7] Solowjew W. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. In 8 Bänden. Freiburg und München : Erich Wewel Verlag, 1953—1980.
- [8] Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. М. : Наука, 2011.
- [9] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философская публицистика / под ред. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рацковского. М. : Правда, 1989.
- [10] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве / под ред. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рацковского. М. : Правда, 1989.
- [11] Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата: к публикации перевода французской рукописи В. Соловьева «София» // Логос. 1992. № 2. С. 152—170.
- [12] Роцинский С.Б. Лекция Вл. Соловьева, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале Кредитного общества // Соловьевские исследования. 2013. Т. 1. № 37. С. 75—82.
- [13] Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Paris : Les belles lettres, 1935.
- [14] Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-традиция, 2001.
- [15] Трубецкой Е.Н. Жизнь и миросозерцание В.С. Соловьева. В 2-х тт. Т. 1. М. : Московский философский фонд издательство «Медиум», 1995.
- [16] Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко, подг. текста И.Г. Вишневецкий. М. : Республика, 1997.
- [17] Никольский А.А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб. : Наука, 2000.
- [18] Мочульский К.В. Владимир Соловьев: жизнь и учение. Париж : YMCA press, 1936.
- [19] Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Сочинения в двух томах / под ред. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рацковского. Т. 1. Философская публицистика. М. : Правда, 1989. С. 59—167.

References

- [1] Soloviev VS. *Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 8 vols.* Vol. 9. Saint Petersburg: Publishing house of the partnership "Public benefit"; 1907. (In Russian).
- [2] Soloviev VS. *Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 10 vols.* Solovyov CM, Radlov EL, editors. 2nd ed. Saint Petersburg: Enlightenment publ.; 1911—1914. (In Russian).
- [3] Soloviev VS. *Letters from Vladimir Sergeevich Solovyov.* In 4 vols. Radlov EL, editor. Saint Petersburg: Printing house of the partnership "Public Benefit"; 1908—1923. (In Russian).

- [4] Soloviev MS. *Preface to the first edition*. In: Solovyov VS. *Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 10 vols.* Solovyov CM, Radlov EL, editors. 2nd ed. Vol. 1. Saint Petersburg: Enlightenment publ.; 1911. C. I—VII. (In Russian).
- [5] Soloviev VS. *La Russie et l'Église Universelle*. Paris: Albert Savine; 1889.
- [6] Soloviev VS. *Collected works of V.S. Solovyov in 12 vols.* Bruxelles: Life with God publ.; 1966—1970. (In Russian).
- [7] Solowjew W. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. In 8 Bänden. Freiburg und München: Erich Wewel Verlag; 1953—1980.
- [8] Soloviev VS. *Complete collection of works and letters: in 20 vols.* Vol. 4. Moscow: Nauka publ.; 2011. (In Russian).
- [9] Soloviev VS. *Works in two vols. Vol. 1. Philosophical journalism*. Kotrelev NV, Rashkovsky EB, editors. Moscow: Pravda publ.; 1989. (In Russian).
- [10] Soloviev VS. *Works in two vols. Vol. 2. Readings about God-manhood*. Kotrelev NV, Rashkovsky EB, editors. Moscow: Pravda publ.; 1989. (In Russian).
- [11] Kozyrev AP. Paradoxes of an unfinished treatise: to the publication of the translation of the French manuscript of V. Solovyov "Sophia". *Logos*. 1992;(2):152—170. (In Russian).
- [12] Rotsinsky SB. Lecture of V.L. Solovyov, read by him on March 28, 1881 in the hall of the Credit Society. *Solov'evskie issledovaniya*. 2013;1(37):75—82. (In Russian).
- [13] Strémooukhoff D. *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*. Paris: Les belles lettres; 1935.
- [14] Gaidenko PP. *Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age*. Moscow: Progress Tradition publ.; 2001. (In Russian).
- [15] Trubetskoy EN. *Life and worldview of V.S. Solovyov. in 2 vols.* Vol. 1. Moscow: Moscow Philosophical Fund, publishing house "Medium"; 1995. (In Russian).
- [16] Soloviev SM. *Vladimir Solovyov: Life and creative evolution*. Gaidenko PP, Vishnevetsky IG, editors. Moscow: Respublika publ.; 1997. (In Russian).
- [17] Nikolsky AA. *Russian Origen of the 19th century Vl. S. Solovyov*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2000. (In Russian).
- [18] Mochulsky KV. *Vladimir Solovyov: life and teachings*. Paris: YMCA press; 1936. (In Russian).
- [19] Soloviev VS. *The Great Debate and Christian Politics*. In: *Works: in 2 vols. Vol. 1. Philosophical journalism*. Kotrelev NV, Rashkovsky EB, editors. Moscow: Pravda publ.; 1989. P. 59—167. (In Russian).

Сведения об авторе:

Бердникова Александра Юрьевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, Россия; аспирант FINO Consortium, Туринский университет, Италия (e-mail: alexser015@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1607-5061

About the author:

Berdnikova Aleksandra Yu. — Candidate of Sciences in Philosophy, Research fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia; PhD Student at FINO Consortium, University of Turin, Italy (e-mail: alexser015@gmail.com). ORCID: 0000-0002-1607-5061